

ISSN 1301-1197



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

# İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

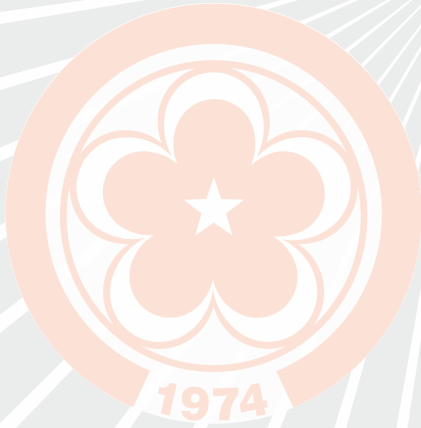
Cumhuriyet University  
Journal of Faculty of Theology  
(CUJFT)

XIX/II - 2015



Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

CÜİFD  
XIX/II  
2015



جامعة الجمهورية  
مجلة كلية الإلهيات  
سيواس / تركيا  
XIX/II - 2015

**CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**  
**(CÜİFD)**  
**XIX / 2 (15 Aralık 2015)**

**Cumhuriyet University**  
**Journal of Faculty of Theology**  
**(CUJFT)**  
**XIX / 2 (December 15, 2015)**

**جامعة الجمهورية مجلة كلية الإلهيات**

ISSN: 1301 – 1197  
e-ISSN: 1304 – 9399

**Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)**  
**Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT)**  
جامعة الجمهورية مجلة كلية الإلهيات

ISSN: 1301-1197 e-ISSN: 1304-9399

**Cilt / Volume: XIX Sayı / Issue: 2**

**Yayın Tarihi / Date of Publication: 15 Aralık 2015 / December 15, 2015**

**Basım Yeri / Place of Publication: Sivas / Turkey**

**Sahibi/ Owner**

Prof. Dr. Sabri ERTURHAN (Dekan / Dean)

**Yayıncı / Publisher**

Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology

**Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**

Doç. Dr. Sami ŞAHİN

**Editör / Managing Editor**

Doç. Dr. Ömer ASLAN

**Editör Yardımcıları / Editorial Assistants**

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR - Yrd. Doç. Dr. Adem ÇİFTÇİ

Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ - Arş. Gör. Maruf ÇAKIR

Arş. Gör. Zeynep CERAN (İngilizce Kontrolü/ English L.)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Ünal KILIÇ, Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Doç. Dr. Sami ŞAHİN,  
Doç. Dr. Ömer ASLAN, Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL, Yrd. Doç. Dr.  
Abdullah DEMİR, Yrd. Doç. Dr. Adem ÇİFTÇİ, Yrd. Doç. Dr. Yusuf  
YILDIRIM - Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü.), Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. B. Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.), Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Gaziantep Ü.), Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Hakkı AYDIN (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Âlim YILDIZ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Ali AKSU (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Mehmet BAKTIR (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Hasan KESKİN (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Metin BOZKUŞ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Ali AVCU (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Ali YILMAZ (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Mustafa KILIÇ (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Durmuş TATLILIOĞLU (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. M. Fatih GENÇ (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Süleyman KOÇAK (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Abubekir S. YÜCEL (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Yüksel GÖZTEPE (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Abdullah PAKOĞLU (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR (Cumhuriyet Ü.)

### **Hakem Kurulu / Referee Board**

Prof. Dr. Zekeriya PAK, (Sütçü İmam Ü.), Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN, (Erciyes Ü.), Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. M. Zeki AYDIN (Marmara Ü.), Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (Ankara Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Galip YAVUZ (Marmara Ü.), Prof. Dr. Yusuf DOĞAN (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. A. Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Şaban ERDİÇ (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYAPINAR (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZALP (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. İrfan KAYA (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Asiye AYKIT (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Hatice ACAR (Cumhuriyet Ü.).

### **XIX / 1 ve 2. Sayıların Hakemleri / Referee List for Issues XIX / 1 and 2**

#### **Teşekkürler / Thanks to**

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER / Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi (2 kez)  
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL / Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Ali AKSU / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Alim YILDIZ / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi (2 kez)  
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ / Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi (3 kez)  
Prof. Dr. Hasan KESKİN / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi



Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMSEK / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi  
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ / Kahramanmaraş S. İmam Ü. İlahiyat Fakültesi (2 kez).  
Prof. Dr. Ömer ÇELİK / Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Ünal KILIÇ / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN / Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Ahmet GÜZEL / Karamanoğlu Mehmet Bey Ü. İslami İlimler Fakültesi  
Doç. Dr. Fatih GENÇ / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Fatih İBİŞ / Pamukkale Ü. İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Hakan YEKBAŞ / Cumhuriyet Ü. Edebiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Halil İbrahim ALDEMİR / Kilis Ü. İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR / Harran Ü. İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK / Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR / İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Ömer ASLAN / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi (3 kez)  
Doç. Dr. Sami ŞAHİN / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi (2 kez)  
Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi (4 kez)  
Yrd. Doç. Dr. Âdem ÇİFTÇİ / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi (2 kez)  
Yrd. Doç. Dr. Ali YILMAZ / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi (2 kez)  
Yrd. Doç. Dr. Hamide ULUPINAR / İzmir Katip Çelebi Ü. İslami İ. Fak. (2 kez)  
Yrd. Doç. Dr. Hasan COŞKUN / Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. İrfan KAYA / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mahmut YAZICI / Namık Kemal Ü. İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Selim ARAIK / Dumlupınar Ü. İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi (4 kez)  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN / Balıkesir Ü. İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK / Aksaray Ü. İslami İlimler Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Mücahid KÜÇÜKSARI / Necmeddin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Osman KARA / Namık Kemal Ü. İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Recep ÇETİNTAŞ / Bülent Ecevit Ü. İlahiyat Fakültesi (2 kez)  
Yrd. Doç. Dr. Saim YILMAZ / Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN / Namık Kemal Ü. İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Yüksel GÖZTEPE / Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi (2 kez)

**Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)**  
**Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT)**

CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

*CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.*

**CÜİF Dergisi'nde aşağıdaki alanlarda kaleme alınan akademik makaleler yayınlanır:**

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı; Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık; İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik; Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

**In this journal publishes academic essays that produced in the fields below:** *Basic Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature. Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic. Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.*

**Yazım Dili / Language of Publication**

CÜİFD'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir

*The language of CUJFT is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.*

### **Yazıların Değerlendirilmesi / Review of Articles**

CÜİFD'ne gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

*Articles submitted to CUJFT are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles. Those found unsuitable are returned to their authors for revision. Academic objectivity and scientific quality are considered of paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.*

### **Açık Erişim Politikası / Open Access Policy**

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

*This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.*

### Dizinlenme Bilgileri / Abstracting and Indexing

- 1- Dergimiz, **TUBİTAK - ULAKBİM SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER VERİ TABANI (SBVT)** tarafından 2012 yılı 16/1. sayısından itibaren taranmakta ve dizinlenmektedir.  
CUJFT is being indexed by TUBİTAK / ULAKBİM SBVT  
(Kabul Tarihi / Accepted Date: 13/11/2015)  
<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt/>
- 2- **INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL**  
(Kabul Tarihi / Accepted Date: 08/12/2015)  
<http://journals.indexcopernicus.com/Cumhuriyet+Universitesi+Ilahiyat+Fakultesi+Dergisi,p24783453,3.html>
- 3- **OPEN ACADEMIC JOURNALS INDEX**  
(Kabul Tarihi / Accepted Date: 08/08/2015)  
<http://oaji.net/journal-detail.html?number=2120>
- 4- **TÜRK EĞİTİM İNDEKSİ**  
Turkish Education Index  
(Kabul Tarihi / Accepted Date: 20/04/2015)  
<http://www.turkegitimindeksi.com>
- 5- **İSAM İLAHİYAT MAKALELERİ VERİ TABANI**  
*The Center for Islamic Studies (ISAM-Turkey) Articles on Theology Database*  
<http://www.isam.org.tr/>

✓ Yayınlanan makaleler için DOI numarası atanır.

*The DOI number is assigned to all the articles published in the journal.*

### Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir

### Sekreteryaya / Secretary

Burcu DEMİR - Faruk ÖZ - Kadir AYDIN

### Yönetim Yeri ve Adresi/ Executive Office and Address

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sivas/ Turkey

[ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr)

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/cumuilah/>

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### من رئيس التحرير/Editorial/ Editörden

Ömer ASLAN \_\_\_\_\_ 5 - 6

### مقالات/Articles/ Makaleler

#### 1. Kur'an'da Bazı İman Konularının Ele Alınışı

*The Handling of Some Faith Issues in the Quran*

Sevgi TÜTÜN \_\_\_\_\_ 7 - 28

#### 2. XVIII. Yüzyılda Kuzey Irak'ta Tasavvufî Faaliyet Yürüten Kâdirî Şeyhleri

*Qadiri Sheikhs Who Carried Out Mystical Activities in Northern Iraq in The 18th Century*

Abdulcebbar KAVAK \_\_\_\_\_ 29 - 47

#### 3. Şemseddin Sivâsî'nin Tasavvufî Tecrübesinde Rızâ-yı Bârî Düşüncesi

*The Thought of God's Consent (Rada al Bârî) in Sufi Experience of Shamsaddin al Sivasi*

Kadir ÖZKÖSE \_\_\_\_\_ 49 - 80

#### 4. Fazlullah Moral'ın Münâcât-ı Bedîa Adlı Eseri

*Fadlallah Moral's Work Titled al-Munâcât al-Badîa*

Yusuf YILDIRIM \_\_\_\_\_ 81- 110

#### 5. Hanefi Mezhebinde Hilaf Literatürü

*Antonio Literature in Denomination of Hanafi*

Halis DEMİR \_\_\_\_\_ 111 – 146

## 2 | İçindekiler / Contents

---

### 6. Sivas'ta Bir Kâdirî Şeyhi Mor Ali Baba (1804-1884)

*A Qadiriyya Sheikh Mor Ali Baba in Sivas*

Talip MERT \_\_\_\_\_ 147 - 170

### 7. İzlak Bir Artikülasyon Konusu Mudur?

*Is İzlak a Subject of Articulation?*

Nazife Nihal İNCE \_\_\_\_\_ 171 - 205

### 8. Türk Musikisindeki Notasyonun Tarihsel Seyri

*Historical Development of Notation in Turkish Music*

Mehmet ÖNCEL \_\_\_\_\_ 207 - 222

### 9. Cahiliye Döneminden Sonra Sahâbe Şiirinin Rolü

*The Period After the Role of Ignorant Companions Poetry*

Osman Nedim YEKTAR \_\_\_\_\_ 223 - 241

### 10. Din Görevlisinin Zihniyet Dünyası ve Bunun Mesleki Sonuçları

*The Mentality of Religious Officers and Its Results in the Profession*

Şaban ERDİÇ \_\_\_\_\_ 243 - 272

### 11. Endülüs Emevî Emirlerinden Hişâm b. Abdurrahman Dönemi

*The Life and Emirate of Hisham b. Abd-ar-rahman from Andalusian Umayyad Dynasty*

Sena KAPLAN \_\_\_\_\_ 273 - 292

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yönergesi	__293 - 303
Dergi Yayın İlkeleri / Editorial Principles	_____305 - 309
Makale Yazım Kuralları / Manuscript Style	_____311 - 316





## EDİTÖRDEN

Bilimsel yayın ve iletişim noktasında akademik kriterler ölçeğinde hizmet etmeyi amaçlayan dergimiz, her geçen gün daha teknik ve akademik bir formata sahip olma yolunda önemli mesafeler almıştır. Dergimizin idari, editöryal ve akademik yapısı, 21/01/2015 tarihinde Üniversitemiz Senatosu'nca kabul edilen *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yönergesi* ile objektif kriterlerle belirlenmiş, ulusal ve uluslararası indekslerce talep edilen kriterler çerçevesinde *Dergi Yayın İlkeleri* ile atıf esaslarını içeren *Makale Yazım Kuralları* Türkçe ve İngilizce olarak güncellenmiştir. Aynı tarihten itibaren Dergimiz, TÜBİTAK - ULAKBİM'in sunduğu alt yapı ile DergiPark Akademik Dergi Portalı'nda aktif olarak yer almaya başlamıştır.<sup>1</sup> DergiPark'ın gelişmiş alt yapısı sayesinde, ulusal ve uluslararası indekslere, dergi veri tabanlarına ve kütüphanelere veri sağlanabilmektedir. Ayrıca aynı alt yapı sayesinde XIX/1. sayıdan itibaren Dergimizde yayımlanan her makaleye, uluslararası geçerliliği olan DOI numarası tahsis hizmeti sunulmaktadır. Digital Object Identifier/Sayısal Nesne Tanımlayıcı, online ortamda bulunan bir fikri mülkiyeti tanımlayan eşsiz bir tanımlayıcıdır. Dergiler, ULAKBİM'in CrossRef ile yaptığı anlaşma gereği, DOI numarası atadıkları makalelerin orjinal ve başka bir yerde yayınlanmamış olduğunu da taahhüt etmektedirler. Bu kapsamda resmi bir zorunluluk bulunmamasına rağmen, Dergimizin kalitesine katkı sağlaması amacıyla hakem süreçlerinden geçen her bir makale, uluslararası saygın akademik yayın kuruluşlarınca da kullanılan *İntihal Engelleme Programı*nda kontrol edilmeye başlanmıştır. Rapor sonucu % 15'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına ilgili intihal raporuyla iade edilmektedir.<sup>2</sup> Yapılan tüm bu çalışmalar neticesini de vermeye başlamıştır. Dergimiz, TÜBİTAK - ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Komitesi (SBVT)'nin 13/11/2015 tarihli kararı ile 2012 yılında yayımlana XVI/1. sayısından itibaren taranmaya kabul edilmiştir. Bu oldukça önemli bir gelişmedir. Zira belirtilen indekste taranan İlahiyat Fakültesi Dergisi sayısı oldukça sınırlıdır.<sup>3</sup> Ayrıca Dergimiz, *Index Copernicus International*,<sup>4</sup> *Open Academic Journals Index*<sup>5</sup> ve *Türk Eğitim İndeksi*<sup>6</sup> tarafından da taranmaya başlanmıştır.

<sup>1</sup> <http://dergi.cumhuriyet.edu.tr/cumuilah/index>.

<sup>2</sup> İntihal taraması sonucu raporlanan % 15 benzerlik oranı, makalelerde yer alan âyet meâlleri, hadis tercüme ve uzun Arapça isimlerden kaynaklanabilmektedir. Bu oranın içinde kaynak gösterilmeden intihal edilen kısımlar var ise çalışma yine yazarına iade edilmektedir.

<sup>3</sup> Bkz. <http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt/>.

<sup>4</sup> <http://journals.indexcopernicus.com/Cumhuriyet+Universitesi+Ilahiyat+Fakultesi+Dergisi,p24783453,3.html>.

<sup>5</sup> <http://oaji.net/journal-detail.html?number=2120>.

<sup>6</sup> <http://www.turkegitimindeksi.com/Journals.aspx?ID=300>.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

XIX/2. sayımızdan itibaren sunmaya başladığımız yenilikleri de sizlerle paylaşmak istiyoruz. Bu sayımızdan itibaren her makalenin ilk sayfasında, makalenin ilk geliş ve kabul tarihi yer alacaktır. Makalelere geçen sayımızdan itibaren online ortamda atamaya başladığımız DOI numaraları ve çevrimiçi erişim adresleri, ilk defa bu sayımızdan itibaren makalelerin ilk sayfalarında görülebilecektir. Yeni Yönergemiz ile kabul edilen “Yazarın hakemleri, hakemlerin ise yazarı öğrenememesi (Çift Taraflı Kör Hakemlik) ilkesi”, bu sayımızda görünür hale gelecek ve XIX/1 ile XIX/2’nci sayılarda görev alan tüm hakemlerimizin isimleri unvanlarına göre tek liste altında belirtilecektir. Böylece bilim dalına göre hangi makaleye kimlerin hakemlik yaptığını tahmin ve tespit etme ihtimali azaltılmış olacaktır. Ayrıca ULAKBİM SBVT Komitesi’nin isteği doğrultusunda, bu sayıdan itibaren “Özet” yerine “Öz” ifadesi kullanılacak, yayımı uygun görülen Arapça makalelerin Latin harfleriyle yazılan kaynakça içermesi zorunlu tutulacak ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler atanan dil editörü tarafından ayrıca kontrol edilecektir.

Taşıdığımız misyon ve sahip olduğumuz formatla her geçen gün ilim dünyasının ilgisini daha fazla gördüğümüzü ifade etmemiz gerekmektedir. Bu dönemde akademisyenlerimizden sayısal yönden pek çok makale aldığımızı söyleyebiliriz. Bunların bir kısmı hakemlerimizden olumlu rapor alırken bazılarında bir kısım eksiklikler tespit edilmiş, bir kısmı da halen hakemlerimizin değerlendirmesinde bulunmaktadır. Hakemlerimizden olumlu rapor alan makalelerimizi bu sayımızda yayınlıyoruz. Henüz değerlendirme ve düzeltilme aşamasında olan makalelerimiz, müelliflerimizin de isteği doğrultusunda sonraki sayılarımızda yayımlanacaktır.

Elinizdeki dergi ile yine birbirinden farklı konuları havi bilimsel nitelikteki makaleleri sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Bu süreçte başta makale sahibi değerli bilim adamlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza ve özellikle de dergimizin yayın aşamasında yadsınmaz emekleri olan editör yardımcılarımız Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir, Arş. Gör. Maruf Çakır, Yrd. Doç. Dr. Adem Çiftçi ve Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz ile özet ve anahtar kelimelerin İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen yeni editör yardımcımız Arş. Gör. Zeynep Ceran’a teşekkür ederiz.

15 Haziran 2016 tarihinde yayımlanacak bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

**Ömer ASLAN\***  
*Editör*

---

\* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (aslanomer\_64@hotmail.com).

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)  
*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),*

XIX, 2 (15 Aralık 2015), ss. 7 - 28

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),*

XIX, 2 (December 15, 2015), pp. 7 - 28

Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.47183>

Geliş Tarihi / Received Date: 02.07.2015

Kabul Tarihi / Accepted Date: 09.09.2015

## KUR'AN'DA BAZI İMAN KONULARININ ELE ALINIŞI

Sevgi TÛTÛN\*

**Öz:** Bu makalede Kur'an'ın bazı iman konularını ele alışı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Kur'an'da imanın insan, kalp, şirk ve ihlas konuları ile bağlantısı incelenmiştir. Ayrıca imanın artması ve iman-psikoloji konularının Kur'an'da ele alınışı değerlendirilmiştir. Kur'an'da imana vurgu yapılan hususlar ve bağlantılar araştırılarak imana yüklenen anlam üzerinde durulmuştur. Böylece Kur'an'da ön görülen iman olgusu açıklanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, İman, Mümin, Kâfir, İhlas, Kalp.

### The Handling of Some Faith Issues in The Quran

**Abstract:** In this article, The Handling of Some Faith Issues in The Quran was discussed. In this context, the relationship between faith and the issues about human, heart, polytheism and the sincerity in the Quran, were discussed. In addition, the handling of the issues about increasing faith and faith-psychology in the Quran were evaluated. The matters emphasised in the

---

\* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (sevgi.tutin@ikc.edu.tr).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca *intihal tespitinde* kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Quran about the faith and the relations were examined, and by that the mean given to faith in the Quran were explained. So, the concept of faith accepted in the Quran were endeavored.

**Keywords:** Quran, Faith, Faithful, Godless, Sincerity, Heart.

## GİRİŞ

İlk yönlendirme, yol gösterme ve rehberden (peygamberden) son peygambere kadar olan süreçte tüm toplumlara yapılan ilahi çağrıda esas unsuru imana davet oluşturmuştur. Bunun nedeni, iman olgusunun bireyin dünyasını ve ahiretini şekillendiren yegâne temel olmasıdır. Kur'an'da dünya hayatı, insanın neye ve nasıl iman ettiğini ortaya koyduğu bir alan olarak konumlandırılmıştır. Bunun sonucunda insan, dünya hayatını sahip olduğu imana göre oluşturmakta ve biçimlendirmektedir. Bir başka deyişle, birey mutlaka bir inanca sahiptir ve bu inancına göre yaşamını sürdürür. Dolayısıyla onun bu dünyadaki inanç ve seçimleri de ahiret hayatına yansır. Yani kişinin ahiret hayatı dünyada tercih ettiği imana göre olumlu ya da olumsuz anlam kazanacaktır. Durum böyle olunca neye ve nasıl iman edildiği/edileceği insan açısından önem arz etmektedir.

Kur'an üslubu gereği zaman zaman çeşitli kişi ve topluluklara hitap etmektedir. Kur'an'da, yer alan bu hitaplardan biri de "Ey iman edenler!"<sup>1</sup> tarzındaki imana vurgu yapan ifadedir. Söz konusu tabirin geçtiği ayetlerin muhatabının iman edenler olduğu gayet açıktır. Böyle bir hitap iman edenlere imanın ne derece mühim olduğunun ve söylenecek olanların da müminler için dikkate alınması ve uyulması gereken hususlar olduğunun altını çizmektedir.<sup>2</sup> Böylece Kur'an bu noktada da imanı dile getirerek önemini ortaya koymaktadır. Aslında iman edenlere bu şekilde hitap edilmesinin gerekçesi de cümlenin içinde açıklanmaktadır. Zira hitabın muhatabı olanlar bizzat iman vasfı ile zikredilmektedir. Burada Kur'an'ın iman kavramını alışını yani Kur'an'ın imanı değerlendirirken

<sup>1</sup> en-Nisâ 4/136, el-Enfâl 8/20 vb.; Ayrıca bkz. Abdü'l-Baki Muhammed Fuad, *Mu'cemü'l Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.

<sup>2</sup> İbn Mesûd, "Ey iman edenler!" hitabı duyulduğunda dikkatli bir şekilde dinlenilmesi gerektiğini çünkü onun ardından ya hayırlı bir işin emredildiğini ya da kötü bir işten sakındırıldığını hatırlatmaktadır." Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir Suyûfi, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 357.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

dikkate aldığı hususları tespit etmek son derece zaruridir. Çünkü bu vasıf ile hitaba konu olanların nasıl bir imana davet edildiklerini bilmek, mümin özelliğini elde etme bağlamında gereklidir. Bir başka deyişle Kur'an'ın nasıl bir iman yaklaşımı ortaya koyduğunu anlamak, Kur'an'ın davet ettiği ve istediği imana ulaşmanın bir vasıtası olacaktır.

Kur'an imana çağırıldığı konuları defalarca açıklamıştır. Bunlar kısaca gayba iman,<sup>3</sup> Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman<sup>4</sup> olarak sıralanabilir. Aslında Allah'a iman Allah'tan gelen her şeye, O'nun gönderdiği peygamberlere inanmayı kapsamaktadır ki bu, Allah'tan gelen her şeyi kayıtsız şartsız kabul etmek anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle bu kabul, hâkimiyeti Allah'a vermek demektir.<sup>5</sup> Diğer inanılması gerekenleri de içerdiğinden Allah'a iman etmeyi, tek bir iman şıkkı gibi görmek isabetli olmayacaktır. Çünkü iman edilmesi gereken öteki unsurlar da yine kendisine inanılan Allah'ın emrettiği hususlar dairesindedir.

Kur'an Allah'a imanı bildirmekle kalmamış diğer iman konularını da detaylı bir şekilde zikretmiştir. Ancak kadere iman, Kur'an'da inanılması gereken hususların bildirildiği iman esasları arasında sayılmamıştır.<sup>6</sup> Bundan dolayı iman esasları arasında 'Kadere İman'ın olmadığını ileri sürenler de olmuştur.<sup>7</sup> Bu mesele "hayrı ve şerriyle birlikte kadere iman etmek"<sup>8</sup> şeklinde bazı hadislerde ve Cibril hadisi<sup>9</sup> olarak nakledilen rivayette bildirilmiştir. Kur'an'ın içeriği düşünüldüğünde inanılması

<sup>3</sup> el-Bakara 2/3 الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

<sup>4</sup> el-Bakara 2/285 "وَأَمَّا الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَيْكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ

<sup>5</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Kahire: Dâru's-Şurûk, 32. Baskı, 2003, II, s. 340-341.

<sup>6</sup> Mesela bkz. el-Bakara 2/177, en-Nisa 4/136.

<sup>7</sup> Kadere imanın Kur'an'da yer almadığı, bu konuda nakledilen hadislerle dayanarak iman esaslarına kadere inanmak gibi bir başka esas eklemenin İslam'ın ruhuna aykırı olduğu fikrine (bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Ankara: Atay ve Atay, 3. baskı, 2009, s. 139-153.) katılmıyoruz. Zira bu husus Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde var olup hadislerde de açıkça belirtilmiştir. Dolayısıyla sonradan eklenme gibi bir durum söz konusu değildir.

<sup>8</sup> Hanbel Ahmed, *Müsned*, Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1969, I, 27,51; Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, "İman"1-7.

<sup>9</sup> Bkz. Müslim, *es-Sahîh*, İman, 1; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b.Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952, Mukaddime, 9.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

gereken esasların cüz'i bir sayıya indirgenmesi de pek tutarlı gözükmemektedir. Aslında iman esaslarının rivayetlere dayanılarak belli bir sayıya bağlı olarak ifade edilmesi, öğretimde kolaylık sağlamaya<sup>10</sup> yönelik bir sınırlandırma olabilir. Bu itibarla kanaatimizce Bekir Topaloğlu'nun belirttiği gibi; "iman konuları Kur'an-ı Kerim'in tamamından oluşmakta olup ilk dönemlerden itibaren İslam düşünürleri muhtemelen Cibril hadisinden de esinlenerek iman esaslarını altı başlıkta toplamış genellikle de eserlerinde bu esasları üç ana konuda (ulhiyyet, nübüvvet ve sem'iyat) birleştirmişlerdir. Bu görüşte olanlar irade ve kader meselesini ulhiyyetin sıfatlar bahsi, kitaplar ve melekler konusunu da nübüvvet bölümü içinde mtlaa etmişlerdir. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan itikadi İslam mezhepleri, iman esaslarının tespit edilmesi ve yorumlanmasında genelde Kur'an'ı esas almıştır. Hadis de iman esaslarının önemli bir kaynağı olarak göz önünde bulundurulmuştur."<sup>11</sup> Ayrıca "II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren itikadi problemler arasında önemli bir yer tutan kadere dair tartışmalar daha çok ilim, kudret, irade ve tekvin gibi sıfatlarla irtibatlandırılarak devam etmiş ve genelde kadere iman dört mertebede<sup>12</sup> incelenmiştir."<sup>13</sup> Dolayısıyla kadere iman konusunu bu açıdan değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

İman sözlükte, güven duymak, güven vermek, tasdik etmek ve gönülden benimsemek manalarına gelir<sup>14</sup> ve korkunun zıddıdır.<sup>15</sup> Böylece imanın inanmak anlamıyla i içe olan güven ve korkusuzluk manası gündeme gelmektedir. İbn Kesir'in (. 774/1373) ifadesiyle iman, sözlükte salt tasdik etmektir ve Kur'an'da böyle kullanımları vardır. Ona göre iman, mutlak manada şer'î bir kavram olarak itikat, söz ve amel demek-

<sup>10</sup> Bekir Tatlı, "Ehl-i Sünnet'in Kadere İman Konusuna Temel Yaptığı Belli Başlı Rivayetler ve "Kader Hadisi"/"Cibril Hadisi", *Dini Araştırmalar*, 2006, c. 8, sy. 24, s. 285.

<sup>11</sup> Bekir Topaloğlu, "İslam" (İnanç Esasları), *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, c. XXIII, s. 5-6.

<sup>12</sup> Bu dört mertebe; 1. Allah'ın Nesne ve Olayları nceden Bilmesi, 2. Allah'ın Nesne ve Olaylara İlişkin İlmini Yazması, 3. Allah'ın Nesne ve Olayları Dilemesi, 4. Allah 'ın Nesne ve Olayları Yaratması olarak sıralanmıştır.

<sup>13</sup> Yusuf şevki Yavuz, "Kader", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, c. XXIV, s.59.

<sup>14</sup> Halil b. Ahmed el-Ferhidî, *Kitab'l-Ayn*, (thk. Abdülhamit Hendvî), Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, I, 90.

<sup>15</sup> İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihh Tc'l-Lga ve Sihhu'l-Arabiyye*, Beyrut, 4. baskı, 1990, V, 2071.

tir.<sup>16</sup> Bu bağlamda İsfehânî (ö. 425/954) de çeşitli şekillerde ve değişik formlarda sekiz yüzden fazla geçen iman kavramının<sup>17</sup> Kur'an'da birkaç anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre iman, Kur'an tarafından Hz. Muhammed'in getirdiği dinin adı<sup>18</sup> olarak ele alındığı gibi övgü maksadı ile nefsin tasdik ederek Hakk'a boyun eğmesi<sup>19</sup> şeklinde de kullanılmıştır. Ayrıca iman tabiri itikat, doğru söz ve salih amelden her biri için de Kur'an tarafından zikredilmiştir. İsfehânî, kelime anlamından yola çıkarak imanın, beraberinde bir emniyetin-güvenin bulunduğu tasdik manasında olduğunu<sup>20</sup> da eklemektedir.

Görüldüğü gibi iman, Allah'a ve gönderdiği her şeye inanmak ve kalben onaylamak ekseninde cereyan etmektedir. Bununla beraber Kur'an'ın iman kavramını ele alışı üzerinde durulması gereken bazı hususlar vardır. Söz konusu hususlardan ilki, Kur'an'ın onayladığı iman nasıl olması gerektiği ile ilgilidir. Bu konuları ele alan ayetlerin içeriklerine bakıldığında iman konusunda dikkatlerin çekildiği bazı noktalar göze çarpmaktadır. Bu noktalar aşağıda verilen başlıklar altında incelenebilir.

## 1. İMAN - İNSAN

İman kavramına yer verdiği birçok ayette Kur'an öncelikle insan ile iman arasındaki etkileşime dikkat çekmektedir.<sup>21</sup> İşin realitesi de bunu gerektirmektedir. Çünkü iman insan içindir ve insanın değerlendirmesine/ kabulüne sunulan bir olgudur. Kur'an da bireyin iman karşısında takındığı tavra göre isimlendirmeler yapmıştır. Buradan hareketle Kur'an'da, insanların inanç itibariyle mümin, kâfir, münafık, müşrik gibi

<sup>16</sup> Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut: Dâru'l-Erkam,1996, I, 55.

<sup>17</sup> Muhammed Fuad Abdulkâki, *Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul: Çağrı Yayınları,1990, s. 81-93.

<sup>18</sup> el-Mâide 6/69 **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ مِنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**

<sup>19</sup> el-Hadîd 57/19 **وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ  
وَنُورُهُمْ**

<sup>20</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2010, s. 36.

<sup>21</sup> Mesela el- Bakara 2/4 **وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا نَزَّلْنَا مِن قَبْلِكَ وَإِلَّاخِرَةَ هُم  
إِنَّ الَّذِينَ اسْتَنَزَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَصْنُرُوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ  
عَذَابٌ أَلِيمٌ** ; Âl-i İmran 3/84, 177 **يُوقِنُونَ**

tabirlerle zikredildiği görülmektedir. Crcn (. 816) imanın sözlük ma-nasnn kalp ile tasdik, Şer'i manasnn ise kalben inanmak ve dil ile ikrar olmasından yola çıkararak inanmadğı halde inançlı olduğuna Őehadet edip amel işleyen kimseye *münafık*, inandığı halde amelde bulunmayan kişiye *fasık* ve iman etmeyen kimseye de *kfir* denildiğini açıklamaktadır.<sup>22</sup> As-lında iman ve inkr açısından meseleye bakıldığında inanç bağlamında insanlar *Mümin* ve *kfir* olmak üzere temelde iki tip olarak kategorize edilebilir. Çünkü mminlik veya kfirlilik, iman parametresiyle doğrudan iliŐkili olarak elde edilen özelliklerdir. Diğer isimlendirmeler veya nite-lendirmeler ise sadece imanın var olup olmaması açısından değil içsel ve dışsal olarak imanın veya imansızlığın niteliğini ifade eden alt başlıklar-dır. Kısacası bir insan ya inanmıŐtır ya inkr etmiştir, ikisinin arasında bir yol bulunmadığı gibi iman ile inkr arasında orta bir durum bulunma-maktadır.

İnsanın imana karşı tutumlarına atıfta bulunan Kur'an sözü edilen inanç sınıflarına mensup olanların özelliklerini de açıklamaktadır. Bu sınıflardan ilki olan ve iman ile olumlu bağı bulunan Müminlerin sıfatları birçok Kur'an pasajında ifade edilmiştir. Mesela iman edenlerden söz eden bir ayette müminlerin vasıfları; "*Şüphesiz iman edip salih ameller iŐle-yen, namaz kılan ve zekt verenlerin mkfatları Rableri katındadır.*"<sup>23</sup> tarzn-da anlatılırken bir başka yerde; "*Rasul, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, m'minler de. (Onlardan) Her biri, Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve elçilerine inandılar: "Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt et-meyiz."*; "*İŐittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bađıŐlama dileriz. Sonunda dönüŐ yalnız sanadır."* dediler"<sup>24</sup> ve "*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah', meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkr ederse, derin bir sapıklığa düŐmüŐ olur.*"<sup>25</sup> Şeklinde dile getirilir. Ayetlerde iman edenlerin temel nitelikleri Allah'a, peygambere ve peygamberin getirdik-

<sup>22</sup> Ali b. Muhammed Şerif el-Crcn, *Kitab't-Ta'rift*, Beyrut, 1985, s. 31.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/277 *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ*

<sup>24</sup> el-Bakara 2/285 *أَمَّا الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَيْكِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرَقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ*

<sup>25</sup> en-Nis 4/136 *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَيْكِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ يَوْمَ الْقِيَامِ فَذَلِكَ ضَلَالًا بَعِيدًا*

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)



lerine iman, namaz kılmak, zekât vermek, salih amel işlemek olarak sıralanmaktadır. Bir başka deyişle iman ana başlığı altında inancın alt başlıkları detaylandırılmakta bunun yanı sıra müminlerin vasıfları da açıklanmaktadır.

İnkâr edenler ise Kur'an'a göre bunun zıddı özelliklere sahiptir. "Siz cansız (henüz yok) iken sizi dirilten Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz?"<sup>26</sup> ve "Size Allah'ın âyetleri okunup dururken ve Allah'ın Rasûlü de aranızda iken dönüp nasıl inkâr edersiniz?"<sup>27</sup> ayetleri bunu ifade etmektedir. Bu pasajlarda inkârcıların temel sorunu Allah'ı, peygamberi ve ayetleri reddetmek olarak bildirilmektedir. Bir başka deyişle inkârcıların iman karşısında negatif bir tutum sergiledikleri ortaya konulmaktadır.

Münafıklar da Kur'an tarafından bir çok yerde anlatılmaktadır. "Münafıklar, Allah'ı aldatmaya çalışırlar. Allah da onların bu çabalarını başlarına geçirir. Onlar, namaza kalktıkları zaman tembel tembel kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar ve Allah'ı pek az anarlar. Onlar küfür ile iman arasında bocalayıp dururlar. Ne bunlara (mü'minlere) ne de şunlara (kâfirlere) bağlanırlar."<sup>28</sup> ayetine göre münafıkların en temel yanılması Allah'ı aldatma çabası içine girmeleri olup dış görünüş itibarıyla insanlara inaçlı oldukları izlenimi veren bir tavır sergilemeleridir. Aslında bu tutumları onların inaç noktasındaki samimiyetsizliklerini de ortaya koymaktadır.

Esasen Kur'an, insanların inaç bazındaki farklılıklarına bunlara benzer birçok ayette kimi zaman ayrıntılara da girerek yer vermiştir. İmanın sadece dil ile söylemekten ibaret olmadığı gerçeği " İnanmadıkları hâlde insanlardan; "Allah'a ve ahiret gününe inandık" diyenler vardır."<sup>29</sup> ifadesiyle dile getirilmektedir.

## 2. İMAN - KALP

Kur'an'ın iman hakkındaki anlatımlarında dikkat çektiği noktalardan biri de kalp ile olan bağlantısıdır. Kur'an, iman kavramını işlerken açık bir şekilde onunla kalp arasında kopmaz ve ayrılmaz bir ilişki kur-

<sup>26</sup> el-Bakara 2/28 كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

<sup>27</sup> Âl-i İmrân 3/101 وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ

<sup>28</sup> en-Nisâ 4/142-143 إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُتَالَى يُرَآؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ

<sup>29</sup> el-Bakara 2/8 وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

maktadır. Bu ilişkinin kurulmasındaki sebeplerden biri Kur'an'da imanın, kalbe ait bir eylem olarak sunulmasıdır. Kur'an'ın pek çok yerinde iman kalbe izafe edilmektedir. "Bedevîler "İman ettik" dediler. (Ey Muhammed) De ki: "İman etmediniz. (O halde, "iman ettik" diye söylemeyin.) "Fakat boyun eğdik" deyin. (Zira) İman henüz kalplerinize girmedi"<sup>30</sup> ayetinde Kur'an'ın tabiriyle imanın kalplerine girmediği bedeviler mevzu bahis edilmektedir. İmanın kalbe atfedildiği bir başka ayette ise; "Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler."<sup>31</sup> buyrulur kalplerine imanın yerleştiği bildirilen Ensardan söz edilmektedir. er-Râzî (ö. 606/1210) bu hususa dikkat çekerek Kur'an'ın iman kelimesini her zikrettiği yerde kalp ile bağlantı kurduğunu belirtir.<sup>32</sup> "Ey Peygamber! Kalpleri inanmadığı hâlde, ağızları ile "İnandık" diyenler ve Yahudilerden inkârda yarışanlar seni üzmesin."<sup>33</sup> ifadesinde de kalbe yapılan atıf göze çarpmaktadır. Yine birçok ayette; "Doğrusu Allah, kalplerde olanı bilendir."<sup>34</sup> "İnsan, kabirlerde bulunanların çıkarılacağı ve kalplerde olanların ortaya konulacağı bir zamanın geleceğini bilmez mi?"<sup>35</sup> buyrulur imanda kalbin önemi ortaya konulmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki Kur'an'a göre imanın özü kalp ile tasdiktir.

Ehl-i Sünnetin çoğunluğuna göre iman dil ile ikrar kalp ile tasdik olarak kabul edilmekle birlikte İmam Şafii, imanı dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve amel, Ebu Mansur el-Mâturidî (ö. 333/942) ise salt tasdik olarak ifade etmiştir.<sup>36</sup> Tanımlarda 'kalp ile tasdik' tabiri ortak noktayı oluşturmaktadır. Burada karşımıza imanın varlığı için sadece tasdik mi yoksa ikrar ve amelin de tasdik ile beraber olması mı gerektiği meselesi çıkmak-

<sup>30</sup> el-Hucurât 49/14 قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

<sup>31</sup> el-Haşr 59/9 وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُجْزَوْنَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ

<sup>32</sup> Fahreddin Muhammed b.Ömer er-Râzî, *Mefâtihul-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,1971, XXVIII, 121-122.

<sup>33</sup> el-Mâide 5/41 يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ

<sup>34</sup> el-Fâtır 35/38 إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

<sup>35</sup> el-Âdiyât 100/9-10 أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ

<sup>36</sup> Ebu'l-Muin en-Nesefi (ö. 508), Meymun b. Muhammed, *Bahrü'l-Kelam*, Mektebetü Daru'l-Fünûn, 2.baskı, 2000, s. 151.

tadır. İmam-Azam Ebu Hanife (ö. 148/767), Mâturidî ve onları takip eden âlimler, iman ile amelin ayrılığı konusunda fikir belirtmişlerdir. Bu görüşte olanlara göre iman kalp ile tasdikten ibaret olup dil ile ikrar şart değildir.<sup>37</sup> Bizce de imanda asıl olan kalbin tasdikidir. Dil ile ikrar ise kişinin dünya hayatında Müslüman muamelesi görmesi açısından gerekli bir husustur.

Öte yandan imanın içerisine dil ile ikrarı dâhil etmekle birlikte Ebu Hanife imanın asıl mahallinin kalp, fer'i yerinin ise ceset olduğunu belirtmektedir.<sup>38</sup> Bu da imanın ancak kalp tarafından onaylanabilecek bir eylem olduğunu ortaya koymaktadır. İmanın tasdikten ibaret olması da aslında kalbin bunu tam manasıyla benimsemiş olması şartına işaret eder. Eğer kişi tasdik ederse kalbinde iman yerleşmiştir. Ancak tasdik etmezse iman etmemiştir. İnanmanın ve inanmamanın kesin ölçüsü olan kalp ile tasdik imanın kalbi boyutunu ortaya koymaktadır.<sup>39</sup> Bu aynı zamanda iman ile kalp arasında var olan sıkı ve asla sona ermeyecek bir bağlantıya da dikkat çekmektedir.

Kur'an'da imanın mahalli olarak kullanılmasının yanı sıra bazı ayetlerde kalp adeta düşünme, anlama ve algılama yeri olarak zikredilmektedir. "Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik."<sup>40</sup> "Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler kör olur."<sup>41</sup> ve "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?"<sup>42</sup> mealindeki ayetlerde kalp anlayan, akleden ve düşünen özelliğe sahip bir varlık olarak bir tasvir edilmiştir. Kalp

<sup>37</sup> Ebu'l-Muin en-Nesefi, Meymum b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, (tah. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün), Ankara, 2003.

<sup>38</sup> İmam-ı Azam Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, (nşr. M. Zahid Kevserî), (trc. Mustafa Öz), İmam-ı Azâm'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s. 47-64.

<sup>39</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, İstanbul: Yalınz Kurt Yayınları, 1. baskı, 1997, s. 67.

<sup>40</sup> el-A'raf 7/179 *وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَدَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا*

<sup>41</sup> el-Hac 22/46 *أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ*

<sup>42</sup> Muhammed 47/ 24 *أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا*

kavramı Kur'an'da yüz otuz iki defa geçer.<sup>43</sup> Akıl ise Kur'an'da fiil olarak yer almaktadır. Ancak Kur'an'da akıl yerine başta kalp olmak üzere başka kavramlar kullanılmaktadır.<sup>44</sup> Ferra (ö.207/822), "*Muhakkak ki bunda, akli (kalbi) olan veya şahit olup dinleyen kimseler için öğüt vardır.*"<sup>45</sup> ayetinde geçen kalp kelimesini 'akıl' olarak izah etmiştir.<sup>46</sup> Esasen Kur'an'da geçen kalp kavramı ile anlama, düşünme ve kavrama gibi insanı diğer varlıklardan farklı kılan yanına değinilmektedir.<sup>47</sup> Buradan hareketle Kur'an'da kalp ile kastedilenin -en azından yukarıdaki ayetler bazında- akıl olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü anlama, akletme ve düşünmenin akıl ile irtibatı açıktır.

Aslında kelimcilerin iman hususunda altını çizdikleri tasdik sadece zihinsel bir kabul değil kişiyi eyleme kadar götüren bir tasdik olarak değerlendirilmektedir.<sup>48</sup> Bunun göstergesi olarak da imanın amel olmadığına dair bazı ayetler delil getirilmektedir. Sözü edilen ayetlerde<sup>49</sup> bahsedilen kişiler namaz fiilinin yerine getirilmesinden önce mümin olarak isimlendirilmişlerdir.<sup>50</sup> Bununla beraber birçok ayette imanın hemen ardından salih amelin zikredildiği de gözden kaçmamalıdır.<sup>51</sup> Bu, İslam'da inanmanın ve inanılan şeyi yapmanın esas olmasından kaynaklanan bir durumdur.<sup>52</sup> Yani iman kalbin merkezi ve onay mercii olarak işlev görmekte böylece de iman gerçekleşmektedir. Ancak ayetlerde ima-

<sup>43</sup> Bkz. Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes* s. 697-700.

<sup>44</sup> Muammer Esen, "Kur'an'da Akıl - İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2011, c. 52, sy. 2, s. 8.

<sup>45</sup> Kaf 50/37 *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ السَّمْعُ وَهُوَ شَهِيدٌ*

<sup>46</sup> Cemaleddin Muhammed İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadar, 1. baskı, 1300, I, 687.

<sup>47</sup> Süleyman Uludağ, "Kalb", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet vakfı Yayınları, 2001, c. 24, s. 230.

<sup>48</sup> Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 27.

<sup>49</sup> İbrahim 14/31 *قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ*

*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ*

<sup>50</sup> en-Nesefi, *Bahrü'l-Kelam*, s. 152.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/62 *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
وَمَا آمَوَاكُمْ وَلَا أَوْلَادَكُمْ بِآلَتِي; Sebe 34/37 *وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ  
ثَوْرًا مِمَّا نَدْخُلُوهَا بِأَمْرٍ وَأَنْ يَسْعَوْا فِيهَا يُغْنَوْا فِيهَا وَمَا يَدْرَأُونَ  
بِهَا**

<sup>52</sup> Süleyman Uludağ, "Amel", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, c. 3, s. 14.

nın amelle birlikte yer alması imanın yanında amelin de gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Zira iman amele yönlendiren amel de imanı destekleyen en önemli güç olmaktadır. Kur'an'da iman ile amelin beraber zikredilmesi kalpteki imanla, imanın dış boyutu olan davranış arasındaki ilgiyi belirtmekte, imandaki kalp ve amel boyutlarına dikkatleri çekmektedir.<sup>53</sup> Bir başka deyişle, iman mümin olmak için kalpte varlık gösteren bir temel, amel ise bu temeli sağlamlaştıran bir dayanak olmaktadır. Dolayısıyla iman-salih amel birlikteliğine yer veren ayetler her ikisinin de karşılıklı-pozitif etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

İman ile kalp arasında Kur'an tarafından bağlantı kurulmasının bir diğer kayda değer sebebi de insana verilen inanç özgürlüğüdür. Bu özgürlük Kehf suresinde; "De ki: *Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*"<sup>54</sup> cümlesi ile dile getirilmektedir. Bu ifadeler Allah'ın, imanı zorlamaya tabi kılmadığını, onu kulun iradesine bıraktığını göstermektedir. Realite böyle olmalıdır. Çünkü Kur'an dünyayı bir imtihan yeri olarak tanıtmaktadır. Şayet inançla ilgili herhangi bir zorlama olsaydı, bunun doğal sonucu olarak dünyadaki imtihan da anlamsız hale gelirdi.<sup>55</sup> Zira zorlamanın olduğu alanda özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Görünen o ki Allah insanı iki yoldan birini seçmekte serbest bırakmış ve bu serbestliği de emir ve *tahyir* (seçme hürriyeti) lafzıyla ifade etmiştir.<sup>56</sup> Bu yüzdendir ki Kur'an'da; "Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapsasağlam bir kulpa yapışmıştır."<sup>57</sup> buyrulmuştur. Bu tablo bize iman-kalp-özgürlük üçlüsünü, aralarındaki bağlantıyı ve bir arada oluş gerekçesini göstermektedir. Ancak Kur'an sadece inanç özgürlüğünü ortaya koymakla kalmamış doğru inancın diğerlerinden farklı olduğunu da son derece net bir şekilde ayırt etmiştir. Bir başka

<sup>53</sup> Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 91.

<sup>54</sup> el-Kehf 18/29 *وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ*

<sup>55</sup> er-Râzi, *Mefâtihul-Gayb*, XXI, 102.

<sup>56</sup> Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005, s. 619; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, II, 13.

<sup>57</sup> el-Bakara 2/256 *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا*

deyişle insan inanç seçiminde özgürlük olmakla birlikte Kur'an, tercihini Allah'a imandan yana kullananların en sağlam dayanağına bağılandıklarını da belirtmeyi hiç bir zaman ihmal etmemiştir. Dolayısıyla Kur'an özgürlüğün insanı sorumluluktan kurtarmadığını tam tersine verilen özgürlüğün beraberinde bir sorumluluk da getirdiğini her vesilede yinelemiştir.

### 3. İMAN - ŞİRK

Kur'an'ın iman ile ilgili dikkat çektiğı noktalardan bir diğeri de imana şirk karıştırılmamasıdır. Şirk Kur'an'da çeşitli ayetlerde isim ve fiil formunda geçmekte olup mülkünde, ulûhiyetinde ve rububiyetinde Allah'a ortak koşmak demektir. Cevheri (ö. 1010) şirki küfür olarak tanımlayarak herhangi bir şeyi Allah'a ortak koşan kimsenin müşrik olduğunu bildirmektedir.<sup>58</sup> İnsanın din konusunda şirk koşmasını ikiye ayıran İsfehânî ise, Allah'a ortak koşmanın büyük şirk ve en büyük küfür olduğunu söylemektedir.<sup>59</sup> Kur'an, şirki yasaklamakta ve hiç bir şeyi Allah'a ortak koşmamayı emretmektedir.<sup>60</sup> Kur'an'da şirkin asla bağışlanmayacak bir günah ve iftira olduğu da bildirilmektedir.<sup>61</sup> Sözü edilen ayetlere bakıldığında şirkin Kur'an'da tevhide zıt bir inanç ve hareket ifade ettiği görülmektedir. Kur'an sisteminde iman, tevhid ile doğru orantılıdır. Yani tevhid orijinine dayanan iman ile bunun zıddını yansıtan şirk bir arada bulunamayacak vasıflardır. İşte bu noktada Kur'an imanın şirkten apayrı olduğunu vurgulamaktadır.

"İman edip de imanlarına herhangi bir zulüm bulaştırmayanlar var ya, işte emn (güven) onlarındır. Ve onlar hidayeti (doğru yolu) bulanlardır."<sup>62</sup> ifadesinde zulüm ile kastedilen husus şirktir. Bu ayet indiğinde taşıdığı anlam itibariyle Müslümanlara çok ağır gelmiş ve "Hangimiz nefsinde zulmet-

<sup>58</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, X, 449-450.

<sup>59</sup> İsfehânî, *el-Müfredat*, s. 259. Ona göre diğerk şirk çeşidi küçük şirk olup riya yapmaktır.

<sup>60</sup> el-Kehf 18/110 " De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Ne var ki) bana, 'Sizin ilâh'ınız ancak bir tek ilâhtır" diye vahyolunuyor; Kim Rabbinde kavuşmayı istiyorsa salih amel işlesin ve Rabbinde kullukta kimseyi ortak koşmasın."" قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ | يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا

<sup>61</sup> en-Nisa 4/48 إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

<sup>62</sup> el-En'âm 6/82 الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

mez ki?" diyerek endişelerini ortaya koymuşlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara: "Sözü edilen zulüm, Allah'a ortak koşmaktır. Siz Lokman'ın kendi oğluna; "Lokman oğluna öğüt verip demişti ki: "Yavrum! Allah'a ortak koşma! Çünkü ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür."<sup>63</sup> dediğini duymadınız mı?"<sup>64</sup> buyurarak ayette yer alan zulm kelimesinin şirk anlamına geldiğini bildirmiştir. Konu ile ilgili bir başka ayette ise; "Onların çoğu ancak ortak koşarak Allah'a inanırlar"<sup>65</sup> buyrulurken aynı gerçeğe dikkat çekilmektedir. Burada bahsedilen kişiler Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte kullukta O'na ortak koşan müşriklerdir. "Andolsun şayet onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?" diye sorsan muhakkak, "Allah" diyeceklerdir. Öyleyse nasıl döndürülüyorlar?"<sup>66</sup> anlamındaki ayet bunu açıklar mahiyettedir. Kur'an'a göre gerçek manada Allah'a iman, Allah'ı tek kabul edip her açıdan ortakları olduğunu reddetmekten ibarettir. Bu bağlamda hem Allah'a inanmak hem de şirk koşmak tutarlı bir hareket değildir. Kur'an'ın açıklamaları iman ile şirkin asla bir arada bulunamayacak iki zıt olgu olduğunu ortaya koymaktadır. İman, tek Allah (tevhid) merkezli olunca O'na ortak yakıştıran ve ortaklık tesis eden her türlü sistem için başında Kur'an tarafından onaylanmaktadır. Kur'an iman konusunu o kadar net ve detaylı bir biçimde ortaya koymuştur ki onun değer yargısının dışına çıkan şirk, imanı geçersiz kılan bir unsur olarak vurgulanmıştır.

#### 4. İMAN - İHLÂS

İman konusunun en önemli noktasını ihlâs ile birlikteliği oluşturmaktadır. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi ayetler şirkin karışmadığı ve tam itaat eksenine dayalı bir imanı tasvip etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ihlâs kavramı bizatihi geçmemekle beraber çeşitli türevleri yer almaktadır.<sup>67</sup> Kur'an'da bu tabir "halasa", "ahlasa", "istahlasa", "hâlis", "muhlis" ve "muhlas" formlarında görülmektedir. Kur'an'da zikredilen ayetlere ve iman ile olan bağlantısına geçmeden önce ihlâsın anlamını ortaya

<sup>63</sup> Lokman 31/13 وَإِذْ قَالَ لُقْمُنُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

<sup>64</sup> Müslim, *es-Sahîh*, "İman" 197.

<sup>65</sup> Yusuf 12/106 وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ

<sup>66</sup> el-Ankebût 29/61 وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ

<sup>67</sup> Bkz. Muhammed Fuad Abdulbaki, *Mu'cemü'l Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 238.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

koymak isabetli olacaktır. İhlâs ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Bunlardan biri de Cürcânî'ye aittir. O ihlâsın sözlükte, itaat ile ilgili olarak riya-yı terk etmek, terim olarak ise kalbin saflığını ve hakikatini bozan her türlü şüpheden arındırmak olduğunu belirtir. Ona göre ihlâs eylemlerde de Allah'tan başka kimsenin şahitliğini istememek manasını taşımaktadır.<sup>68</sup> Başka bir tarife göre ihlâs, tevhidi Allah'a hâlis kılmak demektir.<sup>69</sup> İsfehânî ise ihlâsın hakikatinin Allah'tan başka her şeyden beri olmak olduğunu belirtmektedir.<sup>70</sup> Ayrıca ihlâs; "bir şeyi, kendisine karışmış ve bulaşmış olan şeylerden arındırmak, ayırtırmak ve kurtarmak"<sup>71</sup> şeklinde de ifade edilmiştir. Tüm bu tanımlar ihlâsın, kişinin niyet ve eylemlerinin sadece Allah için olduğu noktasında birleşmektedir. Kısacası ihlâs kişinin Allah rızasını niyetinin merkezine yerleştirdiği içsel boyutunu dile getiren bir kavramdır. Aynı zamanda bu içsel boyut her tür düşünceyi ve buna bağlı olarak gerçekleştirilen her tür eylemi de içine almakta hatta içine almakla kalmayıp onun içini doldurmaktadır.

İhlâs kavramı ile ilgili olarak Kuran'ın bazı ayetlerinde "*muhlisîne lehü'd-din*"<sup>72</sup> ifadesi geçmektedir. "*Muhlisîn*" kelimesi ihlâslı kişiler manasına gelmektedir. Daha net bir biçimde ifade edersek mümin ihlâs özelliğine sahip olan kişidir. İhlâs ile imanın kesiştiği en önemli nokta ise her ikisinin de kalpte ortaya çıkmasıdır Hz. Peygamber de: "*Benim şefaetim ihlâs ile lailahe illallah diyenleredir. Çünkü muhlis olanın kalbi dilini, dili kalbini doğrular.*"<sup>73</sup> buyurarak bir yandan ihlâs ile imanın birleştiği noktayı açıklamakta diğer yandan ise ihlâs ile kalp arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Zaten her ikisinin birbirine bağlantılı oluşunun sebebi de budur. Kalp hem imana hem de ihlâsa barınak olmaktadır. Kalpte buluşan iman ve ihlâs, anlamları itibariyle düşünüldüğünde birbirine zıt değil birbirini kucaklayan iki özel duyguyu temsil etmektedir. Bu yüzden iman içeri-

<sup>68</sup> Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, s. 12.

<sup>69</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, I, 433.

<sup>70</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 155.

<sup>71</sup> Yunus Ekin, "İhlas Kavramının Semantik Analizi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, c. III, sy. 9, s.147.

<sup>72</sup> el-A'raf 7/29; ez-Zümer 39/2, 11.

<sup>73</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 307.



sinde küfür, nifak ve zulüm gibi hiç bir zararlı unsur barındırmamalıdır.<sup>74</sup> Ancak böyle bir durumda ihlastan söz etmek mümkün olur.

Konuyla ilgili "(Ey Muhammed!) Şüphesiz biz o Kitabı sana hak olarak indirdik. Öyle ise sen de dini Allah'a has kılarak O'na kulluk et."<sup>75</sup> mealindeki ayette de dinin Allah'a has kılındığı bir kulluk emredilmektedir. Bu noktada dinin Allah'a has kılınması ile kastedilen katışıksız duru bir İslam inancına sahip olarak Allah'a iman etmektir. Çünkü din, öncelikle doğru bir inanç temelinde şekillenir. Doğru inanç ile kastedilen Allah katında geçerli olduğu beyan edilen İslam inancıdır.<sup>76</sup> Bu bağlamda dinin Allah'a has kılınması, ibadet ve eylemlerin yerli yerince ve sadece Allah için yapılmasını yani İslam'ın hakkı ile yaşanmasını içermektedir. "Dini Allah'a has kılma" tabiri ile Kur'an'ın öngördüğü din ve bu dindeki kulluk ifade edilmektedir. Aslında burada kulluk ifadesinin yer almasının sebebi de kanaatimizce bünyesinde ihlası barındıran bir imanın davranışlara yansıtılması gerektiğinin göstergesidir. İmanın mahalli kalptir ancak kalbin içine hapsedilmiş ve eyleme dönüşmemiş olan bir iman nasıl kulluğa dönüşecektir? Kur'an imanının sadece kalpte olup biten, kalple sınırlı bir ifade şekli olmayıp tam tersine kalpten güç alan ve dışa dönük bir yüzü olduğuna işaret etmektedir. Zira davranışlar kişinin zihninin, düşüncelelerinin<sup>77</sup>, duygu ve inançlarının dışa vurumudur. Böylece iman bireye, inancı doğrultusunda eyleme teşvik eden potansiyel bir enerji kazandırmaktadır. Yukarıda geçen ayete göre kişi iman doğrultusunda emin ve kararlı bir şekilde hareket etme gücünü kendinde hissetmelidir. Peygamberlerin tevhid mücadelesinde bu potansiyel enerji son derece açık bir şekilde gün yüzüne çıkmıştır. Ayrıca imanları uğruna öldürülen peygamberlerin ve müminlerin varlığı da imanın eyleme yansıdığına bir işaretidir.

Sözü edilen husus aynı surede bir kez daha ele alınarak, "De ki: "Şüphesiz bana, dini Allah'a has kılarak O'na ibadet etmem emredildi."<sup>78</sup> denilmektedir. Burada yine hayata yön veren ve şekillendiren imanın, kul-

<sup>74</sup> Tefvik Yücedoğru, "Kur'an'da İman Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. XV, sy. 2, s. 80-86.

<sup>75</sup> ez-Zümer 39/2 *إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ*

<sup>76</sup> Âl-i İmran 3/19 "Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır." *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ*

<sup>77</sup> Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 144.

<sup>78</sup> ez-Zümer 39/11 *قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ*

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

luk olarak ortaya konulmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Aynı zamanda bu kulluğa Allah rızasından başka bir şeyin karışmaması gerçeğine dikkat çekilmektedir. Bu ayette ihlâs ile ibadetin birlikte zikredilmesinin bir sebebi de şirkten ve riyakârlıktan uzak olmanın zorunluluğuna işaret edilmesidir.

Bir hadiste ise iman-ihlas ilişkisi şöyle ifade edilmiştir: "Ey insanlar! Biliniz ki (inanmış olan) kalpler üç şeyde hainlik yapmaz: Ameli sadece Allah için yapmak, buyruk sahiplerinin iyiliğini istemek, İnananların topluluğuna bağlı kalmak. Çünkü o müminlerin duası onları kuşattır."<sup>79</sup> Burada da 'amelin Allah için yapılması' ifadesi, ihlâsı açıklayıcı mahiyettedir. Hadiste Hz. Peygamber, iman ve ihlâs ikilisi arasındaki alakayı göstermektedir. Çünkü bireyi bir fiili yapmaya veya yapmamaya sevk eden faktörlerin başı Allah'ın emrine boyun eğip teslimiyet göstermesidir. Yani bu tutum herhangi bir çeşidi ile riya amaçlı olmamalıdır.<sup>80</sup> Dolayısıyla iman ve ihlâs her türlü şüphe ve riyakârlığı reddeden fakat birbirini tamamlayan bir inanç bütünlüğünü oluşturmaktadır. Başka bir ifade ile iman ve ihlâs bir bütünün iki tamamlayıcı parçasıdır.

## 5. İMANIN ARTMASI

Kur'an'ın iman konusunda dikkat çektiği bir başka nokta, "Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler"<sup>81</sup> ayetinde zikredilen müminlerin imanının artması hususudur. Konu sadece bu ayetle de sınırlı değildir. "Bir sure indirildiği zaman, münafıklar arasında 'bu sure, hanginizin imanını artırdı?' diyenler vardır. İşte o sure iman edenlerin imanını artırmıştır ve bunu birbirlerine müjdeliler."<sup>82</sup> İmanın artması meselesi kelim disiplininde

<sup>79</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b.Behram Dârimî, *es-Sünen*, Dımeşk: Matbaatü'l-İtidal, 1349, Mukaddime, 24; İbn Mace, *Sünen*, Mukaddime, 18.

<sup>80</sup> er-Râzi, *Mefâtiħul-Gayb*, XXVI, 209.

<sup>81</sup> el-Enfâl 8/2 *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ*

<sup>82</sup> et-Tevbe 9/124. *وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَنْشِرُونَ* ; Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/173 " Bir sure indirildiğinde onlara bazı kimseler, 'insanlar size karşı bir araya geldiler, onlardan korkun.' demişlerdi. Bu onların imanını artırmış; "Allah bize yeter, O, ne güzel vekildir." demişlerdi." *الَّذِينَ*

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

tartışılmakta ve tartışılmaya açık bir problem olarak değerlendirilmektedir. Bilindiği gibi mütekellimler bu konuda menfi veya müspet farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır.<sup>83</sup> Ancak bu konudaki açıklamalar ve tartışmaların sonucu olarak imanın artması ve eksilmesi probleminin iman-amel ilişkisi ile ilgili olduğu görülmektedir.<sup>84</sup> Fakat konumuz dışında olduğu için biz sözü edilen tartışmalara girmeye gerek görmüyoruz.

Ayetlerde belirtilen imanın artması ile kastedilen husus, Allah katından nazil olup da her okunan ayetin tasdik edilmesidir.<sup>85</sup> Aynı zamanda bu Müminlerin de bir özelliğidir. Mevdûdî'ye (ö. 1979) göre, insan Allah'ın ayetlerini her tasdik ettiğinde ve onlara her boyun eğdiğinde imanını artmakta ve güçlenmektedir. Bunun aksi durumda ise kişinin imanını azalmaya ve yok olmaya başlar.<sup>86</sup> İmanın artması gönlün inşirahı, kalbin itmi'nanı ve zihnin ferahlaması olarak açıklandığı gibi iman, artmayan ve eksilmeyen tek bir şey olarak kabul edenler amelin artmasını da imanın artması şeklinde değerlendirmişlerdir.<sup>87</sup> Mâtürîdî de imanda bir artış veya eksilme olmadığını ancak artma ile kastedilenin deliller yoluyla tasdikinin artması ve imanda sebatın devamlılığı olduğunu söyler.<sup>88</sup> Aynı zamanda o, iman durumunun her an yenilendiğini<sup>89</sup> ve inen farzların müminlerdeki tasdik ve sebatı arttırdığı görüşündedir.<sup>90</sup> Kanaatimize göre ayetlerde zikredilen imanın artması kişinin imanının güçlenmesine ve inanılan unsurların doğruluğuna dair itminanın keskinleşmesine<sup>91</sup>

قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ  
" mealindeki ayetler de aynı gerçeği dile getirmektedir.

<sup>83</sup> Ebu Hanife'ye göre iman artmaz ve eksilmez iken Şafii'ye göre ise artar ve eksilir. Bkz. en-Nesefi, *Bahrü'l-Kelam*, s. 156.

<sup>84</sup> Bkz. İsmail Yörük, "Sistemik Kalam Problemi Olarak İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi", *Diyanet İlimi Dergi*, İstanbul, 1993, c. 29, sy.2, s. 50.

<sup>85</sup> er-Râzî, *Mefâtiḥul-Gayb*, XV, 96.

<sup>86</sup> Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tefhîmül-Kur'an*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, II, 141.

<sup>87</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr el-Câmi Beyne Fenni'r-Rivaye ve'd-Diraye fi İlmi't-Tefsîr*, 1994, II, 410-411.

<sup>88</sup> Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, II, 533.

<sup>89</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, V, 154.

<sup>90</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, V, 514.

<sup>91</sup> el-Fetih 48/4 هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ الْيَقِينِ O, mü'minlerin imanlarını artırmaları için kalplerine sükûnet indirdir; el-Bakara 2/260

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

işaret etmektedir. Burada da devreye kalp girmektedir. İman kalbi derinden etkilemekte bunun sonucunda iman pozitif bir nitelik kazanmaktadır. Böyle bir duygusal durum bireyin kalbinde huzur meydana getirmesinin yanı sıra imanın zayıflamasına da engel olmaktadır. Zira eğer bir şekilde imanın artışı söz konusu ise bunun zıddı olan eksilme ve buna bağlı olarak imanın zayıflaması da mümkündür. Aynı zamanda imanın ileriye (artması) ve geriye (azalması) doğru hareket eden, gelişen ve değişen bir özellik taşıdığı sonucu da ortaya çıkmaktadır. Böylece iman daima canlı ve güçlü tutulması gereken bir değer olarak karşımızda durmaktadır. Neticede kişi bu değeri güçlü tuttuğu ölçüde imanını da pekiştirecektir.

## 6. İMAN - RUH /PSİKOLOJİ

Bilindiği gibi bireyi bir harekete sevk eden kuvvet ve faktörlere motiv denmektedir.<sup>92</sup> İman da insanı bir takım davranışlara yönlendiren kısacası onu motive eden bir faktördür. Ayetlerin gündeme getirdiği hususlar da bize imanın iki boyutlu bir kuvvet olduğunu hissettirmektedir. İman, eylemlere yansıyan davranışsal ve ruha yansıyan psikolojik boyut olmak üzere iki yönlü bir özellik sergilemektedir. İmanın psikolojik yönü, şahsiyette tutarlılık ifadesi şeklinde değerlendirilebilir.<sup>93</sup> Aslında imanın sözü edilen her iki boyutu da insana doğrudan katkı sağlayan bir nitelik taşımaktadır. Daha net bir ifade ile söylemek gerekirse iman, insana olumlu manada kişilik kazandıran ve onu ruhi/psikolojik yönden geliştiren pozitif bir eylemdir. Ancak bu sonuç iman edilmesi gereken doğruya inanılırsa ortaya çıkacaktır. Fakat Allah'tan başkasına ve batıl olana inanç söz konusu ise-ki bu insanların batıl inançlarından tutun da her türlü dünyevi kaygı olabilir- o takdirde birey iman ettiği batıla doğru olumsuz ve negatif bir yönelme gerçekleştirecektir.

İman insanı psikolojik açıdan geliştiren bir özelliği de sahiptir. *"İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Gerçek iyilik Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve elçilere inananların; mala karşı sevgile-*

---

قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُوا قَالِ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي (Allah ona) "İnanmıyor musun?" demişti. (İbrahim de); "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti.

<sup>92</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1994, s. 201.

<sup>93</sup> İrfan Başkurt, "İman, Dayandığı Temel İlkeler ve Eğitim", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2001, sy. 8, s. 183-202.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

rine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, isteyene ve kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, sözleşme yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin, zorda, hastalıkta ve savaşın sıkıntılı zamanlarında (dirençli olup) sabır gösterenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, dosdoğru olanların ta kendileridir. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir."<sup>94</sup> ifadesi imanın insanı psikolojik açıdan değerlendiren yönlerine işaret etmektedir. Ayetteki sıralamaya bakıldığında önce iman zikredilmiş ardından sözü edilen iman sahiplerinden yapmaları beklenen/istenen fiiller sayılmıştır. Bunlar infak, namaz, zekât, ahde vefa ve sabır şeklinde dile getirilmektedir. Burada psikolojik açıdan en önemli kavram sabır olmaktadır. Ayrıca infak, namaz, zekât gibi imanın gereklerini yerine getirmek de bireyi tutarlı, kararlı ve istikrarlı bir karaktere yükseltip olgunlaştırmaktadır. Bu yönüyle iman, sahibine hem istikamet gösteren hem de yeri geldiğinde törpüleyen bir güç olmaktadır. Bu yüzden imanı insanın korumak mecburiyetinde olduğu bir üst değer olarak kabul etmek<sup>95</sup> mümkün görünmektedir.

İmandaki tercihlere dair bir örneğin verildiği Nisâ suresinde; "Şüphesiz, Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler, Allah'a inanıp peygamberlerine inanmayarak ayırım yapmak isteyenler, "(Elçilerin) bazısına inanırız, bazısına inanmayız" diyerek bu ikisinin (iman ile inkâr) arasında bir yol tutmak isteyenler; işte onlar hakikaten kâfirlerdir. Biz (o) kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırladık. Allah'a ve elçilerine inananlara, onlardan hiçbirini diğerlerinden ayırmayan kimselere gelince, işte onlara Allah ödülleri verecektir."<sup>96</sup> buyrulurken hem keyfi inanç ve tutumların hem de Kur'an'ın onayladığı inanç ve tutumların sonuçları bildirilmektedir. Bir inanç esasını kabul edip diğerini kabul etmemek gibi bir anlayışta imanın varlığından söz edilemez. Konuyu son

<sup>94</sup> el-Bakara 2/177 لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

<sup>95</sup> Yücedoğru, "Kur'an'da İman Kavramı", s. 77-89, s. 85-86.

<sup>96</sup> en- Nisâ 4/150-152 إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ

derce net olarak açıklayan ayetlerden bir diğeri de "İman edenler ancak, Allah'a ve Peygamberine inanan, sonra Őüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İŞte onlar doğru kimselerin ta kendileridir."<sup>97</sup> ifadesidir. Buna göre iman kapsadığı tüm esaslarıyla bir bütündür ve Kur'an nasıl bir iman öngörüyorsa geçerli ve makbul iman odur. Kaldı ki Kur'an imanı tüm boyutlarıyla ve her hangi bir Őüpheye yer vermeyecek tarzda açıklamıştır.

### SONUÇ

Kur'an bireyin hayatındaki en önemli tercihin iman olduğunu öğretmektedir. Aslına bakılırsa Kur'an'da iman kavramına değinilmeyen ya da bir Şekilde onunla iliŐkilendirilmeyen konu yok gibidir. Zira iman sekiz yüz küsur ayet ile başlı başına Kur'an'ın büyük bölümünü oluşturmaktadır. Ayrıca birçok Kur'an pasajında ya doğrudan ya da dolaylı olarak iman ile bağlantı kurulmaktadır. Bu husus bize imanın Kur'an'da merkez konu olarak değerlendirildiğini diğer başlıkların ise daima söz edilen iman ana mevzusu ile bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle Kur'an, imanı temel almakta diğer bütün meselelere bu merkezden yaklaŐmaktadır. Kur'an penceresinden bakıldığında bireye değer kazandıran ya da kaybettiren imanın varlığı ya da yokluğu olduğu gibi var olan imanın mahiyeti de ayrıca önemlidir.

Çalışmamız imanın Kur'an açısından ne olduğu ve nasıl olması gerektiğine dair verileri ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın gayet açık bir Şekilde anlattığı ve dikkat çektiği iman konusunu sözü edilen perspektif doğrultusunda muhataplarına sunduğu ortadır. Kur'an öncelikle, hitap ettiği kitleye, iman ve imana dair net bilgiler vermekte ardından iman konusunda bazı önemli ayrıntılara vurgu yapmaktadır. Burada Kur'an'ın amacı salt bilgi vermek değildir. Bu nedenle Kur'an bizzat insan, kalp, ihlas gibi çeşitli konularla bağlantılı olarak imanı ele almış ve bir nevi olması gereken ile olmaması gerekenin ne olduğunu detaylı olarak muhataplarına aktarmıŐtır. Başka bir deyişle insanın hayatında, iman ve imanın gerektirdiği hususları göstermek ve bunu bizzat imanın yaŐamında gözlemlemek Kur'an'ın hedefi ve muhataplarından beklentisi-

<sup>97</sup> el-Hucurt 49/15 *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِمْ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ*

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

dir. Kur'an bu vesileyle kişiye neye, niçin ve nasıl iman edeceğini, neyi ve kim için yapması gerektiğini hatırlatmaktadır. "De ki: Benim namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm âlemlerin Rabbi olan Allah içindir."<sup>98</sup> anlamındaki ayet bu soruya verilen öz bir cevap olarak karşımızda durmaktadır.

Kur'an'ın ifadelerinden anlaşılan bir başka sonuç ise imanın pasif, varlığı ile yokluğu anlaşılmayacak bir olgu olmadığıdır. Kur'an, imanı son derece dinamik ve aktif bir esas olarak belirlemiştir. Kur'an kişinin kalbi ile baş başa kaldığı, yaşamın dışında ve hayatını yönlendirici olmayan bir imandan bahsetmez. Aksine Kur'an'ın çizdiği iman portresi insan hayatının tam da merkezinde konumlanmış, her şart ve ortamda kendini hissettiren bir şekillendiricidir. Kur'an iman konusunda arz ettiği bilginin kalpte tasdike, dilde söyleme, bedende ise eyleme dönüşmesini istemektedir.

#### KAYNAKÇA

- Abdü'l-Baki, Muhammed Fuad, *Mu'cemü'l Müfheres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Alper,Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet Yayınları
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Ankara: Atay ve Atay, 3. baskı, 2009
- Ateş, Süleyman, "İhlâs", TDV *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, c. XXI, s. 235-237.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1994.
- Başkurt, İrfan, "İman, Dayandığı Temel İlkeler ve Eğitim", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2001, sy. 8, s. 183-202.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b.İbrahim, *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslami, 1979.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut, 1990, I-VI.
- el-Cürçânî, Ali b. Muhammed Şerif, *Kitabü't-Ta'rifât*, Beyrut, 1985.
- ed-Dârimî Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b.Behram, *es-Sünen*, Dimeşk: Matbaatü'l-İtidal, 1349.
- Ebü Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fihü'l-Ebsat*, (nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz), İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul, 1981.
- Ekin Yunus, "İhlas Kavramının Semantik Analizi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, c. III, sy. 9, s. 147-160.
- Esen Muammer, "Kur'an'da Akıl - İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 52, sy. 2, Ankara, 2011, s. 85-96.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, I-VIII.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1969, I-VI.

<sup>98</sup> قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. En'âm 6/162

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1996, I- IV.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b.Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952, I-II.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadar, 1300, I-XV.
- el-İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2010.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, İstanbul: Yaluzkurt Yay. 1. baskı, 1997.
- Kutub Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, Kahire: Dâru's-Şurûk, 32. Baskı, 2003.
- el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, I- X.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmül- Kur'an*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, I-VII.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *es-Sahîh*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, I- IX.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, I-II.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed (ö. 508), *Bahrü'l-Kelam*, Mektebetü Daru'l-Fünûn, 2.baskı, 2000.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsîratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, (tah. Atay Hüseyin- Düzgün, Şaban Ali), Ankara, 2003.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihul-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-XXIII.
- es-Suyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b.Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el- Câmi Beyne Fenni'r-Rivâye ve'd- Dirâye fi İlmi't-Tefsîr*, 1994, I- IV.
- Tatlı Bekir, "Ehl-i Sünnet'in Kadere İman Konusuna Temel Yaptığı Belli Başlı Rivayetler ve "Kader Hadisi"/"Cibril Hadisi", *Dini Araştırmalar*, 2006, c. 8, sy. 24, s. 273-291.
- Topaloğlu, Bekir, "İslam" (İnanç Esasları), *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, c. XXIII, s. 5-10.
- Uludağ, Süleyman, "Kalb", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, c. 24, s. 229-232.
- Uludağ, Süleyman, "Amel", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, c. 3, s. 13-16.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, c. XXIV, s. 58-63.
- Yörük, İsmail, "Sistemik Kelam Problemi Olarak İmanın Artması Ve Eksilmesi Meselesi", *Diyanet İlimi Dergi*, İstanbul, 1993, c. 29, sy. 2, s. 49-58.
- Yücedoğru, Tevfik, "Kur'an'da İman Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. XV, sy. 2, s. 77-89.
- ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.



*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),*

XIX, 2 (15 Aralık 2015), ss. 29 - 47

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),*

XIX, 2 (December 15, 2015), pp. 29 - 47

Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.48981>

Geliş Tarihi / Received Date: 12.07.2015

Kabul Tarihi / Accepted Date: 17.11.2015

## XVIII. YÜZYILDA KUZEY IRAK'TA TASAVVUFÎ FAALİYET YÜRÜTEN KÂDİRÎ ŞEYHLERİ

Abdulcebbar KAVAK \*

**Öz:** Kuzey Irak, tasavvufun kurumsallaştığı dönemden bugüne yoğun tasavvufî hareketliliğe sahne olmuştur. Bu bölgede, Kâdiriyye başta olmak üzere Kübreviyye, Sühreverdiyye, Nakşbendiyye, Halvetiyye, Mevleviyye ve Bektâşiyye gibi tarikatlar faaliyette bulunmuşlardır. XVIII. Asra gelindiğinde Kuzey Irak'ta tekke faaliyetleri en yaygın tarikatın Kâdiriyye olduğu görülür. Bu asırda en çok tanınan Kâdirî şeyhleri içinde Şeyh Muhammed en-Nûdehî (ö. 1126/1714), Şeyh İsmail el-Vulyânî (ö. 1158/1745), Şeyh Hasan Gelezerdî (ö. 1175/1762), Şeyh Derviş Mustafa el-Bilbâsî (ö. 1172/1758), Şeyh Osman b. Yûsuf el-Kâdirî, Şeyh Tâhâ b. Yahya el-Kürdî (ö. 1205/1790), Şeyh Mahmud Zengenî (ö. 1215/1800), Şeyh Ebûbekir b. Hıdır el-Âlûsî, ve Şeyh Ma'rûf el-Berzencî (ö. 1254/1839) yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kuzey Irak, XVIII. Yüzyıl, Kâdirî Şeyhleri, Şeyh İsmail el-Vulyânî, Şeyh Tâhâ b. Yahya el-Kürdî.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (a.c.kavak@hotmail.com).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca **intihal tespiti**nde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

### Qadiri Sheikhs Who Carried Out Mystical Activities in Northern Iraq in The 18th Century

**Abstract:** Northern Iraq has witnessed intensive sufistic activities since sufism began to institutionalize. In this region, the sects; Kubraviyya, Suhrawardiyya, Naqshbandiyya, Khalwatiyya, Mawlaviiyya, Baktashiyya and primarily Qadiriyya carried out activities. When considering the 18th century, it is seen that Qadiriyya is the most common sect that had the most prevailing activities in Iraq. Among the most remarkable Qadiri Sheikhs are; Muhammad an-Nûdahi (d. 1126/1714), Sheikh Ismail al-Vulyani (d. 1158/1745), Sheikh Hasan al-Galazardi (d. 1175/1762), Sheikh Dervish Mustafa al-Bilbasi (d. 1172/1758), Sheikh Osman b. Yusuf al-Qadiri, Sheikh Taha b. Yahya al-Kurdi (d. 1205/1790), Sheikh Mahmud Zengeni (d. 1215/1800), Sheikh Abu Bakr b. Hıdır al-Alusi and Sheikh Ma'ruf al-Barzanji (d. 1254/1839).

**Keywords:** Northern Iraq, 18th century, Qadiri Sheikhs, Sheikh İsmail al-Vulyani, Sheikh Taha b. Yahya al-Kurdi.

### GİRİŞ

Kuzey Irak, Osmanlı döneminde daha çok Musul vilayet merkezi ile ona bağlı Şehrezûr ve Süleymaniye sancaklarından oluşan bölge için kullanılmıştır.<sup>1</sup> İslam ordularının hicri ilk çeyrek asır içinde fethettikleri bu bölgede<sup>2</sup> açılan cami ve medreseler sayesinde halk İslamı kısa sürede öğrenmiş ve içselleştirmiştir. İslam dünyasında gelişen dinî ve tasavvufî düşünce ve hareketlerin çok geçmeden bu bölgede yankı bulduğu bilinmektedir. Bu nedenle Kuzey Irak tasavvufun kurumsallaştığı dönemden bugüne yoğun tasavvufî hareketliliğe sahne olmuştur. Bu bölgede, Kâdiriyye başta olmak üzere Adeviyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Nakşbendiyye, Halvetiyye, Mevleviyye ve Bektâşiyye gibi tarikatlar faaliyette bulunmuşlardır.

Bağdat'ta Abdülkâdir Geylânî (ö. 562/1167)'nin tasavvufî sohbetleriyle tanınmaya başladığı ve Kâdirîliğin temellerinin atıldığı dönemde, Musul'un kuzeyinde Laleş denen bölgede bir zaviye açan Adî b. Müsâfir

<sup>1</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l- a'lâm*, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1316, VI, 4484.

<sup>2</sup> Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Câfer b. Vehb b. Vâdîh el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut: Dâru Sadır, 1992, II, 150; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, Mısır: Dâru'l-me'ârif, ts, s. 347.

(ö. 557/1162) yarım asırdan fazla Sünnî tasavvuf geleneğini sürdüren Adeviyye tarikatının altyapısını hazırlamıştır. Miladi XII. Asra denk gelen bu süreçte Kuzey Irak bölgesinde Abdülkâdir Geylânî halk arasında tanınmakla beraber, henüz tarikatı çok yaygınlaşmamıştır. Kâdirîliğin bu bölgede XIII. asrın başlarından itibaren etkili olmaya başladığı ve Moğolların Bağdat'ı istilasından sonra yaygınlaştığı söylenebilir.

Abdülkâdir Geylânî'nin oğullarından Seyyid Abdülaziz (ö. 602/1206)'in 580/1185'li yıllarda Musul'un Sincar bölgesine yerleşmesiyle<sup>3</sup> başlayan faaliyetleri, Kâdirîliğin erken dönemde Musul ve çevresinde yayılmasını sağlamıştır. Aynı bölgede Kürtler arasında saygın bir yer edinen ve Behdînân beylerinin de şeyhleri olduğu belirtilen Zivkî şeyhlerinin, Kâdirîliği temsil ettikleri ve tarikat silsilelerinin Seyyid Abdülaziz yoluyla Abdülkâdir Geylânî'ye dayandığı bilinmektedir.<sup>4</sup>

Kuzey Irak, Bağdat'ta ortaya çıkan Kâdirîliğin ilk tesir ettiği bölgelerden biri olmakla beraber, bölgede farklı ailelerle temsil edilen başka tarikatların da varlığı bilinmektedir. XVII. asra kadar Kuzey Irak'ta faaliyetleri devam eden ve Berzençî ailesinin temsil ettiği Kübreviyye tarikatının Hemedâniyye ve Nurbahşiyye kolları ile aynı aileden Baba Resul Berzençî (ö. 1052/1640)'nin Mısır'dan el alarak Şehrezûr bölgesine getirdiği Halvetiyye tarikatının Aleviyye kolu,<sup>5</sup> XVIII. Asrın başlarından itibaren zayıflamaya başlamıştır. Yine Kuzey Irak'ın İmâdiye bölgesinde Ahlatî ailesinden Şeyh Şemsüddin el-Ahlatî (ö. 1085/1674) ile başlayan ve iki asır etkili olan Sühreverdiyye ve Halvetiyye tarikatları,<sup>6</sup> XVIII. Asrın sonlarına gelindiğinde artık eski tesirini devam ettirememiştir. Böylece Şehrezûr

<sup>3</sup> et-Tâdefî, Muhammed b. Yahyâ, *Kalâidü'l-cevâhir fi menâkibi Abdilkadir*, Mısır: Matbaatu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî, 1956, s. 43.

<sup>4</sup> eş-Şeceretü'z-Zivkiyye, Yazma nüsha, 34 varak. Bu yazma nüshanın bir örneğini bize gönderen Duhoklu araştırmacı yazar Tahsin İbrahim Dûskî'ye teşekkür ederiz. Behdînân beylerinden Sultan Hüseyin Velî'nin şeyhi olan ve yüz yirmi yıl ömür süren Pîr Mahmud b. Hıdır ez-Zivkî (ö. 1020/1611) Zivkan Kâdirî şeyhleri arasında en çok tanınanlardan biridir. Bk. İmad Abdüsselam Raûf, *el-Mu'cemu't-târihî li İmâreti Behdînân*, Erbil: Matbaatu'l-Hâc Haşim, 2011, s. 97-98.

<sup>5</sup> Abdülkerim Müderris, *'Ulemâunâ fi hidmeti'l-İlmi ve'd-dîn*, haz. Muhammed Ali Karadağî, Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983, s. 422; Komisyon, *el-A'mâlu'l-kâmile li'ş-şeyh Maruf el-Berzençî el-Kürdî*, thk., Baba Ali b. Şeyh Ömer Karadâğî, Mahmûd Ahmed Muhammed, Muhammed Ömer Karadâğî, Bağdat: Matbaatu'l-Âni, 1984, I, 18; Muhammed Rauf Tavakkulî, *Târîh-i Tasavvuf der Kurdistan*, Tahran: İntişârât-ı Tavakkulî, 1381, s. 155.

<sup>6</sup> Raûf, *el-Mu'cemu't-târihî li İmâreti Behdînân*, s. 103.

bölgesinde Berzencî ailesinin temsil ettiği Kübreviyye ve Halvetiyye tarikatları ile İmâdiye bölgesinde Birîfkanî ailesinin temsil ettiği Sühreverdiyye ve Halvetiyye tarikatları yerlerini Kâdirî tarikatına bırakmışlardır. Kâdiri tarikatı bu asırda diğer tarikatlar karşısında etkin ve faaliyetleri en yaygın tarikat olarak öne çıkmıştır.

XVIII. asırda daha önce Kübreviyye/Hemedâniyye, Nurbahşiyye, Sühreverdiyye ve Halvetiyye tarikatlarının faaliyetlerine sahne olan, Süleymaniye, Erbil, Kerkük, Köysancak, Karadağ ve Musul, bu defa Kâdiriyye tarikatına ev sahipliği yapmaya başlamıştır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Kâdirî tarikatını temsil eden ailelerin Kuzey Irak'ın tasavvufî, toplumsal ve hatta siyasî hayatında nüfuzları artmıştır. Kâdirî şeyhleri bu dönemde hem yerel Kürt beylerinin hem de Osmanlı devlet ricalinin dikkat ve ilgilerini çekmeye başlamışlardır. Özellikle Baban beylerinin yönetimine verilen Süleymaniye ve çevresi ile İmâdiye beylerinin yönettiği Musul'un kuzeyini oluşturan bölgede yaşayan mutasavvıfların faaliyetleri, sahip oldukları toplumsal nüfuz ve saygınlık sebebiyle önem arz etmiş ve ilgili mercilerce yakından takip edilmişlerdir. Bu asırda en çok tanınan Kâdirî şeyhleri içinde Şeyh Muhammed en-Nûdehî (ö. 1126/1714), Şeyh İsmail el-Vulyânî (ö. 1158/1745), Şeyh Hasan Gelezerdî (ö. 1175/1762), Şeyh Derviş Mustafa el-Bilbâsî (ö. 1172/1758), Şeyh Tâhâ b. Yahya el-Kürdî (ö. 1205/1790), Şeyh Mahmud Zengenî (ö. 1215/1800), Şeyh Mahmud b. Abdilcelil el-Mavsilî (ö. 1253/1837) ve Şeyh Ma'rûf el-Berzencî (ö. 1254/1839) yer almaktadır.<sup>7</sup>

Kuzey Irak'ta toplumsal alanda etkin Kâdiriyye tarikatı mensubu ailelerin başında Berzencîler yer alır. Bu ailenin yüzyıllardır ilim ve tasavvuf alanlarında edindiği yüksek konumunu toplumsal ve siyasî alandaki nüfuzları takip etmiştir. Berzencî ailesinden Şeyh Mahmud Hafid el-Berzencî (ö. 1376/1956)'nin Süleymaniye'de hükümet kurarak kendisini Kürdistan kralı ilan etmesi,<sup>8</sup> ailenin elde ettiği nüfuzun anlaşılması için önemli

<sup>7</sup> Müderris, *Ulemâunâ*, s. 95-96, 159-163, 163-164, 497-498, 555-558, 572-587; Tavakkulî, *Târîh-i Tasavvuf der Kürdistan*, s. 158-168.

<sup>8</sup> Martin Van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Komisyon, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 52; Refik Hilmi, *Anılar Şeyh Mahmud Berzencî Hareketi*, çev. M. Kalman, İstanbul: Ceylan Matbaacılık, 1995, s. 20-25; Abdurrahman İdris Salih el-Beyâtî, *eş-Şeyh Mahmûd el-Hafîd (el-Berzencî)*, London: Dâru'l-Hikme, 2005, s. 110-132.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

bir göstergedir. Yine Kerkük ve çevresinde Talabânîlerin XVIII. Asrın sonlarında başlayan ve XIX. Asırda daha da belirginleşen nüfuzları, bazı aile fertlerini bölgedeki toplumsal dinî ve siyasî hadiselerde önemli lider şahsiyetler haline getirmiştir. Kâdiriyye tarîkatında bir şube oluşturacak kadar etkin olan Kerküklü Abdurrahman Halis Talabânî (ö.1275/1858) ile sadece Kuzey Irak değil genel olarak Irak'ın siyasî tarihinde önemli yer edinen Celal Talabânî bu şahsiyetlerden ilk akla gelenlerdir.

#### A. XVIII. ASIRDA KUZEY IRAK'TA KÂDIRİLİĞİN YAYILDIĞI MERKEZLER

Bağdat'ta saygın bir konuma ve yaygın bir toplumsal desteğe sahip olan Kâdirîlik, Kuzey Irak'ta ilkin Musul ve çevresinde yayılmaya başlamıştır. Sonraki dönemlerde de Musul, Kâdirî şeyhleri açısından önemini yitirmeden devam ettirmiştir. Moğolların Bağdat'ı istilasının ardından göç etmek zorunda kalan Kâdirî mensuplarından Anadolu'ya yönelenlerin yol güzergâhında bulunan Musul, XIII. asırdan itibaren Kâdirîliğin varlığını sürdürdüğü önemli merkezlerden biri olmuştur.

Abdülkâdir Geylânî'nin oğlu Seyyid Abdülaziz'in Sincar'ın Cibal köyünde başlattığı tasavvufî faaliyetler, aile efradı tarafından genişletilerek devam ettirilmiştir. Şeyh Abdülaziz'in torunlarının irşad faaliyetleriyle tanınan Zivkan köyü Musul'un kuzeyinde Kâdiriyye tarîkatının önemli merkezlerinden biri olmuştur. Burası İmâdiye bölgesinin kuzeyinde yer alan Kâre sıradağlarının eteğinde bulunan bir köydür. Kâdirî kimliğiyle tanınan ve tarîkat silsileleri Seyyid Abdülaziz'e dayanan Zivkî şeyhlerinin, Miladi XIV. Asırda kurulan Behdînan hanedanına mensup oldukları belirtilir.<sup>9</sup> Zivkîlerin Behdînan hanedanına mensubiyetleri, Behdînan bölgesinde açtıkları tekkelerle<sup>10</sup> Kâdirîliği daha rahat yaymalarına yardımcı olmuştur.

Musul'un merkez sancağında ise Kâdiriyye tarîkatının oldukça etkin olduğu söylenebilir. Şeyh Abdülaziz'in torunlarından Şeyh Ebûbekir el-Kâdirî'den el alan Şeyh Osman b. Yûsuf el-Kâdirî'nin XVIII. asrın ilk çeyreğinde Musul'daki en aktif Kâdirî şeyhlerinden biri olduğu belirtilir. Seyahati sırasında Musul'u ziyaret eden Şamlı Şeyh Mustafa es-Sâdikî el-

<sup>9</sup> Raûf, *el-Mu'cemu't-tarihî li İmâreti Behdînân*, s. 304.

<sup>10</sup> Raûf, *el-Mu'cemu't-tarihî li İmâreti Behdînân*, s. 179.

Halvetî, Şeyh Osman el-Kâdirî'nin postnişin olduğu tekkenin şehrin en aktif Kâdirî tekkelerinden biri olduğunu ve çok sayıda insanın bu tekkenin imkânlarından istifade ettiğini vurgulamaktadır.<sup>11</sup> Şeyh Osman b. Yûsuf el-Kâdirî, Şeyh Cercîs el-Erbîlî (ö. 1206/1791), Şeyh Fethullah Mavsilî, Şeyh Abdülcelil el-Mavsilî ve Şeyh Ebûbekir b. Hıdır el-Âlûsî gibi o dönem tanınmış çok sayıda Kâdirî şeyhinin faaliyetleri, Musul merkezde tarîkatın etkinliğini arttırmıştır. Bu şahsiyetlerden Şeyh Ebûbekir b. Hıdır el-Âlûsî, yukarıda adı geçen Şeyh Osman b. Yûsuf el-Kâdirî'nin talebesi ve halifesidir.<sup>12</sup>

Kâdiriyye tarîkatının Kuzey Irak'ta ilk yayıldığı Musul bölgesini daha sonraki süreçte Şehrezûr bölgesi takip etmiştir. XVII. asırdan itibaren Bağdat'la iletişimi arttıran ve oradaki Kâdirî şeyhlerinden tarîkat icâzeti alan Berzencî ailesinin bazı fertleri, tarîkatın Şehrezûr bölgesinde yayılmasına öncülük etmişlerdir. Berzencî ailesinden Şeyh Muhammed en-Nûdehî ve Şeyh Marûf el-Berzencî başta olmak üzere çok sayıda Kâdirî şeyhinin gayretleriyle tarîkat Süleymaniye bölgesinde yayılmış ve çok sayıda tekke ve zaviye açılmıştır. Öyle ki Süleymaniye bölgesi Kâdirîliğin en güçlü merkezlerinden biri haline gelmiştir.<sup>13</sup> XVII. Asırda Berzencî ailesinin üstlendiği bu misyon, XVIII. Asırda Bağdat ve Şam'a seyahat eden Kuzey Iraklı âlim ve sûfîlerin oralarda aldıkları tasavvufî eğitim ve tarîkat icazetleriyle daha geniş bir alanda yürütülmeye başlanmıştır. Musul'dan sonra Şehrezûr'un merkezi, Kerkük, Erbil, Köysancak, İmâdiye ve Akre bölgeleri Kâdirî şeyhlerinin yoğun faaliyetlerine sahne olmuştur.<sup>14</sup>

Kerkük'te İsmail el-Vulyânî'nin açtığı tekke ile başlayan irşad faaliyetleri yine Kerküklü diğer bir Kâdirî şeyhi Mahmud Zengenî'nin Karadağ ve Kerkük'teki faaliyetleriyle desteklenmiştir. Daha sonra Talabanî

<sup>11</sup> Mustafa es-Sadîkî el-Halvetî ed-Dimaşkî, *er-Rihletu'l-Irakiyye*, thk., Mîad Şerefüddin el-Geylânî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012, s. 24-25.

<sup>12</sup> Muhammed Ahmed Mustafa el-Kezneyî, *eş-Şeyh Nuru'ddin Birîfkanî*, (tarîkat silsilesi) Kahire: Metâbî'u's-sicillî'l-Arab, 1983, s. 21.

<sup>13</sup> Abdulcebbar Kavak, "Şeyh Ma'rûf el-Berzencî ve Kâdiriyye Tarîkatının Süleymaniye ve Çevresinde Yaygınlaşmasındaki Rolü", *Tasavvuf*, İstanbul 2011, sy.: 28, s. 150.

<sup>14</sup> Abbas Azzâvî, *Şehrezûr-es-Süleymaniye*, Bağdat: Matbaatu's-Sâlimî, 2000, s. 248-249; Enver el-Mâyî, *el-Ekrâd fî Behdînân*, Duhok: Matbaatu Hâvâr, 2011, s. 142-143.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

nispetiyle anılacak olan Şeyh Mahmud Zengenî'nin aile fertlerinin gayretleri,<sup>15</sup> Kâdirîliği Kerkük'ün en yaygın tarîkatı haline getirmiştir.

Erbil'de Kâdirîliği yayan şeyhler içinde Şeyhzâde Tekkesi postnişinlerinin önemli rol oynadıklarından bahsedilir. Bu tekkenin postnişinlerinden Han Ahmed (ö. 1236/1820)'in gayretleri sebebiyle tekke onun adına nispetle Han Ahmed Tekkesi olarak da anılmaya başlamıştır.<sup>16</sup> Aslen Erbilli olan ve Musul'da vefat eden Şeyh Cercîs el-Erbilî'nin de dönem dönem Erbil'e gelip ilim ve irşad faaliyetlerini yürüttüğü ve Kâdirîliğin neşrinde rol aldığı belirtilir.<sup>17</sup>

Günümüzde Kuzey Irak'ta "Koye" olarak adlandırılan Köy sancak bölgesinde ise Şeyh Derviş Mustafa el-Bilbâsî (ö. 1172/1758) ve Şeyh Tâhâ b. Yahya el-Kürdî (ö. 1205/1790) Kâdirîliğin en önemli temsilcileri olarak adlarından bahsedilmektedir.<sup>18</sup> Köysancak'ta Şeyh Hasan Gelezerdî'nin vefatından sonra bazı halifelerinin de tarîkat neşrinde buldukları bilinmektedir.<sup>19</sup>

## B. XVIII. ASIRDA KUZHEY IRAK'TA FAALİYET YÜRÜTEN KÂDİRÎ ŞEYHLERİ

XVIII. asırda Kuzey Irak'ta yaşamış çok sayıda Kâdirî şeyhinden bahsedilebilir. Kibrît-i Ahmer lakaplı Şeyh Muhammed en-Nûdehî, Şeyh Ali Dulpemevî, Şeyh İsmail Vulyanî, Şeyh Hasan Gelezerdî, Şeyh Abdullah Süveydleî, Abdurrezzak Dehlîzî, Muhyiddin Kûle ve Molla Ali Sûsî, Şeyh Osman b. Yûsuf el-Kâdirî, Şeyh Mahmud Zengenî, Şeyh Bedreddin İsa el-Kerkükî, Şeyh Celeddin el-Hurmalî, Şeyh Ma'rûf en-Nûdehî el-Berzençî, Şeyh Derviş Mustafa el-Bilbâsî, Şeyh Tâhâ b. Yahya el-Kürdî, Şeyh Hasan b. Yahya el-Koyî, Molla Ahmed el-Koyî, Şeyh Cercis el-Erbilî (ö. 1206/1791), Şeyh Fethullah Mavsilî, Şeyh Abdülcelil el-Hıdırî, Şeyh Ebûbekir b. Hıdır el-Âlûsî, Şeyh Yûsuf b. Abdilcelil el-Mavsilî (ö.

<sup>15</sup> İsa Çelik, "Kâdiriyye Tarîkatı Halisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2008, sy.:38, s. 161-165.

<sup>16</sup> Abbas Azzâvî, *Erbil fi muhtelefi'l-'usûr*, haz., Muhammed Ali Karadağî, Bağdat: Şeriketü'l-hansâ lî't-tibâati'l-mahdûda, 2001, s. 105.

<sup>17</sup> Müderris, *Ulemâunâ*, s. 134-135.

<sup>18</sup> Taha b. Yahya, *Rihle*, s. 34-35, 93-95.

<sup>19</sup> Müderris, *Ulemâunâ*, s. 163.

1241/1825) ve Şeyh Mahmud b. Abdilcelil el-Mavsilî (1253/1837) bunlardan en çok tanınanlardır. Burada özellikle faaliyetleriyle toplumda iz bırakmış Kâdirî şeyhlerinden bazılarını zikretmeye gayret edeceğiz.

### 1. Şeyh Muhammed en-Nûdehî (ö. 1126/1714)

Tam adı Muhammed b. Ali b. Baba Resûl el-Berzencî'dir.<sup>20</sup> Yaklaşık dört asır Şehrezûr bölgesinde Kübreviyye tarikatının Hemedâniyye ve Nurbahşiyye kollarını yayan Berzencî ailesiyle Kâdiriyye tarikatını buluşturan kişidir.

Günümüzde Süleymaniye şehri sınırları içinde yer alan Nûde köyünde doğmuştur. İlk eğitimini ailesinde aldıktan sonra Baban beyliğinin merkezi konumundaki Kalaçolan şehrinde medrese tahsilini ikmal ederek köyüne dönmüştür. Müderrislik görevini yürütürken birçok akranı gibi o da dönemin en önemli ilim kültür merkezlerinden Bağdat'a gitmiş ve orada karşılaştığı Kâdirî şeyhi Muhammed Sâdık el-Bağdâdî'den el almıştır.<sup>21</sup>

Şehrezûr'da Kâdirîliğin yayılmasında başat rol oynayan Şeyh Muhammed en-Nûdehî'nin yetiştirdiği halifelerinden isimleri bilinenler şunlardır:<sup>22</sup>

1. Şeyh İsmail Vulyânî
2. Şeyh Hasan Gelezerdî
3. Şeyh Abdullah es-Suveydlê
4. Şeyh Hasan Mevlânâvâ

Bunlardan İran'ın Senendec bölgesinde tarikatı yayan ve ailesi Şaziliyye tarikatına mensup olan Şeyh Hasan Mevlânâvâ (ö. 1135/1722)<sup>23</sup> hariç, diğerleri Kuzey Irak bölgesinde Kâdirîliğin neşrinde önemli görevler üstlenmişlerdir.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Müderris, 'Ulemâunâ, s. 497.

<sup>21</sup> Müderris, 'Ulemâunâ, s. 497.

<sup>22</sup> Müderris, 'Ulemâunâ, s. 498.

<sup>23</sup> Şeyh Hasan Mevlânâvâ, İran'lı Şaziliyye şeyhlerinden Şeyh Zekeriyya el-Muhâcir'in neslindedir. Bk. Müderris, 'Ulemâunâ, s. 216.

<sup>24</sup> Müderris, 'Ulemâunâ, s. 96, 160.



Şeyh Muhammed en-Nûdehî, ömrünün sonuna kadar Kâdirî şeyhi olarak tarikat neşrine devam etmiştir. 1126/1714 tarihinde irşad faaliyetlerini sürdürdüğü Nûde köyünde vefat etmiştir.<sup>25</sup>

### 2. Şeyh İsmail el-Vulyânî (ö. 1158/1745)

Şeyh İsmail el-Vulyânî, Şehrezûr'da Kâdirîliği yaymaya başlayan Şeyh Muhammed en-Nûdehî'nin oğludur. 1081/1670'de Nûde Köyü'nde doğmuştur. O dönem tanınmış müderrislerin bulunduğu Kalaçolan medreselerinde tahsil görmüştür. Kâdiriyye tarikatı hırkasını ilk önce babasından alan Şeyh İsmail, babasının vefatından sonra gittiği Bağdat'ta dönemin tanınmış Kâdirî şeyhlerinden Ahmed el-Ahsâî'den de el almıştır.<sup>26</sup>

Bağdat dönüşü Nûde köyü yerine Kazankaya köyü'ne yerleşen Şeyh İsmail, birkaç yıl sonra kendisine irşad faaliyetlerini yürütmek için tahsis edilen Vulyân köyü'nde ikamet etmeye başlamıştır. Bu köye nispetle Vulyânî olarak anılmaya başlayan Şeyh İsmail, çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Adının geçtiği Kâdirî silsilesi Kuzey Irak'ın sınırlarını aşarak İran ve Anadolu'ya kadar yayılmıştır. Günümüzde Ağrı'nın Doğubeyazıt ilçesinde bulunan Ahmedê Hânî'nin türbesinde ve ayakucunda medfun olan Şeyh Muhammed Berzencî'nin de tarikat silsilesinde Şeyh İsmail Vulyânî'nin adı geçmektedir.<sup>27</sup>

Kerkük'te tarikatın yayılması için gayret sarf eden Şeyh İsmail, orada bir tekke inşa etmiştir. Şeyh İsmail, yoğun bir irşad hayatının ardından 1158/1745 tarihinde vefat etmiştir.<sup>28</sup>

### 3. Şeyh Derviş Mustafa el-Bilbâsî (ö. 1172/1758)

Halk arasında "Dervîş" lakabıyla tanınan ve Köysancak'ta doğan Şeyh Mustafa el-Bilbâsî'nin ne zaman doğduğu hususunda bilgimiz bulunmamaktadır. Şeyh Mustafa'nın ailesi Erbil livasında bulunan Bilbas kabilesinden Hoşnav kabilesine mensuptur.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Müderris, 'Ulemâunâ, s. 498.

<sup>26</sup> Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, I, 215; Müderris, 'Ulemâunâ, s. 95.

<sup>27</sup> Elimizde fotokopisi bulunan bu tarikat silsilesi halen Doğubeyazıtta meskûn aile fertlerinin özel kütüphanesinde muhafaza edilmektedir.

<sup>28</sup> Müderris, 'Ulemâunâ, s. 96.

<sup>29</sup> Hoşnav kabilesi daha çok Ranya, Şaklava ve Köysancak bölgelerine yayılmıştır. Bk. Abbas Azzâvî, *Aşâiru'l-Irak*, Beyrut: Mektebetü'l-Hadârât, t.s., I, 292.

Köysancak bölgesindeki medrese tahsilinin ardından ilk olarak bölgenin tanınmış Kâdirî şeyhlerinden Ahmed el-Kürdî'den tasavvuf eğitimi almıştır. Daha sonra gittiği Bağdat şehrinde Şeyh Ahmed Hasâvî/Ahsâî'den tarikat icâzeti alan Şeyh Mustafa, memleketi Köysancak'a dönerek irşad faaliyetlerine başlamıştır. Köysancak'a bağlı Bavacî köyünde ikamet eden Şeyh Mustafa'nın, her hafta Cuma günü köyden ayrılarak Köysancak merkezine geldiği ve orada kendisine tahsis edilen evlerden birinde sohbet ve irşad faaliyetlerinde bulunduğu belirtilir.<sup>30</sup>

Şeyh Taha b. Yahya el-Kürdî'nin de mürşidi olan Şeyh Mustafa el-Bilbasî, bir dönem Köysancak'tan ayrılarak Şam'a yerleşmiştir. Şam ulemasının kendisine derin saygı duyduğu Şeyh Mustafa, 1172/1758 senesinde Şam'da vefat etmiştir.<sup>31</sup>

#### 4. Şeyh Hasan Gelezerdî (ö. 1175/1762)

Şeyh Hasan Gelezerdî, 1088/1677 tarihinde Nûde köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Şeyh Muhammed en-Nûdehî'nin yanında ilk eğitimini tamamladıktan sonra abisi Şeyh İsmail Vulyânî gibi o da Kalaçolan şehrindeki medreselerde tahsilini tamamlamıştır. Kalaçolanda dönemin tanınmış âlimlerinden Molla Câmî el-Çûrî ile Şeyh Muhammed Vesîm'den dersler almıştır.<sup>32</sup> Tasavvufî eğitimine babasının yanında başlamış ve babasının halifelerinden Şeyh Abdullah es-Suveydeî'nin yanında devam ettirmiştir. Abisiyle beraber gittiği Bağdat'ta Kâdirî şeyhi Ahmed Ahsâî'den el almıştır. Memleketine döndükten sonra kendisine tahsis edilen Gelezerde köyüne nispetle Şeyh Hasan Gelezerdî olarak halk arasında tanınmıştır.

Onun halifeleri arasında en çok tanınanlar şunlardır:<sup>33</sup>

1. Seyyid Abdulcebbar Gelezerdî
2. Şeyh Mustafa en-Nûdehî
3. Molla Celaluddin Hurmâlî

<sup>30</sup> Taha b. Yahya, Rihle, s. 12.

<sup>31</sup> Abdürrezzâk el-Beytâr, Şeyh Mustafa'nın 1220/1805 senesinde vefat ettiğini kaydeder. Bk. el-Beytâr, Hilye, III, 1555. Fakat talebesi Şeyh Taha b. Yahya seyahatnamesinde İstanbul'da iken 1172/1758'de şeyhinin vefat haberini aldığını ifade eder ki doğru olan tarih budur. Bk. Taha b. Yahya, Rihle, s. 79.

<sup>32</sup> Müderris, 'Ulemâunâ, s. 159; Rûhânî, *Târih-i Meşâhîr-i Kurd*, I, 247.

<sup>33</sup> Müderris, 'Ulemâunâ, s. 160.

4. Hâc Abdurrahîm ed-Dergezîni
5. Molla Mahmûd el-Ğazâi
6. Molla Ahmed
7. Şeyh Abdullah el-Herâfi
8. Şeyh Ca'fer el-Meczûb

Şeyh Hasan ve içinde sekiz çocuğunun da yer aldığı halifeleri sayesinde Kâdiriyye tarikatı Kerkük, Karadağ ve Köysancak bölgelerindeki Gelezerde, Serzel, Kânî Spîke, Darâge, Kûle, Kara Hasan, Ömergede, Şorîce, Tîmar, Sendûlan, Baklân köylerinde yayılma imkânı bulmuştur.<sup>34</sup>

Nadir Şah'ın Kuzey Irak bölgesini işgal ettiği 1156/1742 yılında Şeyh Hasan Gelezerdî'ye "..... mektubum size ulaştığında (hemen) bize geliniz. Yoksa öfke ve gazabımı çekmiş olursunuz" sözleriyle tehditkâr bir mektup göndermiştir. Şeyh Hasan ise Nadir Şah'a cevaben aynı sertlikte sözler sarf ettiği bir mektup yazmış ve iki talepte bulunmuştur. Bunlar; Osmanlı devletiyle savaşmaktan vazgeçmesi ve Musul'a saldırma fikrini aklından çıkarmasıdır. Nadir Şah'ın Şeyh Hasan'ın bu taleplerine olumsuz cevap verdiği Musul'a saldırmasından anlaşılmaktadır. Ne var ki Nadir Şah'ın ordusu aynı yıl Musul'da yenilerek geri çekilmiş ve kendisi Fethâbâd bölgesinde öldürülmüştür.<sup>35</sup>

Şeyh Hasan 1175/1762'de Gelezerde köyü'nde vefat etmiştir. Kabri aynı köyde bulunmaktadır.<sup>36</sup>

#### 5. Şeyh Tâhâ b. Yahya el-Kürdî (ö. 1205/1790)

Şeyh Tâhâ<sup>37</sup> 1132/1719'da Köysancak'ta doğmuştur.<sup>38</sup> Tam adı Tâhâ b. Yahya b. Emîr Süleyman b. Emîr Muhammed b. Ali Bey b. Emîr Muhammed b. Şeyha b. Şemsiddin b. İmbîrz b. Osman Han b. Süphanverdi

<sup>34</sup> Müderris, 'Ulemâunâ, s. 162-163; Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, I, 248.

<sup>35</sup> Tavakkuli, *Târîh-i Tasavvuf der Kurdistan*, s. 160-161.

<sup>36</sup> Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, I, 248.

<sup>37</sup> Süveyrikî, Şeyh Tâhâ'nın adını zikrederken Muhammed Tâhâ diye bahseder. Bk. Süveyrikî, *Mu'cemu a'lâmi'l-Kurd*, s. 373.

<sup>38</sup> Doğum tarihi de 1132/1719 ve 1136 1723 olarak iki farklı şekilde verilmektedir. Bk. el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer*, II, 752; Süveyrikî, s. 373; Tâhâ b. Yahya, Rihle, s. 6.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Han b. Ahmed Han b. Abdilmümin Han el-Bilbâsî'dir.<sup>39</sup> Lakabı "Sahîhüddin" dir.<sup>40</sup>

Baba tarafından Aristokrat bir aileye mensup olan Şeyh Tâhâ'nın<sup>41</sup> baba ve anne tarafında çok sayıda ilmiye ve sûfiyye sınıfına mensup şahsiyetler bulunmaktadır. Amcasının oğlu Şeyh Ahmed Bilbâsî Kâdirî tarikatına mensup iken diğer bir amcası oğlu Molla Mustafa'nın Köysancak'ta "Tâcü'l-ulemâ" lakabıyla tanınan saygın bir âlim olduğu belirtilir.<sup>42</sup> Şeyh Tâhâ, dayısı Bedrüddin İsa'dan şeyhi olarak bahseder ve onun büyük bir âlim ve sûfi olduğunu ifade eder.<sup>43</sup>

Çocukluğu ilme ve tasavvufa aşına bir ailede geçen Şeyh Tâhâ, Köysancak bölgesinde akranları gibi medrese eğitime devam ederek tahsil hayatını sürdürmüştür. On yaşında medrese tahsiline başlayan Şeyh Tâhâ, Sarf, Nahiv, Fıkıh ve Farsça eğitimini çok istifade ettiği dönemin saygın âlimlerinden olan dayısı Ebû Ahmed Bedreddin İsa'dan almıştır. Dayısının Köysancak'tan ayrılarak Kerkük'e gitmesi üzerine onunla gitmek istemiş de babası buna izin vermemiştir. Şeyh Tâhâ, dayısının Kerkük'e gittiği yıl kendisinin on yedi yaşlarında olduğunu ifade etmektedir.<sup>44</sup> Buradan onun yaklaşık yedi yıl dayısından ders aldığı anlaşılmaktadır. Şeyh Tâhâ dayısından sonra bölgenin tanınmış âlimlerinden Seyyid Ali b. Mustafa el-Harîrî ve Şeyh Tahir b. Said Sünbül'den ders almıştır.<sup>45</sup> Bilahare seyahatleri sırasında görüştüğü çok sayıda âlim ve mutasavvıfla bir araya gelmiş ve onlardan istifade etmiştir.<sup>46</sup>

İyi bir medrese eğitimi alan Şeyh Tâhâ'nın İslâmî ilimlerde derin bir bilgiye sahip olduğu ifade edilir.<sup>47</sup> Medrese tahsili devam ederken arkadaşlarından Hasan b. Han'ın yönlendirmesi ve teşvikiyle tanıştığı Şeyh

<sup>39</sup> Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 5.

<sup>40</sup> Suveyrikî, *Mu'cemu a'lâmi'l-Kurd*, s. 373.

<sup>41</sup> Şeyh Tâhâ babası ve dedesinin aşiret reisi olduklarından bahseder. Bk. Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 31-32.

<sup>42</sup> Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 91.

<sup>43</sup> Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 33-34.

<sup>44</sup> Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 34.

<sup>45</sup> el-Beytar, *Hilyetü'l-beşer*, II, 752.

<sup>46</sup> Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 47-205.

<sup>47</sup> el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer*, II, 752.

Derviş Mustafa el-Bilbâsî (ö. 1172/1758)<sup>48</sup> onun tasavvufa yönelmesinde önemli bir dönüm noktasıdır. Şeyh Tâhâ 1151/1738'de henüz on dokuz yaşında iken tanıştığı Şeyh Derviş Mustafa el-Bilbâsî'ye intisap etmiş<sup>49</sup> ve bu şekilde ömrünün sonuna kadar devam ettireceği Kâdirî tarikatı mensubiyeti başlamıştır.

Şeyh Tâhâ, aşiret baskıları sebebiyle ailesinin Köy sancaktan ayrılmak zorunda kalmaları sonucu onlarla beraber önce Musul'a ardından Şam'a göç etmek zorunda kalmıştır. Bu hadise onun hayatında maddi sıkıntılarla dolu yeni bir dönemin başlangıcı olsa da aynı zamanda onun İslam dünyasının birçok ilim ve kültür merkezine seyahat etmesinin de yolunu açmıştır.

Şeyh Tâhâ'nın 1156/1743'te yirmi dört yaşında iken başladığı seyahati yirmi altı yıl sürmüştür. İlk seyahatini 1156/1743 yılında Musul'a yapan Şeyh Tâhâ<sup>50</sup> Şam, Bağdat, Kudüs, Kahire, Hicaz, Kıbrıs ve İstanbul gibi çok sayıda ilim ve kültür merkezini dolaşmıştır.<sup>51</sup> Ömrünün sonunda seyahat notlarını bir eser halinde derlemiştir.<sup>52</sup>

Köysancak bölgesinde uzun süre kalamayan Şeyh Tâhâ'nın orada bulunduğu üç yıllık süreçte Kâdirî tarikatını başarıyla temsil ettiği ve etrafına toplanan binlerce müridle çok saygın bir konuma sahip olduğu belirtilir.<sup>53</sup> Kardeşi Şeyh Hasan b. Yahya ve amcası oğlu Molla Ahmed ile dayısı Bedrüddin İsa, Köysancak ve Kerkük'te Kâdirî tarikatının neşrinde önemli katkıları olan mutasavvıflardır.

Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) hayranı olan Şeyh Tâhâ, Şamda iken onun birçok eserini mütalaâ imkânı bulmuştur. Abdülganî

<sup>48</sup> Köysancakta uzun yıllar Kâdirî şeyhi olarak irşad faaliyetlerinde bulunan Şeyh Mustafa el-Bilbâsî, ömrünün sonunda Şam'a göç etmiş ve orada vefat etmiştir. Kabri Kasyon tepesinde bulunmaktadır. Bk. el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer*, III, 1555.

<sup>49</sup> Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 12.

<sup>50</sup> Bu seyahatinin aynı zamanda ailesinin zorunlu göç ettiği dönemle aynı olduğunu tahmin ediyoruz.

<sup>51</sup> Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 12-15, 57-192; Hamdî Abdülmecid es-Selefi, Tahsin İbrahim ed-Duskî, *İkdu'l-Cumân fi terâcimi'l-'ulemâi ve'l-udebâi'l-Kurd ve'l-mensûbine ilâ Muduni ve Kurâ'l-Kurdistan*, B.A.E: Dâru'l-asâle ve't-turâs, 2008, II, 953. Madde.

<sup>52</sup> Süveyrikî, Şeyh Tâhâ'nın bu eserinin 97 varaktan oluşan yazma nüshasının Britanya Kütüphanesinde 11874 numarada "Rihletü's-Şeyh Tâhâ el-Kürdî" adıyla kayıtlı olduğundan bahsetmektedir. Bk. Süveyrikî, *Mu'cemu a'lâmi'l-Kurd*, s. 373.

<sup>53</sup> Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 92-93.

Nablusî'nin *Vücûdu'l-Hak fi't-tevhîd* adlı eserini istinsah etmiştir.<sup>54</sup> Şeyh Tâhâ 1205/1790 senesinde Şam'da vefat etmiştir.<sup>55</sup>

### 6. Şeyh Cercîs el-Erbilî (ö. 1206/1791)

Şeyh Cercîs el-Erbilî, XVIII. asırda Erbil'de yetişmiş âlim ve sûfî şahsiyetler içinde ayrı bir yere sahiptir. O, sadece ilmiye sınıfı arasında değil dönemin Erbil ve Musul bölgelerindeki yerel yöneticilerin de saygı duyduğu bir kişidir. Medrese tahsiline Erbil'de başlamış ve ilk olarak Şeyh Ebû Muhammed Abdullah el-Asam el-İskenderî'den ders almıştır. Daha sonra Erbil'e yakın Mavran köyünde Haydarî ailesinin kurduğu Mavran Medresesi'nde tahsiline devam etmiştir. Orada dönemin tanınmış âlimlerinden Şeyh İsmail Haydarî, Şeyh Fethullah Haydarî ve Şeyh Sibgatullah Haydarî kardeşler'in yanında ders okumuş ve onların ilmî birikimlerinden istifade etmiştir.<sup>56</sup>

Erbil, Akre ve Musul'da farklı medreselerde müderrislik yapmıştır. Kuzey Irak'taki pek çok akranı gibi o da tasavvufa yönelmiş ve o dönem bölgedeki en tanınmış Kâdirî şeyhi olan İsmail el-Vulyânî'den tasavvufî eğitim almıştır. Daha sonra Halepli Şeyh Kâsım el-Hânî'nin halifesi olan Şeyh Ahmed el-Bağdadî'ye intisap ederek ondan da el almıştır.<sup>57</sup>

Erbil ve Musul bölgelerindeki medreselerde ilim ve irşadla meşgul olmuştur. Musul valisi Süleyman Paşa el-Celîlî, bölgede ilmî ve tasavvufî kimliğiyle tanınan Şeyh Cercîs el-Erbilî'yi davet etmiş ve Akre mıntıkasındaki Şeyh Musa Medresesi'nin müderrisliğini ona vermiştir. Bir müddet sonra Paşa Camii Medresesi ile Celilîzâde Muhammed Paşa Medresesi'nde tedrisatla meşgul olmuştur.<sup>58</sup>

Tasavvuf alanında o dönem meşhur olan eserleri okuyan Şeyh Cercîs el-Erbilî, Melayê Cizîrî olarak bilinen Cizreli Molla Ahmed (ö. 1050/1640)'in Kürtçe divanında yer alan *Hudûs* adlı kasidesine *el-Fethiye* adıyla bir şerh yazmıştır. Şeyh Cercîs, 1186/1772 tarihinde kaleme aldığı

<sup>54</sup> Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 52.

<sup>55</sup> Tâhâ b. Yahya, *Rihle*, s. 10.

<sup>56</sup> Müderris, *Ulemâunâ*, s. 134-135.

<sup>57</sup> Müderris, *Ulemâunâ*, s. 134-135.

<sup>58</sup> Müderris, *Ulemâunâ*, s. 135.

bu eserini İmâdiye beylerinden İsmail Han'a hediye etmiştir.<sup>59</sup> İlmî ve tasavvufî hizmetlerle dolu bir hayat süren Şeyh Cercîs el-Erbilî, 1206/1791 senesinde Musul'da vefat etmiştir.<sup>60</sup>

#### 7. Şeyh Mahmud ez-Zengenî/el-Kerkükî (ö. 1215/1800)

Kerkük'ün tanınmış ailelerinden Talabanîlerin büyük dedesi olan Şeyh Mahmud ez-Zengenî 1130/1718 senesinde Karadağ'da dünyaya gelmiştir. Babası Yusuf Ağa'nın Zengene aşireti reisi olduğu belirtilir. Şeyh Mahmud, medreseleriyle ünlü Karadağ'da ilim tahsiline başlamıştır. Kerkük ve Erbil'deki bazı medreselerde ders aldıktan sonra daha kuzeye yönelerek Behdînan bölgesine gelmiş ve orada bulunan bazı medreselerde tahsiline devam etmiştir. İlim icazetini kimden aldığı hususunda elimizde bilgi bulunmayan Şeyh Mahmud, medrese tahsilini ikmal ettikten sonra Kâdir Kerem nahiyesine gelerek Mamke köyüne yerleşmiş ve müderrislik yapmıştır. Müderrisliğe başladığı yıllarda bölgenin tanınmış şahsiyetlerinden Mîr İsmail'in kızıyla evlenmiştir.<sup>61</sup>

Karadağ'da tedrisatla uğraşırken Hindistan'dan gelen Şeyh Ahmed el-Lâhûrî ile tanışmış ve ona intisap etmiştir. Şeyh Ahmed el-Lâhûrî Şeyh Mahmud'a hilafet vererek<sup>62</sup> Kâdirî şeyhi olarak Karadağ bölgesinde tarikat neşrinin önünü açmıştır. Karadağ'da irşad faaliyetlerini yürüten Şeyh Mahmud, bir müddet sonra Kerkük'e yönelmiş ve orada bir tekke açmıştır. Şeyh Mahmud 1215/1800 senesinde Kerkük'te vefat etmiştir. Kabri Kerkük'teki tekkesinde bulunmaktadır.<sup>63</sup>

#### 8. Şeyh Mahmud b. Abdilcelil el-Mavsılî (ö. 1253/1837)

Tam adı Mahmud b. Abdilcelil b. Mustafa b. Sûfiyullah Veys b. Zülfihar b. Molla Hıdır b. Molla Kaymaz b. Abbas el-Kürdî'dir. Şeyh Mahmud, 1183/1769 senesinde Musul'da dünyaya gelmiştir. İlim ve tasavvufa aşına bir ailede yetişen Şeyh Mahmud, medrese tahsiline babasının yanında başlamış daha sonra Musul'daki diğer bazı âlimlerin yanında eğitimini devam ettirmiştir.

<sup>59</sup> Muhammed Ali Karadağî, *İhyâu t'ar'îhi'l-'ulemâi'l-Ekrad min hilâli mahtûtâtihim*, Hevler: Çaphâne-i Ârâs, 2007, VII, 156.

<sup>60</sup> Müderris, *'Ulemâunâ*, s. 135.

<sup>61</sup> Müderris, *'Ulemâunâ*, s. 555.

<sup>62</sup> Müderris, *'Ulemâunâ*, s. 556.

<sup>63</sup> Müderris, *'Ulemâunâ*, s. 557-558.

Medrese tahsilinin ardından ilk tasavvufî eğitimini babası Şeyh Abdülcelil el-Hıdırî'nin yanında almış ve Kâdiriyye tarikatına onun eliyle intisap etmiştir. Bu tarıktan ikinci icâzetini ise 1219/1804 senesinde yine Musul'da irşad faaliyetlerini yürüten Şeyh Ebû Bekir b. Hıdır el-Âlûsî'den almış ve onun halifesi olmuştur. Şeyh Mahmud'un Kâdiriyye tarikatı dışında Halvetiyye ve Rufa'iyye tarikatlarından da el aldığından bahsedilir.<sup>64</sup>

Musul'da Kâdirîliğin yayılmasında önemli katkısı bulunan Şeyh Mahmud'un tarikat neşrinde en önemli fonksiyonu Kâdirîliğin İmâdiye bölgesinde de yaygınlaşmasındaki gayretidir. Halvetiyye şeyhlerinden Nureddin Birîfkânî (ö. 1268/1852) ona intisap ettikten sonra sırayla Îtût, Etrûş, Beraş köylerinde bir müddet ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunduktan sonra Birîfka köyüne yerleşmiş ve Halvetî tekkesi olan Birîfka Tekkesi'nde Kâdirîliği yaymaya başlamıştır.<sup>65</sup>

Şeyh Mahmud el-Mavsîlî, (ö. 1253/1837) tarihinde Musul'da vefat etmiştir.

#### 9. Şeyh Ma'rûf el-Berzencî (ö. 1254/1839)

Şeyh Ma'rûf 1166/1753 senesinde Musul'a bağlı Şehrezûr sancağının Nûde köyünde doğmuştur. İlk eğitimini babasından alan Şeyh Ma'rûf, medrese tahsiline babasının yönlendirmesiyle Kalaçolan şehrinde devam etmiştir. Hocaları içinde Kalaçolan'ın önde gelen âlimlerinden Molla Muhammed b. el-Hâc Hasan, Molla Mumammed el-Ğâzâî ve Molla Abdullah el-Beytûşî yer almaktadır. Medrese tahsilini ikmal eden Şeyh Ma'rûf, Molla Abdullah el-Beytûşî ve Molla Mumammed el-Ğâzâî'den ilim icâzeti alarak müderrisliğe başlamıştır.<sup>66</sup>

Müderrisliğe başladıktan sonra tasavvufî eğitim almak için Kâdirî şeyhlerinden Seyyid Abdurrezzak b. Seyyid İsmail el-Vulyânî'nin irşad faaliyetlerini yürüttüğü Dehlize Köyü'ne gitmiştir. Şeyh Ma'rûf'un dayısı olan Seyyid Abdurrezzak kısa bir süre sonra vefat edince bu defa tasavvufî

<sup>64</sup> es-Selefi, *İkdu'l-cumân*, III, 1029-1030.

<sup>65</sup> el-Kezneyî, *eş-Şeyh Nuruddîn Birîfkanî*, s. 33.

<sup>66</sup> Komisyon, *al-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 13-14; Muhammed Sâbir Mustafa, *en-Nûdehî ve cuhûduhu'n-Nahviyye*, Erbil: Matbaatu Cami'ati Salahiddin, 2005, s. 34-38; Muhammed Emin Zeki Bek, *Meşâhîru'l-Kurd ve Kurdistan*, çev. Seyide Kerîmete, Dimâşk: Dâru'z-Zaman, 2006, s. 444.



eğitimini tamamlamak için Dulpeme köyünde ikamet eden Şeyh Ali ed-Dulpemevî'ye intisap ederek ondan tarikat icazeti almıştır.<sup>67</sup>

Velûd bir âlim olan Şeyh Ma'rûf, İslamî ilimlerin farklı alanlarında elliden fazla eser kaleme almıştır.<sup>68</sup> Bir âlim olarak gösterdiği başarının benzerini, tarikat neşrinde de gösteren Şeyh Ma'rûf, Kâdirîliği Süleymaniye ve çevresinin en yaygın tarikatı haline getirmiştir.<sup>69</sup> Mensup olduğu Berzencî ailesinin nüfuzunu daha da arttıran Şeyh Ma'rûf, yerel Baban beylerinden de destek ve saygı görmüştür.

Süleymaniye'de Abdurrahman Paşa Medresesi'nde çok sayıda talebe yetiştiren Şeyh Ma'rûf'un en çok bilinen talebeleri arasında oğlu Kâke Şeyh Ahmed el-Berzencî, Şeyh Hüseyin el-Kâdî, Şeyh Muhammed el-Berzencî, Şeyh Feyzi ez-Zuhâvî, Şeyh Mahmud el-Kilderî, Molla Mahmud el-Gilâlî, Şeyh Mahmud el-Gelezerdî, Şeyh Hüseyin es-Sitkî, Molla Ahmed el-Pîr el-Hasaney yer almaktadır.<sup>70</sup>

İran'ın Kuzey Irak'a müdahale ettiği ve şehirlerin harab olduğu dönemlerde bile medrese eğitimini aralıksız sürdüren Şeyh Ma'rûf, 1254/1839 yılında Süleymaniye'de vefat etmiştir.<sup>71</sup>

## SONUÇ

Kuzey Irak, tarikat faaliyetlerinin başladığı ilk dönemden beri tasavvufî hareketliliğin yaşandığı bir bölge olmuştur. Kâdirîlikten Adevîliğe, Sühreverdîlikten Halvetîliğe, Mevlevîlikten Bektâşîliğe ve Nakşbendîliğe kadar çok sayıda tarikatın tekke ve zaviyeleriyle var olduğu bu bölge, aynı zamanda zengin bir tasavvufî kültüre de sahip olmuştur.

XVII. Asra kadar Musul'da Kâdiriyye, İmâdiye bölgesinde Sühreverdîyye ve Halvetiyye, Şehrezûr bölgesinde ise Kübreviyye'nin Hemedânîyye ve Nurbahşiyye kolları faaliyet yürütmüşlerdir. XVII. Asrın

<sup>67</sup> Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, I, 359; Komisyon, *al-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 19.

<sup>68</sup> Komisyon, *al-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 27-30. Zeki Bek, *Meşâhîru'l-Kurd*, s. 444; Mustafa, *en-Nûdehî*, s. 61-70.

<sup>69</sup> Bu hususta daha geniş bilgi için bk. Kavak, "Şeyh Ma'rûf el-Berzencî ve Kâdiriyye Tarikatının Süleymaniye ve Çevresinde Yaygınlaşmasındaki Rolü", s. 155.

<sup>70</sup> Komisyon, *al-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 24.

<sup>71</sup> Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, I, 361; Muhammed el-Hâl, *eş-Şeyh Ma'rûf en-Nûdehî, Mecma'u'l-İlmiyyi'l-Kürdî*, s. 87; Zeki Bek, *Meşâhîru'l-Kurd*, s. 444.

ikinci yarısından itibaren Bağdat, Musul ve Şam'da bulunan Kâdirî şeyhlerinden tarikat icazeti alan âlim şahsiyetler sayesinde Kuzey Irak'ın genelinde Kâdirîlik yayılmış ve toplumsal kabul görmüştür.

XVIII. Asra geldiğinde Kâdirîlik bölgenin en yaygın tarikatı olarak öne çıkarken, Kâdiriyye tarikatına mensup aileler Kuzey Irak'ın toplumsal yapısında ve siyasetinde etkin ve saygın aileler haline gelmişlerdir. Bunlardan en nüfuzlu olanları Berzencî ve Talabânî aileleridir. Bu asırda tasavvufî hizmetleriyle öne çıkan Kâdirî şeyhleri içinde Şeyh Muhammed en-Nûdehî (ö. 1126/1714), Şeyh İsmail el-Vulyânî (ö. 1158/1745), Şeyh Hasan Gelezerdî (ö. 1175/1762), Şeyh Derviş Mustafa el-Bilbâsî (ö. 1172/1758), Şeyh Tâhâ b. Yahya el-Kürdî (ö. 1205/1790), Şeyh Mahmud Zengenî (ö. 1215/1800), Şeyh Mahmud b. Abdilcelil el-Mavsîlî (ö. 1253/1837) ve Şeyh Ma'rûf el-Berzencî (ö. 1254/1839) yer almaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Azzâvî, Abbas, *Erbil fî muhtelefi'l-'usûr*, haz. Muhammed Ali Karadağî, Bağdat: Şeriketü'l-hansâ li't-tibâati'l-mahdûda, 2001.
- , *Aşâiru'l-Irak*, Beyrut: Mektebetü'l-Hadârât, t.s.
- , *Şehrezûr-es-Süleymaniye*, Bağdat: Matbaatu's-Sâlimî, 2000.
- el-Beyâtî, Abdurrahman İdris Salih, *eş-Şeyh Mahmûd el-Hafîd (el-Berzencî)*, London: Dâru'l-Hikme, 2005.
- el-Beytâr, Abdürrezzak, *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karnî's-sâlise 'aşer I-III*, thk., Muhammed Behçet el-Beytâr, Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Komisyon, İstanbul: İletişim Yay., 1993.
- Çelik, İsa, "Kâdiriyye Tarikatı Halisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2008.
- ed-Dimaşkî, Mustafa es-Sadîkî el-Halvetî, *er-Rihletü'l-Irakîyye*, thk., Mîad Şerefüddin el-Geylânî, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2012.
- el-Hâl, Muhammed, *eş-Şeyh Ma'rûf en-Nûdehî*, yy: Mecma'u'l-İlmîyyi'l-Kürdî, ts.
- Hilmi, Refik, *Anılar Şeyh Mahmud Berzencî Hareketi*, çev. M. Kalman, İstanbul: Ceylan Matbaacılık, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *Cevâmî'u's-sîre*, Mısır: Dâru'l-me'ârif, ts.
- Karadağî, Muhammed Ali, *İhyâu t'ar'îhi'l-'ulemâi'l-Ekrad min hilâli mahtûtâtihim*, Hevler: Çaphâne-i Ârâs, 2007.
- Kavak, Abdulcebbar, "Şeyh Ma'rûf el-Berzencî ve Kâdiriyye Tarikatının Süleymaniye ve Çevresinde Yaygınlaşmasındaki Rolü", *Tasavvuf*, İstanbul 2011.
- el-Kezneyî, Muhammed Ahmed Mustafa, *eş-Şeyh Nuruddîn Birîfkanî*, Kahire: Metâbî'u's-sicillî'l-Arab, 1983.

## XVIII. Yüzyılda Kuzey Irak'ta Tasavvufî Faaliyet Yürüten Kâdirî Şeyhleri | 47

- Komisyon, *el-A'mâlu'l-kâmile li'ş-şeyh Maruf el-Berzencî el-Kürdî*, thk., Baba Ali b. Şeyh Ömer Karadâğî, Mahmûd Ahmed Muhammed, Muhammed Ömer Karadâğî, Bağdat: Matbaatu'l-Âni, 1984.
- el-Mâyî, Enver, *el-Ekrâd fî Behdînân*, Duhok: Matbaatu Hâvâr, 2011.
- Mustafa, Muhammed Sâbir, *en-Nûdehî ve cuhûduhu'n-Nahviyye*, Erbil: Matbaatu Camiati Salahiddin, 2005.
- Müderis, Abdülkerim, *'Ulemâunâ fî hidmeti'l-İlmi ve'd-dîn*, haz. Muhammed Ali Karadağî, Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983.
- Raûf, İmad Abdüsselam, *el-Mu'cemu't-târîhî li İmâreti Behdînân*, Erbil: Matbaatu'l-Hâc Haşim, 2011.
- Rûhânî, Baba Merdoh, *Târîh-i Meşâhir-i Kurd*, Tahran: İntişârât-ı Surûş, 1382.
- Sâmî, Şemseddin, *Kâmûsu'l- a'lâm*, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1316.
- es-Selefi, ed-Duskî, Hamdî Abdülmecid, Tahsin İbrahim, *İkdu'l-cumân fî terâcimi'l-'ulemâi ve'l-udebâi'l-Kurd ve'l-mensûbine ilâ Muduni ve Kurâ'l-Kurdistan*, B.A.E: Dâru'l-asâle ve't-turâs, 2008.
- Süveyrikî, Muhammed Ali, *Mu'cemu a'lâmi'l-Kurd*, Süleymaniye: Bingeyi Jîn, 2006.
- et-Tâdefî, Muhammed b. Yahyâ, *Kalâidü'l-cevâhir fî menâkibi Abdilkadir*, Mısır: Matbaatu Mustafa'l-Bâbî el-Halebî, 1956.
- Taha b. Yahya, *Rihletü'ş-Şeyh Tâhâ b. Yahyâ'l-Kürdî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Tavakkulî, Muhammed Rauf, *Târîh-i Tasavvuf der Kurdistan*, Tahran: İntişârât-ı Tavakkulî, 1381.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Câfer b. Vehb b. Vâdîh el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut: Dâru Sadır, 1992.
- Zeki Bek, Muhammed Emin, *Meşâhîru'l-Kurd ve Kurdistan*, çev. Seyide Kerîmete, Dimâşk: Dâru'z-Zaman, 2006.



*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),*

XIX, 2 (15 Aralık 2015), ss. 49 - 80

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),*

XIX, 2 (December 15, 2015), pp. 49 - 80

Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.97622>

Geliş Tarihi / Received Date: 15.09.2015

Kabul Tarihi / Accepted Date: 17.11.2015

## ŞEMSEDDİN SİVÂSÎ'NİN TASAVVUFÎ TECRÜBESİNDE RIZÂ-YI BÂRÎ DÜŞÜNCESİ

Kadir ÖZKÖSE\*

**Öz:** Halvetiyyenin dört ana kolundan biri olan Şemsiyyenin pîri konumundaki Şemseddin Sivâsî'nin eserlerinden hareketle hazırladığımız bu makale Şemseddin Sivâsî'nin sûfi tecrübesini okumaya dönük bir çalışmadır. Mensur ve manzum eserlerinin herbirinde Şemseddin Sivâsî ana tema olarak Allah'ın rızasını merkeze almıştır. İlahi rızanın her zaman gündemde olmasını, kulluğun ilahi rızâ ekseninde gerçekleşmesini istemiştir. Lütfun da hoş kahrın da hoş anlayışına bağlı olan Şemseddin Sivâsî ilahi takdire boyun eğmiş, ne varlığa sevinmeyi ne de yokluktan yerinmeyi öngörmüştür. rızâ halinin kemalini o, mücahede eğitimine, sabır ve sebat gayretine, tevazu duygusuna, ihlas hassasiyetine ve zikir diriliğine bağlamıştır. Makalemizde Şemseddin Sivâsî'nin rızanın ehemmiyetine ve rızâ makamına ulaşmayı sağlayan temel ölçütlere dikkat çekmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Şemseddin Sivâsî, Rıza, Vuslat,

İhlas, Salık, Sûfi Tecrübe.

---

\* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (kadirozko60@hotmail.com).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca **intihal tespitinde** kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

### The Thought of God's Consent (Rada al Bârî) in Sufi Experience of Shamsaddin al Sivasi

**Abstract:** This article is a comprehensive study prepared with the general thought of the works of Shamsaddin al Sivasi to read his sufi experience who is the Sufi Master of the Shamsiyah sufi order (Shamsiya), one of the four main branches of the Khalwatiyya order. In each of his prose and poetic works, Shamsaddin al Sivasi has centered the consent of Allah as the main theme. He always wanted the divine consent to be on the agenda and wanted the realization of the servanthood in the axis of the divine consent. Shamsaddin al Sivasi; bearing the understanding of what comes from God is pleasant: Blessing or sorrow, has accepted the divine providence and has not approved to neither rejoice the presence nor complain of the absence. He has linked the perfection of the state of consent to: Education of combating with self, patience and persistence effort, the sense of humility, sensitivity of sincerity, vitality of dhikr (remembrance). In this article we have tried to draw attention the the real criteria that provide acces to the state of consent and its importance.

**Keywords:** Sufism, Shamsaddin al Sivasi, God's Consent, Sincerity, Patience, Humility, Sufi Experience.

#### GİRİŞ

Şemseddin Sivâsî'nin asıl adı Ahmed, künyesi Ebü's-Senâ, lakâbı ise Şemseddin'dir. Sivas'ta tedaris ve irşatla meşgul olduğu için "Sivasî" nisbesiyle meşhur olmuştur. Şiirlerinde "Şemsî/Şemsîya" mahlasını kullanmıştır. 926/1520 senesinde Zile'de doğan Şemseddin Sivâsî, küçük yaşlardan itibaren tasavvufî hayatı teneffüs ederek büyümüştür. Babası ile birlikte, Şeyh Habîb-i Karamânî'nin halifelerinden el-Hâc Hızır Amâsî'yi ziyaret edip hayır duasını almıştır. Tokat'ta Arakiyecizâde diye tanınan Mevlâ Şemseddin Mahvî Efendi'nin yanında yetişmiştir. Tokat'tan İstanbul'a giderek ilim tahsilini devam ettirmiştir. Şer'î ilimlerde ileri düzeyde birikim sahibi olup Sahn medresesinde müderris konumuna gelmiştir. Yaşadığı iç huzursuzluk sebebiyle İstanbul'dan ayrılıp tasavvufî arayışın içerisine girmiştir. Hac vazifesini deruhte ettikten sonra memleketi Zile'ye dönen Şemseddin Sivâsî, Hızır-ı Amâsî'nin halifelerinden Muslihiddin Efendi'nin Ezinepazarı'ndaki dergâhına giderek kendisine intisap etmiştir. Şeyhinin irtihali ile hissettiği yalnızlık ve üzüntü içerisinde yeni bir mürşid arayışına koyulan Sivâsî, Tokat'ta yaşayan Mustafa Kirbâsî Efendi'nin huzuruna varıp kendisine intisap etmek istemiştir. Yüz yaşını aşmış bir pîr-i fânî olarak Kırbâsî, yaşının iler-

lemesi nedeniyle kendisini irşad edemeyeceğini ama onu irşad edecek şahsın altı ay sonra Tokat'a geleceğini ve sabretmesini söyler. Kırbâsî'nin vefatından altı ay sonra Zile'deki medresesinde müderrislik hizmetini deruhte ederken Tokat'taki hocası Arakiyecizâde Şemseddin Efendi, Tokat'a bir mürşid-i kâmilin geldiğini, sohbetlerinde dile getirdiği hakikatleri ilim erbabının idrakten aciz kaldıklarını haber verir. Aldığı haber üzere Tokat'a varan Şemseddin Sivâsî, Tokat'a gelen Abdülmecîd-i Şirvânî'nin meclislerine katılır. Abdülmecîd-i Şirvânî'nin yanında aradığını bulan ve huzura eren Şemseddin Efendi, güçlü riyâzetlerle altı ay gibi kısa bir sürede seyr u sülûkunu tamamlar, şeyhinden seccâde ve âsâ alarak memleketi Zile'ye halife olarak görevlendirilir.

Zile'de irşad faaliyetlerini sürdüren Şemseddin Sivâsî'nin şöhretini duyan Sivas valisi Koca Hasan Paşa (ö. 974/1566), Sivas'ta yaptırdığı ve yanında dergâhı da bulunan camide imamet ve meşîhat yapmak üzere kendisini davet eder. Yapılan davete icabet eden Şemseddin Sivâsî, ailesi ile birlikte Zile'den ayrılp Sivas'a gider ve vefatına kadar Sivas'ta ilmî ve tasavvufî faaliyetlerini sürdürür. Şemseddin Sivâsî, III. Mehmed ile birlikte Eğri seferine (1005/1596) katıldıktan sonra, padişahın İstanbul'da kalması yönündeki ısrarına rağmen, Sivas'a dönüp bir yıl sonra 1006/1597-98 senesinde vefat eder ve Meydan Camii haziresine defnedilir.

Hayatı boyunca ilme yatırım yapan, ilmî kurumların en üst payesi olan "Mevlânâ" pâyesine erişen Şemseddin Sivâsî, biri divan olmak üzere yirminin üzerinde eser kaleme almış ve bazı şiirleri bestelenmiş bir sufidir. Şiirlerinde "*Şemsî*" mahlasını kullanan Şemseddin Sivâsî, şiiri halkı irşad etmekte önemli bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Sade, içten bir lisan ve ifadeye sahip olup anlaşılması zor, girift, mazmunlara boğulan bir söylemden uzak durmuş, muhataplarını anlayabileceği üslubu tercih etmiştir. Şemseddin Sivâsî'nin önde gelen eserlerinden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: *İbret-nümâ*, *Gülşenâbâd*, *Mevlid*, *Heşt-Bihîşt*, *Menâzilü'l-ârifin*, *Mir'âtü'l-ahlâk*, *Menakıb-ı Çehar-yar-ı Güzin*, *Divân*, *Süleymânîye ve Menâkıb-ı İmâm-ı Azam*.

Şems-i Sivâsî'nin en önemli özelliği bir tarikat pîri olmasıdır. Kurucusu olduğu Şemsiyye tarikatı, silsilesi Seyyid Yahyâ Şirvânî'ye kadar ulaşan Halvetiyyenin dört ana kolundan biridir. On altıncı asrın ikinci yarısında kurulan tarikat, kurucusu Şemseddin Sivâsî (ö.1006/1597)'nin

ismine izafeten Şemsiyye olarak anılmıştır. Şemsiyyenin Halvetilikten ayrılan başlıca özelliği, zikre ilave edilen isimlerdir. Şems-i Sivâsî'nin Halvetî zikirinde "Esmâ-i Seb'a" denilen yedi isme el-Kadir, el-Kavi, el-Cebbar, el-Mâlik ve el-Vedûd isimlerini ekleyerek zikre beş furû isim daha ilave etmiş ve bunlarla teslik-i talibin etmiştir. Sonradan ilave edilen bu beş isme "furû'ât-ı esmâ" denilmiştir.<sup>1</sup>

### 1. RIZÂ-YI BÂRÎ'NİN EHEMMİYETİ

Sözlük anlamıyla rızâ kavramı; hiddet ve kızmanın zıddı olup memnun kalmak, onaylamak, huzur bulmak, beğenmek, kabullenmek, arzulamak, seçmek, hoşnut etmek, uygun görmek, yetinmesini bilmek, hoşnutluk duymak, şikayet etmemek, başa kakmamak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>2</sup>

Tasavvuf istilahında ise rıza; ihtiyarı terk etmek, eline geçene sevinmemek, elinden gidene de üzülmemektir.<sup>3</sup> Zünnûn-ı Mısrî (ö.245/859)'nin ifadesiyle rıza; kazânın etkisi ile ortaya çıkacak hâdiseden evvel kendi tercihini bir kenara bırakmak, kazâ ve kaderin tesir halkası belirledikten sonra bu iradenin sıkıntısını duymamak, maruz kalınan bela-

<sup>1</sup> Recebî's-Sivâsî, *Hidâyet Yıldızı Şems-ed-dîn-i Sivâsî Hazretlerinin Menkıbeleri*, trc. Hüseyin Şemsî Güneren, haz. M. Fatih Güneren, İstanbul: Seçil Ofset, 2000; Mehmed Nazmî Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği- Hediyetü'l-İhvân*, haz. Osman Türer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005; Hocazade Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliya*, İstanbul 1325; Sadık Vicdânî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye)*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1995; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, 2006; Kadir Özköse, "Osmanlı Devleti Döneminde Sivas'ın Tasavvufî Kültür Yapısı", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, 21-25 Mayıs 2007, Sivas: Doğan Gazetecilik ve Mat. San. A.Ş., 2007, c. II, s. 42-43; *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Konya: Ensar Yayıncılık, 2008, s. 417-418; "Zile'nin Maneviyat Güneşi: Kara Şems ve Takipçileri", *Tarihi ve Kültürü ile Zile Sempozyumu Bildirileri*, 9-12 Ekim 2008, haz. Mehmet Yardımcı, İstanbul: Zile Belediyesi Kültür Yayınları, 2009, s. 218-227.

<sup>2</sup> İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadır, 1990, c. III, s. 1663-1664; İbn Fâris, *Mu'cemu Makayısı'l-Luga*, thk: Muhammed Harun, Kahire 1960, c. II, s. 402; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Mısır 1970, s. 286-287; el-Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Abdulmun'im Hafnî, Kahire trz., s. 111.

<sup>3</sup> Ebû İsmail el-Herevî, *Menâzilu's-sâîrîn ile'l-Hakki'l-Mubîn*, şrh. Afifüddin Süleyman b. Ali et-Tilmisânî, haz. Abülhafız Mansur, 1989, c. I, s. 229.



na düşar olurken ilâhî sevginin heyecanını duymaktır.<sup>4</sup> Belânın acısını hissetmeme derecesindeki kayıtsızlığı rızâ olarak görmeyen Ebu Ali Dekkâk (ö.405/1014), gerçek rızânın sadece ilahi hükme ve takdire karşılık vermemek ve şikayet etmemek durumundan ibaret olduğunu söyler.<sup>5</sup> En özlü tarifi ise Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) yapmakta ve rıza; Allah Teâlâ'nın emirlerine kayıtsız ve şartsız itaat etmektir, tespitinde bulunmaktadır.<sup>6</sup>

Tasavvuf kaynaklarında rızanın ikili boyutuna dikkat çekilmektedir. rızâ bir yönüyle Allah'ın kulunu beğenmesi, diğer bir boyutuyla ise kulun Allah'tan hoşnut kalmasıdır. Allah'ın kulunu beğenmesi, kulunun ilahi buyruklara itaat ettiğini görmesi; kulun Allah'tan hoşnut kalması, Allah'ın kendisine dair iradesini ve takdirini beğenmesidir. Bçöylesi bir rızâ haline bürünen nefse, nefsi-râziye ve nefsi-marziye denmiştir.<sup>7</sup> Ancak kulun Allah'tan hoşnutluğu, Allah'ın kulundan hoşnutluğuna bağlıdır. Bu durumu Abdülvâhid b. Zeyd (ö.177/793) şöyle dile getirmektedir: "Rıza Allah'ın en muazzam kapısı ve dünyanın cennetidir. Bilinsin ki, Allah Teâlâ, kulundan razı olmadıkça, kulun O'ndan razı olması mümkün değildir. Çünkü Allah Teâlâ 'Allah onlardan razı oldu, onlar da O'ndan razı oldu'<sup>8</sup> buyurmuştur."<sup>9</sup>

Sûfîler kulun rızâ haline karşılık Allah'ın rıdvânından bahseder. rızâ hali ile rıdvân boyutunun birleşmesinden itmi'nan, sükûnet ve huzur atmosferinin doğacağını dile getirirler.<sup>10</sup> Süfyân-ı Sevrî (ö.161/777)'nin; "Allahım! Benden razı ol", yakarışına, o yakarışı işiten Rabiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801)'nin; "Kendisinden razı olmadığın Zât'tan

<sup>4</sup> Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik & Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut: Daru'l-Hayr, 1993, s. 195.

<sup>5</sup> el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 194.

<sup>6</sup> Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk. Nureddin Şeribe, 3. Baskı, Kahire 1986, s. 183; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994, s. 181.

<sup>7</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Mısır trz., c. III, s.333; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 436.

<sup>8</sup> Beyyine, 98/8.

<sup>9</sup> el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.194.

<sup>10</sup> Tacu'l-İslam Ebu Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emin en-Nevevi, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Turas, 1992, s. 120.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

*senden razı olmasını istemekten utanmıyor musun?”<sup>11</sup> sözü, rızadaki karşılıklı ilişkiye en güzel örnektir. Bir diğer örnek ise Husri (ö.371/981)’nin münacaatında görülmektedir. O bu münacaatını şöyle anlatıyor: “Bir seher vakti namazı eda ediyor, münacaatta bulunuyor ve ‘İlahî! Ben senden razıyım, sen de benden razı mısın?’ diyordum. Nida geldi ki: ‘Ey yalancı! Eğer sen bizden razı olmuş bulunsaydın, bizim senden razı olacağımızdan şüphe etmezdin!”<sup>12</sup>*

*“Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah’tan razı oldular.”<sup>13</sup> âyetinden hareketle, “Rıza rıdvana (kulun rızası Allah’ın rızasına) bitişince itminana bitişmiş olur. (Rıza kuldun rıdvân Allah’tan olur. rızâ ile rıdvânın birleşmesinden itminan, sükûn ve huzur hali doğar). Son derece güzel bir neticeye ulaşan bu kimselere ne mutlu!”<sup>14</sup> diyen Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896)’nin bu sözünü Kelâbâzî şu şekilde yorumlamaktadır: “Dünyada hükümünü icra eden ilâhi irâdeye kulun razı olması, ezeldeki takdir gereğince kulun ahirette rıdvana (ve ilâhi nzaya) nail olmasına sebep olur. (Allah ezelde kulundan razı olursa, kulu dünyada onun rızasına uygun şekilde hareket eder, böyle olunca da ahirette ilâhi rızaya mazhar olur.)”<sup>15</sup>*

Tasavvufî tecrübede sûfilere böylesi özel ve derûnî rızâ tecrübesinin bir başka boyutunu Şemseddin Sivâsî yaşamaktadır. Şemseddin Sivâsî herşeyden önce hayata bir imtihan nazarıyla bakar. Bizleri her defasında hikmet-i Hüdâ’ya dikkat kesilmeye davet eder. O âlemde asla tesadüfe yer olmadığını bilir. İlahi tecellileri teslimiyet, tevekkül ve tefviz boyutunda okumaya çalışır. İnsan olarak herbirimizin ayrı boyutta imtihana maruz kaldığımızı dikkat çeker. İsyân, başkaldırı, hazımsızlık, at gözlüğüyle bakış, egoyu tatmin, kendini merkeze koyma şeklindeki bakış açılarına reddiyede bulunur, mümin olarak kulun Hak’tan razı olmasını diler. İlahi fiillerin hikmetine, yaratılışın ahengine dikkat çeker. Allah ile iltişiminde kulun teslimiyet ruhuna önem verir. Hayatın akışını şu beyit-

<sup>11</sup> el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 120.

<sup>12</sup> Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1999, s. 133.

<sup>13</sup> Mâide, 5/119.

<sup>14</sup> el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 120.

<sup>15</sup> el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 120.

lerinde Sivâsî, acı da olsa kulun başına gelenleri kabullenışı çok özel bir dille şöyle dile getirir:

Bu hikmetlerde hayrân eder cümle dâna  
Kimin efkar eder kimin tûvânâ

Kimisin bir pula muhtâc eder ol  
Gıdâsın az veriben aç eder ol

Kimine mülk ediptir şark u garbı  
Kanâat vermez eder darb u harbı

Kimini aç eder ol kimini sır  
Kimi bulmaz cihânda yatacak yer

Kimisi bulmaz giye abâyı  
Kimisi âr eder giymez dibâyı

Kimin bulmaz ayağı altı na'lin  
Kiminin altın eder atı na'lin

Kimin câhil kimin dâna ediptir  
Kimin âli kimin edna ediptir

Kimisin eylemiştir zâr u haste  
Yatar külhan bucaklarında beste

Katına kimse varmaz sora hâlin  
Yanar bu derd ile bilmez meâlin

Eder bu hâl ile hamd ü senâyı  
Demez ki bana çektirdin belâyı

Senindir cümle iş ey ferd-i bî-çün  
Kimin ne zehresi var diye niçin

Kamunun hikmetin sen pek bilirsin  
Ne ki ol yeğ durur öyle kılırsın

Senin şânın bilenler sâkıt oldu  
Diyessin nutku yoktur sâmit oldu.<sup>16</sup>

Şemseddin Sivâsî'nin bu terennümleri bize Râbiatu'l-Adeviyye (ö. 185/801)'nin şu yaklaşımını hatırlatmaktadır: Kendisine, kul rızâ makamına ne zaman erişir, diye sorulunca Râbiatu'l-Adeviyye şu karşılıktadır bulunmuştur: “Allah'ın nimeti kadar, musibeti de kendisini memnun edince.”<sup>17</sup>

Nefs-i râziye mertebesine eren kul kainatta ayrılık, gayrılık, acı, felaket, kötülük ve keder görmez. Allah'ın takdir ve yazgısına mutlak bir itaate bürünür. rızâ makamında kul, benlikten kurtulur, bireyselliğin tabakalarından sıyrılır ve Allah'la vuslatı tadar. Dolayısıyla rızâ makamının en önemli göstergesi; ruhsal itminan, uğruna feda olunan adanmış bir aşk, başkalarını anlama duygusu, içtenlik ve her fırsatta insanlığa faydalı olma çabasıdır. Rızâ hâli, yaşamın doğal seyrinde sürmesini kabullenştir. Rızâ makamına eren sûfi, katrenin deryaya kavuşması gibi varlık serüveninin serencâmına koyulur. Rızâ makamında sûfi, kişiliğini geleneksel benliğin âdetlerinden, istikbal derdinden uzak tutar, anda yaşar ve vaktin şuurunda olur, eylem ve fail, o ve bu, mazi ve istikbal sarkacından azade olur. Vakti idrak düşüncesi zihinsel kurguları ortadan kaldırır, bireysel ve toplumsal dayatmalara, kısırdöngüye dönüşen tartışmalara tavır koyar.<sup>18</sup>

Hatırlatılması gereken önemli nokta da rızâ halinin tüm sûfilerde aynı düzeyde olmadığıdır. Sadreddin Konevî (ö.673/1274) tüm imkânlarla kavuşmayı sağlayan ve ilahi nimetlerden yararlanmaya yol açan rızâ mertebelerini üç kısımda mütala etmektedir. Birincisi rızânın hükmüdür. Yani Hakk'ın yaratıklarının iyiliğini/salahını dilemesi yönüyle onlardan razı olmasıdır. Hakk'ın onların hayrını dilemesi, halketme fiiliyle onlara

<sup>16</sup> Şemseddin Sivâsî, *Süleymâniyye*, haz. Hüseyin Akkaya, Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015, s. 37, 39-40.

<sup>17</sup> el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 195.

<sup>18</sup> Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi Bednliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, s.26.

nazar kılmasına/teveccühüne ve rahmani lütuflatrdan olan paylarına bağlıdır.

Rızâ halinin ikinci kısmı, Hakk'ın tüm inananlardan razı olmasıdır.

Rızâ hâlinin üçüncü kısmı ise müminlerin havassından, enbiyâ ve evliyâdan hoşnut olmasıdır. Bu rızâ da ikiye ayrılır. Birisi, has kısım, ikincisi ise, ehas kısım. Buradan hareketle rızanın özel kısmı, peygamber ve velilere mahsustur. İkincisi ise, âyet-i kerimede beyan edilen şu rızadır: "Seçtiği bir elçiden başka; çünkü onun önünden ve ardından gözetleyici dizer."<sup>19</sup> Böylece bu rızanın, bütün peygamber ve elçilere ait olmayan, belirli bir peygambere ait özel bir rızâ olduğu görülmektedir. Âyet-i kerimedeki işaret, enbiyânın herbirini kapsamamaktadır. Ancak Hak Teâlâ, herbir peygamberinden hoşnut olmuştur; çünkü Allah, inananlardan razı olduğunu bize bildirmiştir.<sup>20</sup>

Sadreddin Konevî'nin tasnifine benzer tarzda Câhidî Ahmed Efendi (ö.1070/1660) de rızayı üç mertebede değerlendirmektedir:

Kul birinci mertebede; can ve bedeni ile Allah'ın rızasına uygun işlerde bulunmalıdır.

İkinci mertebede; Allah'ın her türlü kaza ve belasına razı olmalıdır.

Üçüncü mertebede; her zaman işi rızâ olmalıdır. Hakk Teâlâ ne dilerse o da onu dilemelidir.<sup>21</sup>

Kulun manevî mertebesine bağlı olarak rızanın da farklı derecelerde ortaya çıkacağını düşünen Sivâsî, aşk yolunda acıyı bal eyleyen, zorluğu kolay kılan, celalde cemal tecellisini fark eden sâliklerin hâlet-i rûhiyelerine;

Tarîk-i aşkta azb ile azâbın farkın etmezler  
Sefâ bilmek gerek her ne muradı olsa mahbûbun<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Cin, 72/27.

<sup>20</sup> Sadreddin Konevî, *Fâtîha Suresi Tefsîri -İ' Câzü'l-beyân fi te'vili'l-ümmi'l-Kur'ân-*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, 431-432.

<sup>21</sup> Câhidî Ahmed Efendi, *Kitâbü'n-Nasîha*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, no: 350, vr.103<sup>a</sup>.

<sup>22</sup> Şemseddin Sivâsî, *Divan*, haz. Recep Toparlı, Sivas: Sivas Belediyesi Yay., 2015, s. 95.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

beytiyle açıklık kazandırmaktadır. İlahi rızayı kazanmanın yolu engelleri ortadan kaldırmaya bağlıdır. Hakk'a talip olanların halktan el çekmesi gerekmektedir. Tüm dikkatini Hakk'a veren kul, halkın eza ve cefasına aldırış etmez. Âşığın tek derdi başkalarının onayını, beğenisini ve kabulünü sağlamak değil, Hakk'ın kabulüne mazhar olmaktır. Bu hususta nümûne-i imtisalimizin Peygamber Efendimiz olduğundan bahsedilen Sivâsî, bizleri Hakk'ın rızasını kazanmaya davet etmektedir.

Senin bâzârın olsun dâima Hak  
Ko tınma ne dilerse söylesin halk

İşittin Ahmed-i Muhtâr'a hüssâd  
Dediler sâhir ü mecnun ona ad

Gehî şâir dediler gâhî kassâs  
İşitirdi tutardı râh-ı ihlâs

Geçerdi kâribân-ı Hak bilâ-bâk  
Ona 'av'av ederdi kelb-i nâ-pâk

Kesâd etmezdi ondan kâribâna  
Hasâset erdi ancak ol sükkâna

Yürü Hakk ile eyle kâru bâzâr  
Selâmen de sana kim olsa âzâr

Ko halkı Hâlik ile ol mukayyed  
Rızâsın gözle ol abd-i mü'eyyed

Ne gam senden eğer râzı ola Hak  
Serâser sana düşman olsa bu halk

Gazap etse sana Rabb-i tüvânâ  
Müfid olmaz rızâ-yı cümle eşyâ

Safâ sür sana ger nâ-dân atsa seng  
Çü şâh-ı meyvedârsın eyleme neng

Yemişli ağaca çoban u nâ-dân  
Çomağın atageldi tınma ey cân

Siper kıl sabrını başına dervîş  
Bu Mürseller yoludur olma dilrîş.<sup>23</sup>

Başkalarının saldırısına, kınama ve tavırlarına rızâ makamındaki kul neden aldırış etmez? Çünkü kul, "Rabbim razı olsun, yeter" der. Bu gerçekten hareketle Fudayl b. İyâz (ö.187/802), Bişr-i Hafî (ö.227/832)'ye şöyle demiştir: "Rızâ, dünyadan el-etek çekmek demek olan zühdden daha faziletlidir. Çünkü rızâ mertebesinde bulunan dercesinin üstünde bir şey temenni etmez."<sup>24</sup>

Fudayl b. İyâz'ın bu tenbihinde de görüleceği üzere sûfiler nazârında ilahi rıza, en büyük davadır. Büyük davalar büyük bedeller ister. Hak uğruna can feda kılmadan kurbiyet kesbetmek ne mümkün! Varlığından sıyrılmadan, ten kavgasını bırakmadan, sahip olduklarına bel bağlamayı terk etmeden rızâ iklimine erişmek mümkün değildir.

Düşüp derdine Mevlâ'nın kodum bu akl u idrâki  
Gönül dosta firâr etti n'iderim mâl ü emlâki

Derûnumda olan âteş yakarsa ger aceb olmaz  
Mevâlîd-i anâsırda dahi hem çetr-i eflâki

Beşer kimdir ki dem vura anın aşkı hevâsından  
Înâyet andan olmazsa ne şeydir zerre-i hâki

Harîm-i aşka yol bulmak dilersen varlığından yun  
Ki kudsîler makâmıdır komazlar bunda nâ-pâki

Onulmaz gayrı merhemle bu sinen yarası Şemsî  
Meger kim süzen-i vaslın diler bu sadrının çâki.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Şemseddin Sivâsî, *Gülşen-âbâd*, haz. Hasan Aksoy, Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015, s. 66-67.

<sup>24</sup> el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 196.

<sup>25</sup> Şemseddin Sivâsî, *Divan*, s. 153.

beyitleriyle Sivâsî, rızâ lokmasını yemenin istidat gerektirdiğinden bahsetmektedir. Diğer yandan tasavvuf yolunda rızaya eremeyen ihsana da muvaffak olamaz. rızâ makamı kararlılık, adanmışlık, korkusuzluk ve candanlık gerektirir. Dert-derman, cevr-ihsan, aşk-fedâ, can-canan, top-çevgân, zülf-âfitâb-ı rüyâ, can-pâyân, dürr-gavvâs, katre-ummân, gınâ-harabat, genc-vîrân irtibatıyla mana varlığını suret fedasına bağlayan Sivâsî bu yaklaşımıyla hakikat erlerinin ihtarlarına tercüman olmaktadır:

Derde devâ isteyen dermân nedir bilmedi  
Cevrini telh anlayan ihsân nidür bilmedi

Aşkında sâdık-isen ver varını yolunda  
Cân ile başa kalan cânân nedir bilmedi

Meydana ger girersen ser-keşte ol yolunda  
Top etmeyen başını çevgân nedir bilmedi

Zülfü hicâb oluptur çün âfitâb-ı rü'yâ  
Küfrüne dolaşmayan îmân nedir bilmedi

Ey râh-ı aşka sâlik resmini ger sorarsan  
Evvelde cân vermeyen pâyân nedir bilmedi

Deryâda dürr isteyen gavvâsa varmak gerek  
Katreyle bilişmeyen ummân nedir bilmedi

Şemsî gınâ dilersen ma'mûrunu harâb et  
Gencine erişmeyen vîrân nedir bilmedi.<sup>26</sup>

Takva, vera, sabır, şükür, havf, recâ, fakr, zühd, kanaat, tevekkül, teslimiyet, tefviz, muhabbet ve marifet makamlarını kesbeden kul Hak'tan razı olmanın şevkine erer. Hakk'ın kendi üzerindeki tasarrufatına gönlünü açar. Hak'tan da Hak'tan gelenden de müşteki olmaz. Esmâ, sıfat, fiil ve zât tecellilerinin herbirine hayran olur. Hayret makamında Hakk'ın tecellilerini seyre dalar. O bu haliyle her an mesut ve bahtiyar

<sup>26</sup> Şemseddin Sivâsî, *Divan*, s. 156.



olur. Sivâsî bu durumu imanın sarsılmaz kalesi olarak görmekte ve şöyle seslenmektedir:

Niyâz ile kulun işi rızâdur  
Eğer nâz eylese Hâlık sezâdur<sup>27</sup>

Rızaya talib ol ehl-i rızâ ol  
Rızasına irişüp murtazâ ol

Murâd itme rızâdan gayrı zinhâr  
Rızayla olıcak gül olur hâr

Rızasuz gül dilerse gönlün itme  
Döner evrâkı hâre şemmi semme

Rızasuz şûr olur bir şeker-istân  
Gülistân olıyardur hem gülis-tân

Dilersen hâsıl ola her muradun  
Rızaya tâbî' ol bırak murâdun

Kulun işi çü zâr ile duâdur  
Anı Hakdan gelen dâyim 'atâdur<sup>28</sup>

## 2. RIZÂ-YI BÂRÎ'YE ULAŞMA YOLLARI

Sivâsî tasavvufî tecrübenin gerçekleşme ihtimalini; yol azığına, mürşid-i kâmilin üstatlığına, belâ dağına delen Ferhad azmine, başkalarının derdiyle dertlenme haline, başkalarının iyi niyetini kazanma durumuna, aşk iddiasından kaçınma haline,<sup>29</sup> sūfî ahlâka sahip olma durumuna, bu yolun edepleriyle edeplenme çabasına, erkân ve usule riayet etme gayretine, kâmil insan olma azmine bağlamaktadır.

Sivâsî, *Gülşen-âbâd*'ında kulun Allah ile olan dostluğunu, Hak'tan hoşnut olmanın sırrını, ilahi rızayı kazanmanın yollarını; likâ-yı Yâr ile

<sup>27</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan Bl., nr. 248, vr. 60<sup>a</sup>.

<sup>28</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret -nümâ*, vr.100<sup>a</sup>-100<sup>b</sup>.

<sup>29</sup> Şemseddin Sivâsî, *Divân*, s.116.

hoşnutluk, dünya kârını efsane bilmek, hâne-i halvetde tenhâ oturmak, dilde zikri ve gönülde Mevlâ'yı etkin kılmak, Hakk'a yönelip ciğerleri parçalayan âha koyulmak, seherlerde uyanık olup safa bulmak, gaflet zulmetinden çıkıp aydınlığa kavuşmak, halkın alayışına karışmayıp vahdet-güzin olmak, boyun büküp esmâ zikrine koyulmak, Hakk'a layık secdeleri çoğaltmak, fânîden geçip bâkîye yönelmek, attâr dükkanı açıp güzel kokular saçıp satar olmak, bir mürşid-i kâmile bende olmak diye sıralamaktadır.<sup>30</sup> Rızâ-yı Bârî'ye ulaşmanın azamet yolculuğu olduğundan bahseden Sivâsî, mücadele, sabır, tevazu, ihlas ve zikir makamlarının ikamesiyle bunun mümkün olacağına dikkat çekmektedir. Rızânın ehemmiyetine dikkat çektikten sonra rızâyâ ulaşmanın bu temel yollarını izah ederek çalışmamızı sürdürmek istiyoruz.

### 2.1. Mücâhede

Tezkiye-yi nefsi esas kabul eden, nefsin ıslahı uğruna mücadeleyi öngören Şemseddin Sivâsî mücadele ve riyazet uygulamalarını peygamberlerin temel hasleti olarak görmektedir. Sivâsî'ye göre Allah'ın uğruna mücadele edenleri Allah'ın nasıl başarıya ulaştırdığının örneği peygamberlerdir. Eyüp (a.s.)'in bela yağmuruna maruz kalması, Yakup (a.s.)'in hasret odunda yanması, Yusuf (a.s.)'in kuyunun derinliklerinde ve zindanda bedel ödemesi, Yahya (a.s.)'in davası uğruna hayatını feda kılması, Musa (a.s.)'in terk-i diyar kılması bu durumun birer göstergesidir.<sup>31</sup> Tasavvufî tecrübeyi peygamberler yolu olarak öngören Sivâsî, müntesiplerini peygamberlerin halleriyle hallenmeye davet eder, tasavvufî tecrübenin zorlu bir süreç olduğundan bahseder, muhabbetullahın bedel ödemeyi gerektiğini beyan eder, ilahi ihsana nail olmanın yolunu kulluğun gereklerini yerine getirmekte görür.<sup>32</sup>

*Divân*'ının hemen ilk gazelinde hakikat yolunun yolcularını serdengeçtiler olarak nitelemekte ve şöyle seslenmektedir:

Derd-i aşka düşmeyen dermâna olmaz âşinâ  
Cevre mahrem olmayan ihsâna olmaz âşinâ

<sup>30</sup> Şemseddin Sivâsî, *Gülşen-âbâd*, s. 50-51.

<sup>31</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 103<sup>a</sup>.

<sup>32</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 125<sup>b</sup>.

Cân u başın saklayanlar tâ ebed bîgânedür  
Cânı îsâr itmeyen cânâna olmaz âşinâ

Çâh-ı hissetden per-i himmetle a'lâyâ uzan  
Katre deryâ olmadan ummâna olmaz âşinâ

Cehd idüp râh-ı ibâdetde ferîd ol tâlibâ  
Kulluğun bildürmeyen sultâna olmaz âşinâ

Zülfine irmek dilersen ko seri meydânıda  
Başını top itmeyen çevgâna olmaz âşinâ

Ârif olmak isterisen gel nedânem dersin al  
Bildüğinden geçmeyen irfâna olmaz âşinâ

Sufra gibi sürmeyen yüzün yere her subh u şâm  
Cânib-i Hak'tan gelen mihmâna olmaz âşinâ

Tâlibâ ko gafleti şevk ile gir tâ'atına  
Zevk-i dîni duymayan îmâna olmaz âşinâ

Şemsiyâ şem'-i ruh-ı cânâna yak her varını  
Bâl ü perrin saklayan pervâne olmaz âşinâ.<sup>33</sup>

## 2.2. Sabır

İslâm'a göre insanın yaratılış sebebi Allah'a kul olmaktır. Kulluğun gereği ise teslimiyet-i tamdır. Yani Allah Teâlâ'nın hükmünü kabullenmek ve O'ndan hoşnut olmaktır. Allah'tan razı olan kulun öncelikle tevekkülü tam olur. Yıkayıcının elindeki ölü gibi, endisini Rabbine teslim eder. Kulluğun îfâsı, ilahi rızanın tecellisi için teslimiyet ruhuna bürünen kulun başına gelen acı ve ıstıraplara karşı sebat edip itirazı bırakması rızâ hâlinin bir diğer ön şartıdır. Diğer bir ifadeyle Allah'tan hoşnutluğu, Allah'a dayanma çabasını ve Allah yolunda sebat etme gücünü kemale erdiren manevî bir gelişimdir. Allah 'ın takdirine rıza gösterip, muhale-

<sup>33</sup> Şemseddin Sivâsî, *Divan*, s. 53.

feti terk eden kimse, rızâ mertebesine eriştiği zaman, Allah'ın dışında kalan her türlü kazanım ve kaybindan dolayı, sıkıntı ve hoşnutluğu bırakır. O hayatı boyunca sadece Allah'ın rızâsını elde etmeye çalışır. Kulun bu halini sūfîler şu tabirle izah ederler: "Hûşe vü hırmen be pîş-i istiğna yekest", yani "Dane ve harman müstağni olanın gözünde müsavidir."<sup>34</sup>

Rızâ-yı Bârî'yi talebinde sabır, sâlikin temel hasletidir.<sup>35</sup> Şems-i Sivâsî eserlerinde zahmet-rahmet dengesine, rahat-mihnet ilişkisine, derman-dert birlikteliğine, canan-can beraberliğine, merhem-yara irtibatına dikkat çeker.<sup>36</sup> Şemseddin Sivâsî tüm sıkıntıların çaresini sabırda görür, sabredenlerin selamete ereceklerini öngörür, seyr u sülûk gerçekleştiren sâlikin sabırla olgunlaşmasına inanmasını tavsiye eder:

Kimun kim yâresi var merhemi var  
Tabîb ile anın bir hoş demi var

Sınk isen bu yolda sarıcı var  
Za'îf isen seninçün yarıcı var

Garîb isen katunda âşinâ var  
Eger a'mâ isen hoş rûşinâ var

Bu remz-i anlayup rindân u merdân  
Belâdan gayrıya olmadı hâhan.<sup>37</sup>

Hak'tan hoşnut olanlara ve Hak'tan gelen bela ve musibetler karşısında sızlanmayanlara yönelik Sivâsî'nin söylediği bu beyitler bize Gazneli Mahmud ile Ayaz'ın durumunu hatırlatmaktadır. Sultan Gazneli Mahmud en çok sevdiği ve en çok güvendiği yaveri konumundaki Ayaz ile bir salatalığı paylaşır. Ayaz kendisine takdim edilen salatalığı afiyetle yemeye başlar. Ancak sultan kendi payına düşen kısmı yemeye başladığı zaman, salatalığın acılığına dayanamaz ve uygun bir ortamda ısırıldığı parçayı geri çıkarmak zorunda kalır.

<sup>34</sup> Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 181.

<sup>35</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 36<sup>a</sup>.

<sup>36</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 137<sup>b</sup>.

<sup>37</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 138<sup>b</sup>.

“Bu kadar acı bir şeyi nasıl yiyebiliyorsun?” diye sorar sultan, “Tadı tıpkı zehir gibi”.

“Sevgili Sultanım” der Ayaz, “senin elinden o kadar çok iyilik ve cömertlik gördüm ki, sen ne verirsen ver, bana tatlı geliyor.”<sup>38</sup>

Ayaz'ın Sultan Mahmud'dan hep ikram görmesinden çok ama çok daha öte lütfâ mazhar olan kul da acıyı bal eylemelidir. Çünkü tasavvuf yolu ümitsizlik yolu değildir. Mürşid-i kâmilin elinden bâde içenler pişman olucu değildir. Kemâl kesbetme derdinde olan dervişin her derdinin bir dermanı, her zorluğun bir kolaylığı, her zahmetin bir rahmet tarafı olduğuna dikkat çeken Sivâsî, tasavvufî ahlâkın en bariz özelliğini sabır ve sebat olarak takdim eder. Hak dostlarının sabırla nasıl menzil-i maksuda erdiklerini murabba şiirinde;

Nice gül yüzlüler düştü türâba  
Gönül sabr eyledi elhamdülillah

Ciger ma'mûresi vardı harâba  
Gönül sabr eyledi elhamdülillah.<sup>39</sup>

diye dikkat çeken Sivâsî, şiirinin devamında dünya varlığının fânî olduğunu belirtir, rızâ hâli ile ölümün ganimet olduğunu zikreder. Allah belâ ve musibetlere sabreden kulundan elbet günahlarını affedecektir. Sivâsî derdi de dermanı da Allah'tan bilir. İlahi kaza ve kadere rıza göstermek gerektiğini belirtip ilahi kaderden dolayı âh u vâha düşmenin anlamsızlığına dikkat çeker. Merhametlilerin en merhametlisi Allah olduğuna göre gam yarasının merhemini de elbet O verecektir. Dolayısıyla kula düşen her hâle rızâ göstermektir. Tüm bu esaslar dahilinde kulun dünya malına, bağ ve bostanlara, varlık ve servete aldanmamasını tavsiye eden Sivâsî ebediyet yurduna hazırlık yapılışını tavsiye etmektedir.<sup>40</sup>

Sivâsî'nin bu hoşnutluk hâlini bir asır sonra Câhidî Ahmed Efendi (ö. 1070/1660) şöyle beyan eder:

*Dedim kim ola sabr edem nâr-ı aşkın cefasına  
Dedi sabr eden ol ola hidâyetim ona ere*

<sup>38</sup> Robert Frager, *Sufi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum Kalp Nefs Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, II. Baskı, 2003, s. 94-95.

<sup>39</sup> Şemseddin Sivâsî, *Divân*, s. 167.

<sup>40</sup> Şemseddin Sivâsî, *Divân*, s. 167.

*Dedim Câhidî bendene hidâyetin ihsân eyle  
Dedi benim hidâyetim rızâm içredir ara<sup>41</sup>*

Sabır meyvesinin tatlılığına diyecek yoktur. Yaşanan bütün acı ve kederler, dert ve ıstıraplar için sabır bir şifa kaynağıdır.. Sevgilinin elinden gelen bütün iğne ve neşterleri sevinçle karşıladığını belirten Melâ Cizîrî (ö. 974/1566), onun elinden aldığı “acı ilaçları” aşkla içtiğini ve bu ilaçların çok faydalı olduğunu söylemektedir. Sabır meyvesinin tatlılığını üstadının kendilerine şöyle öğrettiğinden haber vermektedir:

İşte bundan dolayı bütün dertleri gönlümüzde mutluluk vesilesi kıldık.

Habîbimizin kalbimize vurduğu neşter ve iğneleri,  
Ben tek tek ve berâber derdlerime şifâ bildim.  
Âşık onun gam-ı sâyesi için câm taleb etti,  
Zîrâ çok akıl içerir o, biz bunu hakimlerden öğrendik.<sup>42</sup>

*Gülşen-âbâd'*nda cefâkâr isimlerin remzi olarak zambaktan bahseden Sivâsî, her tarafındaki yaralardan cerahat akan zambağın rahat yüzü görmediğini, ama onun bu sıkıntılarını hep sabırla aştığını söyler. Zambağın dilinden sabır ehlinin kazanımlarını bizlere şöyle aktarmaktadır:

Çü cânım bu cefâdan oldu bîzâr  
Siper tuttum sabırdan onda nâçâr

Çü sabr oldu penâhım râhat oldum  
Safâ buldum o dem bî-mihnet oldum.

İşit benden bunu ey merd-i sâfi  
Ne denli çok olursa sana câfi

Tahammülle sabırdır ona kalkan  
Ko atsın seng-i ta'nı sana nâdân.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Câhidî Ahmed Efendi, *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, no: 796, vr.36.

<sup>42</sup> Abdurrahim Alkış, *Melaye Cizîrî'nin Divânında Tasavvufî Mazmunlar*, İstanbul: Nûbihar, 2014, s. 148.

<sup>43</sup> Şemseddin Sivâsî, *Gülşen-âbâd*, s. 66.

### 2.3. Tevâzu

Mücadele eğitimine koyulan sâlik sabırla yol alırken, yolda had-dini bilmeli, kendi acziyetini görmeli, fakr duygusuna bürünmeli, kula yakışan bir edeple huzur-ı ilahide mütevazi bir tavır sergilemelidir. Şemseddin Sivâsî'ye göre tevazu ile ilahi lütuf doğru orantılıdır. Sâlik tevazu kanatlarını gerdikçe ilahi rahmete nail olacaktır. Çünkü o Hak kapısının bir gedâsıdır.<sup>44</sup> Sâlikin Hak katındaki mertebeleri ancak mütevazi davranmakla yükselecektir.<sup>45</sup> Sivâsî'ye göre tevazû Hak kapısının anahtarıdır. Tevazu ashab-ı yeminin ana vasfıdır.<sup>46</sup> Tevazu hırkasını giyenler mukarreb, ruûnet hırkasını çıkaranlar mühezzeb olurlar.<sup>47</sup> Dervişlerin kibirden uzak ve tevazu haline müştak bir durumda hayat sürmeye davet eden Sivâsî onlara şu tavsiyede bulunmaktadır:

Nezd-i Hak'da olmak istersen ulu  
Mûr ile mûr ol sakın itme'ulû

Kibr ü kübrün çünki birdür sureti  
Kibri terk it tâ bulasın devleti.<sup>48</sup>

Tevazu insanın Allah karşısında hiçliğini idrak etmesi, herşeyin O'ndan geldiğini tefekkür edip O'nun huzurunda secdeye varmasıdır. İnanan insanın işlediği ameller nedeniyle şahsına paye çıkarması, ve bu bağlamda ibadetlerini bir gurur konusu kılması benliğine hoş gelir. Körü körüne bağlılık, başkalarına karşı büyüklenmek, kibir, garaz, intikam duygusu ve zulüm gibi kötü hasletler tamamen benliğin kabarmasına yol açar.<sup>49</sup> Bu gerçeği ifade sadedinde Muhammed Vâsî (ö.320/932) şöyle demektedir: "Taatlardan tat almaktan sakının, zira bu öldürücü bir zehirdir."<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 47<sup>a</sup>.

<sup>45</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 190<sup>a</sup>.

<sup>46</sup> Şemseddin Sivâsî, *Mir'âtü'l-Ahlâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halid Efendi İlavesi, No:17, vr. 44<sup>a</sup>.

<sup>47</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 157<sup>b</sup>.

<sup>48</sup> Hüseyin Akkaya, *Osmanlı Türk Edebiyatında Süleyman Peygamber Ve Şemseddin Sivâsî'nin Süleymâniyyesi*, Harvard 1997, s. 248.

<sup>49</sup> Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 182.

<sup>50</sup> el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 195.

İbadetlerin ifasında bile oluşabilecek kibir ve ucbdan sakınmaya davet eden Sivâsî, Allah'ın huzurunda tevazuyla yüzlerimizi yere sürmemizi istemektedir.

Güneş gibi yüzün yere sür ey Şemsî tevâzu'la  
Dilersen zerre gibi konasın ruhsâr-ı insâna<sup>51</sup>

çağrısında bulunan Sivâsî, tevâzu ile elde edilecek kazanımı Mevlid'inde şu şekilde gözler önüne sermektedir:

Tut tevâzû' dâmenin misl-i zemîn  
Hubb-i Ahmed ola sadrında hemîn

Meskenetle gör ne 'izzet buldı hâk  
Kibr ile ırzun libâsın itme çâk

'İzzete irdi mehîn-iken zemîn  
'İzzet ehli kibr ile olur mehîn.<sup>52</sup>

#### 2.4. İhlas

Mücadelede, sabır ve tevazu ile ahlâk-ı hamîdeyi şiar edinen sâlikin yaşantısı merasimden ibaret olamaz. Attığı adımlar, işlediği ameller, benimsediği ahlâkî nitelikler ancak ihlas ile anlam kazanmaktadır. Tasavvufî hayatın esası samimiyettir. Nedir ihlas? Sivâsî şöyle cevap verir:

Budur ihlâs ki hiç olmaya iğrâz  
Ne cism ü cevher ne 'ayn ü a'râz.<sup>53</sup>

O ihlassız ameli;  
Pes ihlâs olmasa bu cümle a'mâl  
Nemeksiz aş gibidir etme ihmâl<sup>54</sup>

beytiyle tuzsuz aş benzeterken, ihlası da;  
Tohum gibi durur a'mâle niyyet  
Ne diksen onu verir arz-ı himmet<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Şemseddin Sivâsî, *Divân*, s. 133.

<sup>52</sup> Şemseddin Sivâsî, *Mevlid*, haz. Hasan Aksoy, Sivas: Sivas Belediyesi yayınları, 2015, s. 65.

<sup>53</sup> Şemseddin Sivâsî, *Miratü'l-Ahlak*, vr. 91<sup>a</sup>.

<sup>54</sup> Şemseddin Sivâsî, *Miratü'l-Ahlak*, vr. 84<sup>a</sup>.

<sup>55</sup> Şemseddin Sivâsî, *Miratü'l-Ahlak*, vr. 84<sup>b</sup>.



beytiyle tohuma benzetmektedir.

Sivâsî'nin ıvazsız ve garazsız, her türlü kayıtlardan uzak ihlas ve samimiyete çağrısına Edirneli Senâî Ali Efendi (ö.1200/1786) şu dizeleriyle açıklık kazandırmaktadır:

Gelmişim Kâlû-belâda arz olan îmâna ben  
Bu cihan bağına geldim şimdilik seyrâna ben

Zâhidâ takvâ vü zühdün gel bize arz eyleme  
Hakkı bilmekliye geldim sûret-i insâna ben

Tâ ezelden câm-ı aşkı nûş edip mest olmuşum  
Na'râ-i yâ Hû ile girdim bugün meydâna ben

Söyle bir abdalım askında Senâî ben onun  
Cüz ü küllü mahvedip verdim kamu canana ben <sup>56</sup>

Kişi ne kadar ihlaslı olursa olsun küçük riya emarelerinin bile ihlas güneşinin nurunu gidereceğini, riya zerresinin ihlas dağı un ufak edeceğini, riya necasetinin tertemiz ihlas kovasını kirleteceğini Sivâsî şu şekilde dile getirmektedir:

İbadet içre bil ihlâstan es'ab  
Yine budur dediler anla ey eb

Eğer ömründe ihlâs ile bir kâm  
Basarsan umaram hâsıl ola kâm

Velî ger dağ ola ihlâsın ey şâd  
Riyâdan zerre eder onu ifsâd

Dolu âb olsa ger zarf-ı tahâret  
Bulur bir katre necs ile habâset

Onunçün kaldı âciz cümle kümmel  
Velî âsân sanar nâdân-ı echel

<sup>56</sup> Ramzan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, 467.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)  
*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Muhallas sanar a'mâl-i mesûbun  
Mehâsin add eder bilmez uyûbun<sup>57</sup>

Güneş olursa ihlâsın safâdan  
Gidiser nuru bir zerre riyâdan

Gerektir niyyetin li'llâh ü fi'llâh  
Yaraşmaz bunda gayrı kûh u ger gâh<sup>58</sup>

Sâlikin kalbi dünya sevdasında oldukça istikametini kibleye çevirse de bir anlam ifade etmez. Sâlikin gönlü dünya meşguliyetindeyken lisanıyla iyyâke na'budu dese neye yarar. Gönül huşudan uzaksa beden secdeye varsa ona bu ibadet ne katar! Riyâ ile yapılan secdelerin, riya ile tahsil edilen ilmin, riya ile yapılan hayır ve hasenat ibadet değil dalâlet göstergesidir.<sup>59</sup>

Sivâsî'ye göre ihlâs ile riyâ bir arada bulunamaz. İhlas kapısını açanların riya kapısını kapaması gerekir. İhlas kişiyi dengeli ve tutarlı kılar. İlahi rızayı kazanma uğrunda içten davranmaya sevk eder. İlahi rızanın ancak niyet ve amellerdeki ihlasla husule geleceğini o şöyle dile getirir:

Kaçan ihlâs kapısı olsa meftûh  
Erer rûhânîler râhat olur rûh

Riyâ bâbını sedd eyler melekler  
Du'â etsen kabul olur dilekler

Eğer hâletle el açsan duâya  
Girer çarha erer hâlet semâya

Melekler açar ebvâb-ı semâyı  
Huzûr-ı Hakk'a iltürler duâyı

---

<sup>57</sup> Şemseddin Sivasî, *Miratü'l-Ahlak*, vr. 90<sup>b</sup>.

<sup>58</sup> Şemseddin Sivasî, *Miratü'l-Ahlak*, vr. 90<sup>b</sup>-91<sup>a</sup>.

<sup>59</sup> Şemseddin Sivasî, *Miratü'l-Ahlak*, vr. 86<sup>b</sup>-87<sup>a</sup>.

Bulur birine bin bin sad hezârı  
Biter işi dahi görmez hasârı

Riyâ ile eğer olursa a'mâl  
İşin müşkil mübârek olmadı fâl

Amel zâyî yüzün kara elin boş  
Yönün Hakka yönel ey merd-i bî-hûş

Bu hirmende ne denli çekse zahmet  
Olısar hâsılı hirmân u haybet

Gönül ma'dendir ihlâs u riyâya  
Bu dil emri müfevvidir Hudâyâ.<sup>60</sup>

Riyâyı şirk-i hafî olarak niteleyen Sivâsî, şeytanın insanı aldatmak için sirayet ettiği en önemli açık kapının riya olduğundan bahseder. Şeytanın sâliki yolundan alıkoyarken kurduğu en büyük tuzaktır riya. Ona göre riya, binbir emekle ortaya konan iyilikleri heba eden insana nüfuz eden şeytan kapısıdır. Riyanın açtığı felaketleri, ihlası ortadan kaldıran riyanın amellerin sevabını nasıl giderdiğini o anlaşılır ve ikna edici üslu-  
buyla dile getirir ve ibretler manzumesinde ibadetlerde riyaya düşme-  
meye bizleri davet eder. Şöyle ki:

Çü ihlâstan açılmış idi bâbın  
Bu ebvâb içre ol ni'me'l-meâbın

Mukâbilde olan bâb-ı yesârın  
Riyâdır olmaya ondan hasârın

Düriş sedd eylegil ol bâbı sâlik  
Ki ondan ermesin sana mehâlik

Bu şeytânın bir ulu methalidir  
Bunu sedd eyleyen el-hak velîdir

<sup>60</sup> Şemseddin Sivâsî, *Miratü'l-Ahlak*, vr. 91<sup>a</sup>.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)  
*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

O kapıdan gelir a'vânı şeytân  
Verir gâfillere hizlân u hüsrân

Gerek bu işte sâlik külli âgâh  
Ki yağma etmeye a'mâli nâgâh

Eğer bir köşeden bulmasa fırsat  
Ediser semt-i âhardan hasâret

Ki herbir hîlesi uymaz birine  
İrürür lâ-cerem mekrin yerine

Misâlâ mescid içre olsa sûfî  
Ona ilkâ eder iblîs-i câfî

Ki ta'dîl et salâtın göster âsâr  
Seni levm etmeye gıybette huzzâr

Riyâda bu sârihtir yok hafâsı  
Duyar bunu olan cüz'i safâsı

Bu duyuldukta gözler semt-i âhar  
Ona nush ile der ki ey birâder

Salâtın suretinde eyle ihsân  
Ki sana öyküne bu cümle merdân

Sevâb-ı iktidâdan olma mahrum  
Bu niyyetle olagör merd-i merhum

Huşûu yok dilinde suret ile  
Sevâba kın durur zî-mekr ü hîle

İbâdet gösterir ona riyâyı  
Sevâb ister riyâsından mürâyî

Eğer bunu da duysa merd-i sâlik  
Bulur bir vech-i âhardan mesâlik

İbadet içre budur ona san'at  
Biri birinden incedir hadî'at

Hemîn sâirlerin buna kıyâs et  
Nice ma'nâ bu yüzden iktibâs et

Bu bâzâra giren ey merd-i sâdik  
Gerektir bu hazerde hayli hâzık

Ki ceyb-i cânın içinden metâ'ı  
Alıp tarrâr görülmeye sudâ'ı.<sup>61</sup>

Riya tohumunun gaflet ve gıybet olduğundan bahseden Sivâsî, ri-  
yadan uzaklaşmanın yolunu ilim ve amel olarak gösterir.<sup>62</sup> *Divân'*ında  
sâliki ihlâsa riayet noktasında şu tenbihleri yapar:

Eyâ gâfil tefekkür kıl ne buldun bu rükûdundan  
Kiyâmette sorulursun ziyânın bile sûdundan

Dilin fuşşı gönül efkâr-ı fâsitle mülevvestir  
Ne hâsıl işbu hâl ile mesâcidde kuûdundan

Yönün mihrâba lîkin kalb meyyâlin hevâsında  
Ne umarsın bu hâletle rukûuyla sücûdundan

Revâ mıdır ibâdet sofrasından almadun lezzât  
Yiyip içmek alıp vermek gibi fâsid kuyûdundan

Sana hallâk-ı âlem etmiş-iken bunca in'âmı  
Murâdın n'idiğin bilsen eyâ cânâ künûdundan

<sup>61</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 92<sup>a</sup>-92<sup>b</sup>.

<sup>62</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 96<sup>b</sup>.

Sakın tenhâ diye isyâna zinhâr eyleme cür'et  
El ayak göz kulak hâzır hazer kıl bu şühûdundan

Ne denli ma'siyet sende zuhur itmişdi bilirdin  
Niçin gözler yaşı feryâd ile akmaz hudûdundan.<sup>63</sup>

### 2.5. Zikir

Tövbeyle arınan, fakr makamıyla kayıtlardan sıyrılan, mücahede ruhuyla gayret kemerini kuşanan, sabır ve sebatla hakikat yolculuğuna çıkan, düşünce ve davranışlarına ihlas iksirini katan sâlik, Allah'ın adını anmak suretiyle Allah ile gerçekleşen iletişimini canlı ve daim tutar. Şemseddin Sivâsî'ye göre Allah'ın sevgisini gönlüne yerleştiren sâlik gönlündeki sevdâyı zikirle terennüm eyler.

Sivâsî'ye göre zikir sadece dille yapılmaz. Dilimiz Allah'ın zikrini terennüm ederken, gönlümüz Hakk'a bağlı kalmalı, lisanen ve kalben zikrederken elimiz, ayağımız, gözümüz, kulağımız şükür makamında olmalı.<sup>64</sup> Benlik derdinden sıyrılıp bendelik ruhuyla Allah'ı zikretmek gerektiğini öngören Sivâsî,<sup>65</sup> zikir için تنها yerleri seçmeyi, halvet ortamında zikirle işigal etmeyi, tüm alakalardan sıyrılabileceğimiz sükunet ortamını meydana getirmeyi, dilimizde zikir ve gönlümüzde Mevlâ olacak şekilde gizli gizli Allah'ı zikredip gözyaşı dökmememizi istemektedir. *Divân*'ının başında tevhid manzumesini beyan kılarken kelime-i tevhid zikrinin tesir halkasına dikkat çekmektedir.

Bu dilinden sadâ-yı hû çıksın  
Gönlüne ma'rifet suyu aksın

Nefsinin hep hisârını yıksın  
Satvet-i lâilaheillallah

Şemsiyâ zâkir ol hakîmâne  
Kalbini kâbil eyle irfâna

<sup>63</sup> Şemseddin Sivâsî, *Divan*, s. 119.

<sup>64</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, vr. 52<sup>b</sup>.

<sup>65</sup> Akkaya, *Süleyman Peygamber ve Şemseddin Sivâsî'nin Süleymâniyyesi*, s. 310

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Ko devâyı dil ü cisim câna  
Sohbet-i lâilâheillalah.<sup>66</sup>

Sivâsî'ye göre zikir Kur'ân'dır, namazdır, niyazdır, tefekkürdür, teslimiyettir, muhabbetir, iştiyaktır ve Allah'ın isimlerini bir bir kalbimize nakşetmektir. Allah'ın tüm isimleri mukaddestir. Ama ism-i a'zâm duası liyakat makamıdır. İsm-i a'zâm zikrinin ne denli bir kıvam gerektirdiğini o ayrıntısıyla dile getirmektedir.

Geldi İsa peygambere bir er  
Dedi ey ümmete olan server

Sana bir işe gelmişim hâlâ  
Eyle ol hâcetimi şimdi revâ

İsm-i azamla mürdegâna duâ  
Eyleyip dirgörürsün ona şehâ

Bana bildir keremden onu sen  
Eyleyim ben dahi onu ahsen

İşitip onu ol şehir-i irfân  
Dedi ey merd-i müflis ü nâdân

Ne liyâkatle ona tâlibsın  
Ne hazâkatle onu câlibsın

Herkesin ağzına düşer midir ol  
Her dil anmaya ya yarar mıdır ol

Pâk eylemek gerek cümleden ona tâlib  
Ki televvüs götürmez ol gâlib

Dili zikr ile hoş münevver ola  
Kalbi fikr ile hem mubahher ola.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Sivasi, *Divan*, s. 39.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)  
*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

beyitleriyle ism-i a'zâm zikrine ve bu zikri gerçekleştirecek bir liyakate davet eden Sivâsî, sâlikânın "Hû" zikrini dillerinden düşürmemelerini, lafza-i Celâl zikrini gönüllerinde tefekküre dönüştürmelerini istemektedir.<sup>68</sup> Ömrünü zikir safasıyla geçiren Sivâsî, *Süleymâniyyesi'*nde Allah'tan kendisini zikir ehli kılmasını şu şekilde niyaz etmektedir:

Beni şevkînla pür-şevk eyle yâ Rab  
Senin zevkînla pür-zevk eyle yâ Rab

Derûnum pür-sefâ kıl fikrin ile  
Birûnum ana uydur zikrin ile

Seni bildir yolunda fâni eyle  
Ne ki sana yararsa anı eyle

Men ü mâdan beni yâ Rab geçirgil  
Bana vahdet şarâbından içirgil

Seninle göreyim her ne görürsem  
Seninle yürüyem tâ ki yürürsem

Seninle söyleyem senden işidem  
Gönül kandilini senden ışıdam

Gide zulmet gele yirine envâr  
Ola ferrâr iken sûyuna tayyâr.<sup>69</sup>

Şemseddin Sivâsî'ye göre zikrin kemali kalbi tasfiye, nefsi tezkiye, şükür, hamd, tefekkür ve tefakkuhla birlikte gerçekleştirilmelidir. Zikir kalbi nurlandırmakta, kalb zikirle itminana ermekte, hayat zikirle anlam bulmakta, gaflet zikirle dağıtmaktadır. Zikre devam eden sâlik, zamanla zikr-i mecâzîden zikr-i hakîkiye geçecektir.<sup>70</sup> Zikrin tefekkürle anlam

<sup>67</sup> Şemseddin Sivâsî, *Heşt-Bihişt*, haz. Alim Yıldız, Sivas; Sivas Belediyesi Yayınları, 2015, s. 282-283.

<sup>68</sup> Hüseyin Akkaya, "Şemseddin Sivasî'nin *İrşâdü'l-'Avâm Mesnevîsi*", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2003, c. VII, Sy. II, s. 14.

<sup>69</sup> Şemseddin Sivâsî, *Süleyman Peygamber ve Şemseddin Sivâsî'nin Süleymâniyyesi*, s. 198-199.

<sup>70</sup> Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan Bl., nr. 248, vr. 117<sup>b</sup>.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)



kazanacağını ifade eden Sivâsî ölüm tefekkürü bağlamında gafilin, tâibin ve ârifin ölüm tefekkürü diye üçlü bir tasnif yapmaktadır. Buna göre gafilin ölüm tefekkürü, dünya lezzetlerinden ayrılık, onları kaybetme korkusu ve dünya hayatından mahrumiyet üzerinedir. Gafilin tefekkürü üzüntü, kaygı ve keder doludur. Onların aklına ne günahları gelir ne de tövbe etme düşüncesi gelir. Onların ölümü hatırlayınca duydukları üzüntü dünya sevdalarıdır ve dünya nimetlerinin faydalanmaya devam edemeyeceği korkusudur. Dünyaya olan sevgisinden dolayı ölümü hatırlayınca üzölmek fayda vermez. Ölümün ikinci tefekkür boyutu, tâibin zikridir. Tâib ölümü zikredince kalbine Allah korkusu dolar. Günahlarını hatırlayınca ölümden sonraki halini düşünür, tövbe ederek sebat gösterir ve iyi amele yönelir. Ölüm tefekkürünün üçüncü boyutu ise ârifin zikridir. Ârif için ölüm vaadedilen vuslattır. Ölümü hatırladıkça sevinci artar. Ârif, hastalığına sıhhatinden daha çok sevinir. Çünkü hastalığını vuslatına bir beşaret olarak görür. Ârifin ölümü zikretmesi, hapisteki mahkumun serbest bırakılacağını, kafesdeki kuşun salıverileceğini düşünmesi gibidir. Ârif için ölüm, beden zindanından kurtulup sevgiliye kavuşmaktır.<sup>71</sup>

### SONUÇ

Şemseddin Sivâsî rızâyı tasavvufî tecrübenin asli gayesi olarak görmektedir. Sivâsî'ye göre Allah'ın kuldân razı olması kulun nefsanî arzularından sıyrılmasına bağlıdır. O rızâ makamına ermek isteyenlere, Allah'ın rızâsını celbedecek durumlara bürünün uyarısında bulunmaktadır. O bizlerden amellerimizi rızâyâ, rızâmızı da kazâyâ uygun kılmaya davet ederken, ne kadar büyük olursa olsun hiçbir belâdan şikâyetçi olmamayı rızânın esası kabul etmektedir. Madem hâlimizi en güzel şekilde sadece Allah biliyor ve lütfunu üzerimizden esirgemiyor, o halde ne diye talaşa düşelim diyen Sivâsî, bizleri her işimizi O'na havale etmeye davet etmektedir.

Sivâsî, eserlerinde rızâyı; kulun irâde ve ihtiyârını ortadan kaldırması, musibetleri sevinçle karşılaması, musibetlerle karşılaşınca kalbini sükûn içinde bulundurması, Allah'ın Rab olduğuna râzı olup imanın

<sup>71</sup> Sivâsî, *Mir'âtü'l-Ahlâk*, vr. 12a-12b

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

lezzetini tatması, Allah'ın azabına da merhametine hoşnutluk duyması olarak görmektedir.

Sivâsî'ye göre kul, Allah'ın kendisine verdiği mûsibetler karşısında, tıpkı nimet verdiğiindeki hâli gibi gönül hoşnutluğu içerisinde olmadıkça, rızâ makâmına ulaşamaz. Ona göre rızâyı elde etmenin yolu, Allah'ın her türlü hükmü karşısında, tam bir teslimiyet göstermesi ve sızlanmayı bırakmasıdır.

Sivâsî'ye göre rızâ, kulun kendi iradesini terk edip ilâhî iradenin gereğini icra ederken gönlün hoşnutluk ve itminan içinde olmasıdır. Bir diğer ifadeyle rızâ, Allâh'ın kulu için takdir ettiği en hayırlı tercihi kalbin görmesi sonucunda oluşan bir tutumdur.

Rızâ-yı Bârî'nin gerçekleşmesi kulun mücahedesine, kulluk yolundaki sabır ve sebatına, niyet ve amellerindeki ihlasına, hayatını tevazu ile anlamlandırmasına ve zikrullahtan bir an bile fariğ olmamasına bağlıdır.

Özetle Sivâsî böylesi yaklaşımıyla dergâhında terbiye gören dervişlerinin içsel huzura ermelerini, stres ve depresyon gibi ruhsal hastalıklardan kurtulmalarını, alaka ve kayıtlardan sıyrılmalarını, özgürlük ve özgüven sahibi olmalarını sağlamıştır. Onun bu çağrısı onun hâlet-i rûhiyesine bürünenleri mânen diri ve dinamik kılmıştır. Allah'ın her fiilinden hoşnut olma durumu dervişlerin Yaratan'a dayanma ve O'ndan başkasının desteğine başvurmamasını sağlamıştır. Bu durum dervişlerinin mânevî benlik dönüşümüne katkı sağlamış, Yaratan'la yaşanan bu vuslat hali onların vahdette kesreti, kesrette vahdeti görmelerine katkı sağlamıştır.

### KAYNAKÇA

- Akkaya, Hüseyin, *Osmanlı Türk Edebiyatında Süleyman Peygamber Ve Şemseddin Sivâsî'nin Süleymâniyyesi*, Harvard 1997.
- , "Şemseddin Sivasî'nin *İrşâdü'l-'Avâm Mesnevîsi*", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas 2003, c. VII, Sy. II, s. 1-30.
- Alkış, Abdurrahim, *Melaye Cızîrî'nin Dîvânında Tasavvufî Mazmunlar*, İstanbul: Nûbihar, 2014.
- Câhidî Ahmed Efendi, *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, no: 796.
- , *Kitâbü'n-Nasîha*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, no: 350.

- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Abdulmun'im Hafnî, Kahire trz.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Frager, Robert, *Sufi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum Kalp Nefs Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, II. Baskı, 2003.
- el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Mısır trz.
- el-Herevî, Ebû İsmail, *Menâzilu's-sâîrîn ile'l-Hakki'l-Mubîn*, şrh. Afifüddin Süleyman b. Ali et-Tilmisânî, haz. Abülhafız Mansur, 1989.
- Hocazade Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliya*, İstanbul 1325;Sadık Vicdânî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye)*, haz. İrfan Gündüz, Enderûn Kitabevi, İstanbul 1995.
- İbn Fâris, *Mu'cemu Makayısı'l-Luga*, thk. Muhammed Harun, Kahire 1960.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadır, 1990.
- el-Kelâbâzî, Tacu'l-İslam Ebu Bekir Muhammed, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emin en-Nevevi, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turas, 1992.
- Konevî, Sadreddin, *Fâtîha Suresi Tefsîri -İ'câzü'l-beyân fi te'vili'l-ümmi'l-Kur'ân-*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, haz. Ma'rif Zerrik & Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut: Daru'l-Hayr, 1993.
- Mehmed Nazmî Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği- Hediyeü'l-İhvân*, haz. Osman Türer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Muslu, Ramzan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özköse, Kadir, "Osmanlı Devleti Döneminde Sivas'ın Tasavvufî Kültür Yapısı", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, 21-25 Mayıs 2007, Sivas: Doğan Gazetecilik ve Mat. San. A.Ş., 2007, c. II, s. 42-43.
- , *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.
- , "Zile'nin Maneviyat Güneşi: Kara Şems ve Takipçileri", *Tarihi ve Kültürü ile Zile Sempozyumu Bildirileri*, 9-12 Ekim 2008, haz. Mehmet Yardımcı, İstanbul: Zile Belediyesi Kültür Yayınları, 2009, s. 218-227.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, Mısır 1970.
- Recebû's-Sivâsî, *Hidâyet Yıldızı Şems-ed-dîn-i Sivâsî Hazretlerinin Menkıbeleri*, trc. Hüseyin Şemsi Güneren, yay. haz. M. Fatih Güneren, İstanbul: Seçil Ofset, 2000.
- Sayar, Kemal, *Sufi Psikolojisi Bednliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999.
- es-Sülemî, Abdurrahman, *Tabakâtu's-süfîyye*, thk. Nureddin Şeribe, 3. Baskı, Kahire 1986.
- Şemseddin Sivâsî, *İbret-nümâ*, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan Bl., nr. 248.
- , *Mir'âtü'l-Ahlâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halid Efendi İlavesi, No:17.
- , *Süleymâniyye*, haz. Hüseyin Akkaya, Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.
- , *Divan*, haz. Recep Toparlı, Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.
- , *Mevlid*, haz. Hasan Aksoy, Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.
- , *Gülşen-âbâd*, haz. Hasan Aksoy, Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.

----, *Heşt-Bihîşt*, haz. Alim Yıldız, Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, 2006.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),*

XIX, 2 (15 Aralık 2015), ss. 81 - 110

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),*

XIX, 2 (December 15, 2015), pp. 81 - 110

Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.34067>

Geliş Tarihi / Received Date: 14.10.2015

Kabul Tarihi / Accepted Date: 23.11.2015

## FAZLULLAH MORAL'IN MÜNÂCÂT-I BED'Â ADLI ESERİ

Yusuf YILDIRIM \*

**Öz:** Makalenin konusu, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Fazlullah Moral'ın *Münâcât-ı Bed'â* isimli eseridir. Adından da anlaşılacağı üzere münâcât türünde yazılan eserde şairin, işlediği günahlardan pişmanlık duyarak Allah'tan af dilediği içten yakarışı sezilir. Eserin, yalnızca şairin şahsî bir yakarışı gibi olmayıp, işlediği ortak hususlardan hareketle okuyan herkesin istifade edebileceği bir hüviyete sahip olduğu görülmektedir. Mukaddime ve asıl konunun işlendiği manzume olarak iki bölümden oluşan eserde Allah'la "senli-benli" konuşulan samimî bir hava göze çarpar. Bazen de şairin biraz daha ileri giderek Allah'a, mutasavvıfların "naz makamı" dedikleri perdeden hitap ettiğine şahit oluyoruz. Makalede, öncelikle şairin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler sunulacak, ardından *Münâcât-ı Bed'â* tanıtıldıktan sonra eserin çeviri yazısına yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Edebiyatı, Dinî-Edebî Türler, Münâcât, Fazlullah Moral, Münâcât-ı Bed'â.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (yasef\_yildirim@hotmail.com).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

### Fadlallah Moral's Work Titled *al-Munâcât al-Badîa*

**Abstract:** The subject of this article is the work named *al-Munâcât al-Badîa* of Fazlullah Moral, who lived between the end of the 19th century and the first half of the 20th century. The poet's heartfelt appeal for forgiveness from Allah is perceived in the work written in the kind of appeal as its name implies. Anyone who reads the work can benefit from it because it, which has a common identity, is not the personal plea of the poet. The cordial atmosphere of a talk on first name terms with Allah is observed in the work composed of *muqaddima* and poem in which its main issue was committed. Sometimes, we witness that the poet addresses Allah from the place labelled by poets as the position of coyness by exceeding his limit. In the article, it will first present information about the poet's life and works and then the transliterations of *al-Munâcât al-Badîa* will be given after it is introduced.

**Keywords:** Turkish Literature, Religious-literary kinds, Appeal, Fazlullah Moral, *al-Munâcât al-Badîa*.

### GİRİŞ

Münâcât, konusu Allah'a yakarış olan şiir türüdür. Mensur örneklerine de rastlanmakla birlikte genellikle manzum olarak kaleme alınan münâcâtlar hemen her nazım şekliyle yazılabilmektedir. Münâcât kelimesinin yerine bazen "tazarrunâme, niyâz, yakarış, dua, tevbe" gibi isimler de kullanılabilir. Kulun acziyetini ifade hâli olan münâcâtlar, kişinin yüce Allah karşısında kulluğunun farkında olarak, edeple kendi eksiklik ve noksanlığını itiraf edip Allah'tan kısık bir sesle yardım istemesidir. Bir kul olarak şairin her türlü sanat endişesini bir yana bırakarak doğrudan ve samimî hislerle Allah'a yönelmesinin gereği olarak münâcâtlarda duygulu ve rikkatli bir üslûp ortaya çıkmıştır. Allah'a sığınma ve herşeyi O'ndan isteme duygusuyla hemen her şair bu türde eser kaleme almış, bu nedenle müstakil münâcât mecmuaları tertip edilecek kadar çok şiir yazılmıştır.

Münâcâtların esas konusu, tevhîdlerde olduğu gibi Cenâb-ı Allah'tır. Bu esas konu ile bağlantılı olarak Allah'ın varlığı, birliği, eşi ve benzeri olmadığı, hiç kimseye ihtiyaç duymadığı, selbî ve subûfî sıfatları, güzel isimleri (esmâ-i hüsnâ) konu edilir. Ancak burada tevhîdlerden farklı olarak Allah için söylenen herşey, kulun acziyeti ve O'na muhtaç olduğu noktasından hareketle seçilir.

Şairler, münâcâtlarına genellikle günahlarının büyüklüğünü, nefse ve şeytana uyduklarını itiraftan sonra Allah'ın sonsuz lütuf ve keremi

karşısında bunların önemsiz olduğunu belirterek başlarlar. Allah'ın yegâne Ganiyy-i Mutlak olması, kulun âciz ve muhtaç olduğunu idrak ederek bunu itiraf etmesi; kulun, işlediği günahlardan pişmanlık duyarak bir daha yapmamaya karar vermesi, tevbe ve istiğfâr ederek Allah'ın sonsuz merhametine sığınması gibi hususlar münâcâtlarda müşterek konulardır. Mutasavvıf şairlerin münâcâtlarında bu hususların yanında özellikle Allah'ın cemâline kavuşma arzusu öne çıkar. Örnekleri az olmakla birlikte kimi zaman şairlerin, münâcâtlarında sosyal ve siyasal problemlere de değinerek, bu konuda Allah'tan yardım diledikleri de görülür. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu örnekler daha fazla rastlanmaktadır.<sup>1</sup>

Bu makalenin konusu olan Fazlullah Moral Efendi'nin *Münâcât-ı Bedîa* isimli eseri, yukarıda bahsedilen ortak konuların hemen hepsini ihtiva etmesi açısından bu türün dikkat çeken örneklerinden biridir. Tahlilinin ardından çeviriyazısını vereceğimiz eserde şair, İlahî azamet karşısında "ne dedigini bilemeyen bir deli" gibi "herşeyi pervasızca isteyen" biri olarak karşımıza çıkar.

## 1. MEHMED FAZLULLAH EFENDİ, HAYATI, SANATI VE ESERLERİ

21 Safer 1293 (14 Mart 1876)'te Sivas'ta doğar.<sup>2</sup> Babası, "Gulâmî" mahlasıyla şiirler kaleme alan Abdülkadir Gulâmî'dir.<sup>3</sup> Dedesi ise aslen Sivaslı olmakla birlikte Kerkük'te doğan Mûr Ali Baba'dır.<sup>4</sup> *Münâcât-ı Bedîa*'nın başında yer alan "Müfessir-i Tıbyân evlâdından Mûraliba-

<sup>1</sup> Münâcâtlar hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülhakim Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011; Muhsin Macit, "Münâcât" *DİA*, C. 31, İstanbul 2006, s. 563-565; Cemal Kurnaz, *Münâcât Antolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992; H. İbrahim Şener-Âlim Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı*, Rağbet Yay., İstanbul 2010, s. 154-159; Zülfikar Güngör, "Münâcâtlar" *Türk-İslam Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 152-157.

<sup>2</sup> Şairin hayatı hakkında verilen bilgiler ağırlıklı olarak şu kaynaklardan yararlanılarak hazırlanmıştır: Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, Sivas Halkevi Yayını, Sivas 1948, s. 131-166; İbrahim Olcaytu, *Folklor Defterleri-II (1907-1945)*, (Haz. Sadık Perinçek), Kalan Yayınları, Ankara 2001, s. 230-240; İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, C. I, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Sivas 2006, s. 330-332.

<sup>3</sup> Abdülkadir Gulâmî'nin hayatı için bkz. Ata Terzibaşı, *Kerkük Şairleri*, C. II, Cumhuriyet Basımevi, Kerkük 1387 (1967), s. 34-40.

<sup>4</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ata Terzibaşı, *Kerkük Şairleri*, C. II, s. 24-33.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

bazâde Muallim Şeyh Mehmed Fazlullah..." ifadesine bakılırsa, Fazlullah Efendi'nin soyu *Tercüme-i Tefsîr-i Tıbyân* müellifi Mehmed b. Hamza ed-Debbağ el-Ayıntabî'ye kadar gitmektedir. el-Ayıntabî'nin yirmi yaşından sonra Sivas'a yerleşmesi ve burada vefat etmesi bu ihtimali kuvvetlendirir.<sup>5</sup>

İlk eğitimini, sekiz yaşında kaybettiği dedesinden alan Fazlullah Efendi, on yaşında da babasının vefatına şahit olur. Küçük yaşlarda himayesiz kalmasına rağmen ilk ve orta tahsilini başarıyla tamamlar. Çok zeki ve çalışkan olup hiçbir dersten düşük not almaz. Ailevî imkânsızlıklardan dolayı yüksek tahsile devam edemeyen şair, Sivas'ta medrese tahsiline devam ederek icazet alır. Medresede Arapça ve Farsça'yı bu dillerde eser verecek kadar iyi öğrenir.

Yirmili yaşlarda muallimliğe başlayan Fazlullah Efendi bu meslekte uzun yıllar fasilasız çalışır. İlk 26 Receb 1303 (12 Ocak 1896) tarihinde Amasya İdadîsi'ne Resim ve Türkçe muallimi olarak atanan şair burada on yıl kadar çalıştıktan<sup>6</sup> sonra 9 Safer 1323 (15 Nisan 1905)'te Tokad İdadîsi'ne becâyîşle tayin ister.<sup>7</sup> İki yıl sonra hakkında başlatılan bir tahkikat neticesinde Mardin İdadîsi'nde görevlendirilir.<sup>8</sup> Arşiv belgelerine göre bir süre de Urfa İdadîsi'nde çalıştığı anlaşılan Fazlullah Efendi 1331 (1912-13)'de Maraş İdadîsi Türkçe muallimliğine tayinini ister.<sup>9</sup> Maraş'ta eğitim faaliyetlerinin yanında Hilâl-i Ahmer Cemiyeti (Kızılay)'nin başkanlığını da yapar. Bu sırada Fransız işgaline karşı halkı direnişe teşvik ettiği gerekçesiyle hakkında ihbarlar yapılır. Yakalanacağını duyunca tayin isteğinde bulunarak 1336 (1918) senesi sonlarında Sivas'a bağlı Şarkî Karahisar'a İdadî müdürü olarak geçer.<sup>10</sup> Kaynaklara göre Sivas'ta Dârü'l-hilâfe Medresesi müdürlüğü ve Sivas Sultanîsi muallimliği görevlerinde de bulunan şairin vazife yaptığı yerlerde Türkçe, Arapça, Farsça

<sup>5</sup> el-Ayıntabî'nin mezarı Sivas'ta Aliğa Camii haziresindedir. Müellif hakkında geniş bilgi için bkz. Recep Arpa, "Tıbyân Tefsiri", *DİA*, C. 41, İstanbul 2012, s.127-128.

<sup>6</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], Maarif Nezareti, Mektubi Kalemi [MF.MKT.], 301/44.

<sup>7</sup> BOA, MF.MKT., 847/10.

<sup>8</sup> BOA, MF.MKT., 1000/10.

<sup>9</sup> BOA, MF.MKT., 1184/25.

<sup>10</sup> Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Kongresi, İnkılâp ve Aka Kitabevleri*, İstanbul 1963, s. 55-56; M. Fahreddin Kırzioğlu, *Bütünüyle Erzurum Kongresi*, C. III, Kültür Ofset Ltd. Şti., Ankara 1993, s. 219.



Edebiyat, Felsefe, Mantık, Resim ve Hıfzussıhha dersleri okuttuğu anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> 1930 yılında kendisi isteğiyle emekliye ayrılır.

Fazlullah Efendi görev yaptığı yerlerde muallimlik mesleğinin yanında halkla da yakın ilişkiler kurmuş, özellikle Cuma günleri verdiği vaazlarla eğitim meselelerinin yanısıra, siyasî ve toplumsal mevzularda da halkı bilgilendirmiştir. Urfa'da câmilerde yaptığı vaazlara Ermenilerden de devam edenlerin olduğu, hatta Ermenilerin Pazar günleri kiliselerinde kendilerine vaaz vermesini rica etmelerine rağmen Fazlullah Efendi'nin, câminin bütün insanlara açık olduğunu ve hiçbir din ve ırk ayrımı gözetilmeden herkesin gelebileceğini belirterek bu teklifi önce reddettiği belirtilir. Ancak Ermeniler, sadece erkeklerin değil, kadınların da kendisini dinlemek istediklerini belirterek tekliflerinde ısrarcı olunca kilisede birkaç vaaz vermiştir.<sup>12</sup> Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü arşivinde bulunan "Fazlullah Moral'ın Erzurum Kongresi Anıları"ndan, Fazlullah Efendi'nin Sivas'a geri döndükten sonra da boş durmadığını, öğretmenlikten arta kalan zamanlarda *Gâye-i Milliye* ve onun ardından *İrâde-i Milliye* gazetelerinin çıkarılmasında katkıda bulunduğunu öğreniyoruz. Bunun yanında "Tenvir ve İrşad Heyeti" idaresinin faaliyetlerine de katılmış, işgalcilerin propogandalarına karşı halkı aydınlatmıştır.<sup>13</sup>

Fazlullah Efendi resmî görevlerinden çok Erzurum Kongresi'ne Sivas delegesi olarak katılması ile tanınır. Kongrede yirmiye yakın söz alarak gündeme dair değerlendirmelerde bulunur. Mustafa Kemal Paşa'nın ısrarlarına rağmen Temsil Kurulu üyeliğini kabul etmez. Özellikle, halkın ve askerlerin İslam şartlarına uymaları hakkında Kongre kararlarına bir madde eklenmesini isteyen önergesiyle dikkati çeker.<sup>14</sup>

Cumhuriyet'in ilanı münasebetiyle yazdığı tarih kıtasını doğrudan Mustafa Kemal Paşa'ya göndererek Paşa'nın Reis-i Cumhuriyetini tebrik eder:

Hîç görmedi saâdet millet hükûmetinden  
Cumhûriyet güzeldir Kur'ân olursa düstûr  
Et Fazlı arz-ı tebrîk târîh-i cevher ile

<sup>11</sup> İbrahim Olcaytu, *age*, s. 230.

<sup>12</sup> İbrahim Olcaytu, *age*, s. 230.

<sup>13</sup> Vehbi Cem Aşkun, *age*, s. 99 (naklen).

<sup>14</sup> Kongrede sunduğu önergenin tamamı için bkz. A. Necip Günaydın, *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Atatürk Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas 2002, s. 94.

“Gâzî Kemal Paşa oldu reîs-i cumhur” 1341/1923  
 Paşa’nın kıtaya cevabı ise şu şekildedir:  
 “Dârü’l-Hilâfe Medresesi Müdürü Fazlullah Bey’e:  
 Teşekkür eder, milletimiz hakkında bâis-i saâdet olmasını Cenâb-ı  
 Hak’tan dilerim.”

Reîs-i Cumhur

Gazi Mustafa Kemal

Fazlullah Efendi, Mustafa Kemal Paşa’nın *Nutuk*’u okuduğu sırada ve İsmet İnönü’nün Cumhurbaşkanlığı olması münasebetiyle de birer kıta yazarak tebrikte bulunur.<sup>15</sup>

1935 yılında, dedesi Mûr Ali Baba’nın ismine nisbetle “Moral” soyadını alan Fazlullah Efendi, 23 Nisan 1942’de 66 yaşında iken vefat eder. Vefatına kadar kafasının hala dinç olduğu ve ölüm yatağında bile şiirler yazdığı, damadı Vehbi Cem Aşkun tarafından belirtilir. Cenazesi Sivasta Mûr Ali Baba Camii haziresine, amcası Halis Efendi’nin mezarı üzerine defnedilir. Aynı hazirede dedesi Mûr Ali Baba ve babası Aldülkadir Gulamî’nin kabirleri de bulunmaktadır.

Şiirlerinde “Fazlı” ve “Fazlullah” mahlaslarını kullanan Fazlullah Moral’in edebî vechesini, kendisini yakından tanıyan Vehbi Cem Aşkun şu sözlerle değerlendirir: “Şiirlerinde didaktik bir eda vardır. Yalnız gazelleri daha lirik bir mahiyet arz etmektedir. Bununla beraber eserleri dil bakımından çok temiz ve güzeldir. Ulusal duyguları kuvvetli, heyecanı çok bir şairdir. Bilhassa hicivlerinde pek haşindir. Maalesef birçok parçalarını elde edemedim. Hafızasında olduğundan eserlerinin büyük bir kısmı kendisiyle birlikte gitti. Mamefih mevcut parçaları onun edebî kudretini belirtmeye yetecek kadar vardır.”<sup>16</sup>

Moral’in mesnevi şekliyle kaleme aldığı üç eseri basılmıştır: *el-İtidâl fî Muhabbeti’l-âl* (Haleb 1330), *Şihâbu’l-Kudret fî-Recmi’l-Fikret* (Merzifon 1330)<sup>17</sup>, *Münacaât-ı Bedîa* (Giresun 1331). Bunlar dışında Vehbi Cem Aşkun *Sivas Şairleri* adlı eserinde Fazlullah Efendi’nin basılmamış eserlerinin isimlerini ise şu şekilde verir: *Miftâhu’l-basîret*, *Rûhu’r-rûh*, *Mürşidü’l-müsterşidîn*, *Muhabbetü’l-âli Abâ*, *Atatürk Sevğisi*, *Cumhuriyet Neşideleri*,

<sup>15</sup> Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, s. 134.

<sup>16</sup> Vehbi Cem Aşkun, *age*, s. 135.

<sup>17</sup> Mehtap Erdoğan, “Tevfik Fikret’in Tarih-i Kadîm’ine Mehmed Fazlullah’ın Reddiyesi: Şihâbü’l-kudret fî Recmi’l-Fikret”, *Turkish Studies*, Volume 5/1 Winter 2010, s. 974-1006.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Ölüm Felsefesi, Miraciye ve Mevlid.<sup>18</sup> Bunlar dışında *Münâcât-ı Bedîa*'nın ikinci baskısının (Giresun 1331) sonunda; müellifin matbu eserleri arasında *Ta'zîmü'l-mağfûrîn fi-Tecrîmi'l-Menfûrîn*, *Keşfü's-sudûr Celbi's-sürûr*; gayr-ı matbu eserleri arasında ise *Tâziyâne-i Te'dîb* ve *Hikemiyât-ı Fazlullah* adlı eserleri de geçer.

## 2. MEHMET FAZLULLAH EFENDİ'NİN MÜNÂCÂT-I BEDİA İSİMLİ MESNEVİSİ

Eser eski harflerle iki kez yayımlanmıştır: *Münâcât-ı Bedîa*, İstanbul 1327, İkbâl-i Millet Matb., 6 s; *Münâcât-ı Bedîa*, Giresun 1331, Giresun Matb., 13 s.

*Münâcât-ı Bedîa*, mesnevi nazım şekliyle, adından da anlaşılacağı gibi münâcât türünde bir eser olup aruzun “fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün” kalıbıyla yazılmıştır. Eser mukaddime (32 beyit) ve asıl mevzunun yer aldığı bölüm (171 beyit) şeklinde tertip edilmiş olup toplam 203 beyittir.

Eser, “İfâde-i Merâm” başlığı altında sunulan mukaddime bölümüyle başlar. Klasik eserlerin teşrifâtında yer alan ve ekseriyetle “Sebeb-i Te'lif” ismiyle karşılanan bu bölümde şair, eserin yazılış serüveninden ve amacından şöyle bahseder:

Ben de bir hizmet için bu mülke  
Hâşıl itmişdim epeyce meleke  
Bağdım iller gibi yok sâmanım  
Ellerim hâlî tehî dâmânım  
Bekledim bir gice feyz-i seheri  
Yazmak için hele şu muhtaşarı (İfâde-i Merâm, 1-3)

beyitlerinden, “mülke (dünya) hizmet için” birçok kabiliyet elde ettiğini, ancak başkalarının yaptığı hizmetleri görünce kendisinde var olan kabiliyetleri gereği gibi değerlendiremediğini anlayan Fazlullah Moral'ın, bir seher vakti Allah'tan gelen feyiz sayesinde bu muhtasar eseri yazdığı anlaşılmaktadır. Şairin, matbu eserleri arasında ilk kez basılanın *Münâcât-ı Bedîa* olduğu gözönüne alınırsa,<sup>19</sup> böyle bir eseri hangi

<sup>18</sup> Vehbi Cem Aşkun, *age*, s. 135.

<sup>19</sup> Matbu eserlerin yayımlanma tarihleri şöyledir: *Münâcât-ı Bedîa* (İstanbul 1327; Giresun 1331), *el-İtidâl fi-Muhabbeti Âli Abâ* (Haleb 1330, Haleb 1332), *Şihâbü'l-kudret fi-Recmi'l-Fikret* (Merzifon 1328-1330). Bazı kaynaklarda şairin bunlardan başka matbu eserlerinin

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

psikolojiyle kaleme aldığı daha net anlaşılır. Risalenin ilk kez basıldığı 1327 (1909-10) senesi şairin yaklaşık olarak 34 yaşında olduğu bir zamana denk gelir. Şairin, o güne kadar tahsil ettiği ilmî birikimini, gerek muallimlik görevi dolayısıyla talebelerine ve gerekse vazife yaptığı bazı yerlerde vaazlar vermek suretiyle câmi cemaatine aktardığı bilinmektedir. Ancak, uzun süre yaptığı bu hizmetlerin hiçbirisinin kalıcı olmayacağı, Fazlullah Efendi'nin vefatıyla birlikte yalnızca hafızalarda hatıra kırıntıları halinde kalacağı da bir hakikattir. Buradan hareketle şairin, vefatından sonra da amel defterini kapatmayacak, okuyanların ve istifade edenlerin hayır dualarını alabileceği daha kalıcı eserlere yöneldiğini söylemek mümkündür.

Mât idüb nefsimi ben merdâne  
Çıkdım âsârım ile meydâne  
Eşer ıtlâkına şâyandır bu  
Söz degil mürde dile cândır bu (İfâde-i Merâm, 24-25)

ifadelerinden de Moral'ın, birikimini yazılı halde geniş kitlelere yaymak istediği, bunun yanında "âsâr"ının sadaka-i câriye cümlesinden sayılarak vefatından sonra "mürde dil[ine] cân" olmasını temenni ettiği açıkça anlaşılır. "Çıkdım âsârım ile meydâne" dizesi ise, şairin o güne kadar eserlerini yayımlamaktan geri durduğu; ancak bundan böyle yalnızca "söz[le] değil", "âsârı" ile de meydana çıkmak istediği şeklinde yorumlanabilir.

Şair mukaddimede "fâhr u mübâhât" ve "şöhret hevesi" olmaksızın kaleme aldığını ifade ettiği eserinde bütün "esmâ-i azîm" in münderiç olduğunu; dolayısıyla eserin, hangi maksatla okunursa okunsun mutlaka tesir edeceğini, hatta kâmil insanlar tarafından vird haline getirilmesi gerektiğini, okuyanların büyük sevaba kavuşacaklarını belirterek yazdığı eserin önemine vurgu yapar. Şair ayrıca eserin, gözyaşı ile yazıldığı için "câna şifâ, rûha gıda" olacağını söyler:

Eyledim gözyaşımı ben buña zâm  
Oldı Allâh bilir ism-i a' zâm  
Cümle maẓmûnı münâcât-ı Hüdâ  
Her sözüüm câna şafâ rûha ğidâ (İfâde-i Merâm, 22-23)

---

den bahsedilse de kütüphane kayıtlarında sözkonusu eserlerin nüshalarına tesadüf edilmemiştir.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)  
*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Fazlullah Efendi, eserinin önemine vurgu yapan bunca sözden sonra “ben okutmaklığa olmam mecbûr”, “ister isen okuma, ister oku” diyerek tercihi okuyucuya bırakır. Mukaddime bölümü, okuyanlardan hayır dua talebiyle sona erer.

Asıl mevzunun yer aldığı “Münâcât-ı Bedîa” başlıklı bölüm “Sana malûm zamîrim Ya Rab” dizesiyle başlar. Bu, Allah’ın, herşeyi kuşattığı gibi şairin amellerini de bilen ilim sıfatına işaret eder. Münâcâtın ilk beyitlerinde tevhid türünün muhtevasını andıran tarzda Allah’ın isim ve sıfatlarına yer verilir. Bu, klasik münâcâtlarda da sık görülen bir usûl olup şairin yakarışına âdeta zemin hazırlar. Burada Allah’ın “bir”, “ferd”, “cümlelerin mu’temedi”, “ezelî ve ebedî”, “şanı cümleden a’lâ”, “Müte’âlî”, “Mütekebbir”, “Kâdir”, “Rab”, “Refîü’-d-derecât” oluşundan bahsedilir. Buna karşın şair yalnızca “bir tehî-dest fakîr” dir:

Saña ma’ lûm zamîrim yâ Rabb

Bir tehî-dest faķîrim yâ Rabb (Münâcât-Bedîa, 1)

Allah’ın isim ve sıfatlarına yalnızca münâcâtın ilk bölümünde yer verilmez. Diğer beyitlerde de yeri geldikçe Allah’ın yüceliğinden ve kudretinden bahsedilir. Buna göre O, sonsuz lütuf ve ihsan sahibidir. Şaire Müslüman olma şerefini veren, bütün kâinatı yaratan ve günahkârları affeden yine O’dur. O’nun için asla güçlük söz konusu değildir. Allah padişahlar padişahıdır; O’nun dışında eman dilenecek ve sığınacak yer yoktur. İnsanların ibadetine de muhtaç değildir. O’nun varlığına her şey delildir. O, Vehhâb’dır; karşılıksız hibe eder, verdiklerine mukabil bir bedel istemez:

İşte miskîn benim yâ Vehhâb

İtme red aç bu faķîre bir bâb (Münâcât-ı Bedîa, 113)

Fazlullah Efendi, münâcâtta kendisini Allah’ın huzuruna çıkabilecek liyakatte görmez. Şair, Allah’ın verdiği nimetlerin şükrünü yerine getiremeyen, nefis ve hevanın mağlubu olmuş, günaha dalmış, Allah’ın feyzine istidâdı olmayan, sürekli isyan eden, en büyük cürmü kendi varlığı olan, ibadette kusurlu, kötü ahlak sahibi, cürmünden başka sermayesi olmayan, yapmadığı kötülük kalmayan, gözyaşı dökmeyen, ibadeti az, acz ve fakr sahibi, kara yüzlü, kusurlu, layık ameli olmayan bir kimse olarak karşımıza çıkar. Ancak bütün bu eksikliklerine rağmen şair, vahdet ehlidir:

Gerçi lâyiğ ‘amelim yoksa benim  
Bire iki dememiştir dehenim (Münâcât-ı Bedîa, 95)

Şair eserde kendisi için “sermest”, “sâil”, “âsî”, “nâbûd”, “muhtâc”, “hakîr”, “cezbeli”, “dîvâne”, “mahrûm” ve “deli” gibi sıfatları kullanmayı tercih etmiştir. Bunlar, Allah’ın sonsuz gücü ve kudreti karşısında sıradan bir kulun durumunu özetleyen kelimeler olup günahkârlık ve pişmanlık duygularının dile getirildiği şiir türü olan münâcâtlarda diğer şairler tarafından da sıkça kullanılmaktadır.

Fazlullah Moral, günahkârlığının ve acizyetinin farkında olan bir kulun samimi ve yalın duygularıyla kaleme aldığı münâcâtında nefis ve hevanın tuzağına düştüğünü itiraf ederek işlemiş olduğu günahlardan dolayı Allah’ın kendisini “mahcûb” etmemesini ve gazaba uğratmamasını talep eder. Çünkü şair, kulun kusurlu bir tabiata sahip olduğunun ve “Hâlık” ile “halk” arasındaki en belirgin farkın bu olduğunun bilincindedir. Arzusunun kabul edilmemesi durumunda ise “eylerim sırrını yoksa fâş” diyerek Allah’a karşı “naz” tavrını takınır. Şair günahlarla kararımış kalbinin yalnızca Allah’ın nuruyla parlayacağını bilir ve bunun için yakarır. Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmayı, melekûta karşı gözlerinin açılmasını, marifet nurunun saçılmasını, makamının yükselmesini ve masivadan nazarının kesilmesini de isteyen şair Allah’ın varlığında yok olmayı arzular. Zira kendi varlığı asıl “cürm-i azîm”dir:

Var iken varlığın ey Ma’bûdum  
Ben naşıl “ben” diyeyim, nâ-bûdum (Münâcât-ı Bedîa, 31)

Şair kendisini bir ara Ashâb-ı Kehf’in köpeği Kitmîr ile kıyaslar. Bir köpek bile cennette safe sürerken kendisinin cehennemde yanmasının doğru olup olmadığını sorgulamaya başlar. Bunun “ehl-i ukûl” tarafından da kabul edilecek bir durum olmadığını belirten şair, bu ruh halinden sonra Allah’ın “lâ-yüs’el” ve “âzâde-i müstakbel” olduğunu hatırlayarak itirazını geri alır ve bu hale düşmesine kendisinin sebep olduğunu itiraf eder. Yine de Allah’ın rahmetinden ümidini kesmeyeceğini, atası Âdem’in yurdu olan cennete mutlaka gireceğini söyler. Bunun yanında, delilerin hesaba çekilmediği mantığından hareketle kendisinin de bir divane olduğunu, dolayısıyla cehennem azabından korkmadığını belirtir. Hemen ardından aslında hesaba çekilmeyen delilerden olmadığını farkında olacak ki şair, başka bir beyitte Allah’ın azabından da emin olmadığını vurgulama gereği duyar. Bu durum Allah’ın celâl ve cemâl sıfatla-

rının tecellileri arasında sıkışıp kalan, âdeta dalgalı bir deniz gibi sürekli hareketli ve kararsız bir ruhun korku ve ümit arasındaki çarpınışını gösterir:

Kesmem ümmîdimi bâbından ben  
Hem emîn olman 'azâbından ben (Münâcât-ı Bedîa, 94)

Bu kararsız tutum şairin isteklerinde de kendisini belli eder. Fazlullah Efendi bazen cehennem azabından emin olup cennete girmek isterken bazen de her ikisini de elinin tersiyle iterek yalnızca Allah'ın cemâline kavuşmayı arzu eder. O, bu ikinci durumda ne cehennem azabından korkar ne de cennete meyleder. Tek emeli Allah'ın rızasına kavuşmaktır. Rızası dışında O'ndan başka bir "kerâmet" de istemez. Şair bu çelişkili isteklerinin farkında olmalı ki kendisini *Çoban Kıssası*'nda, İlahî azâmet karşısında tam olarak nasıl dua edeceğini bilemeyen ancak bir o kadar da samimî olan çobana benzeterek bu kararsız durumuna bir mazeret aramaya çalışır. Burada kendisini "ne dediğini bilmeyen bir deli" olarak tavsif eden şair, Allah'a nasıl yalvarması gerektiğini de kendisine Allah'ın talîm etmesini talep eder:

Eşer-i 'aşkıñ ile cezbeliyim  
Ne dedigimi bilemem bir deliyim (Münâcât-ı Bedîa, 43)  
Eyle ta'lim saña varmasını  
Bilemem zâtına yalvarmasını (Münâcât-ı Bedîa, 80)

Şair, eserinde üzerinde bulunması muhtemel olan kul haklarına da değinir. Burada yalnızca Müslüman hakları kastedilmeyip gayr-ı müslimlerin de hakkından bahsedilir. Kâfir de olsa hakkına girdiği kişilerin rızası edilmesini Allah'tan isteyen şair, aksi takdirde mahşer günü helak olacağını, oraya borçlu olarak gitmek istemediğini belirtir. Bunun yanında hayvan hakları da şairin üzerinde durduğu bir diğer konu olup onları kendisinin rızası edemeyeceğini söyleyerek bunun için de Allah'a yalvarır. *Münâcât* şairin, anne-babasına ve sair vefat eden müminlere merhamet edilmesi, hastalara şifa verilmesi ve İslam ordularının muzaffer olması isteğiyle sona erer.

Eser, sade ve rahat anlaşılır bir Türkçe ile yazılmış olup beyitlerde Arapça ve Farsça terkiplerin oldukça az kullanıldığı görülür. Kullanılan dil, halkın konuşma diline yakın bir dildir. Münâcâtlar bilindiği üzere diğer edebî türlere göre daha açık bir dil ile yazılır. Bunda, günahkârlık ve pişmanlığın yoğun olarak işlendiği münâcâtlarda şairlerin, sanat endi-

şesini bir tarafa bırakarak doğrudan ve samimî duygularla Allah'a yönelmelerinin etkili olduğu aşikârdır. Ancak Fazlullah Efendî'nin, münâcâtta tercih ettiği sade ve açık üslûbu yalnızca bir edebî türün geleceğine bağlamak eksik bir tespit olsa gerek. Kaleme aldığı gazellere ve diğer mesnevilere bakıldığında aynı durumun sözkonusu olduğu; yani şairin, şiirlerinde genel olarak sadelik ve duruluktan yana olduğu görülür.<sup>20</sup> Dolayısıyla şairin, münâcâtta kullandığı bu sade ve anlaşılır üslûbun, yalnızca bu tür için özel olarak tercih etmediğini; diğer şiirlerini de aynı üslupla yazdığını söyleyebiliriz. Eserin genelinde şairin Allah'la "senli-benli" tarzda konuştuğu hitap şekli hâkimdir. Kişinin içindeki samimî duyguları, konuşmasına özel bir şekil vermeksizin aktarmasına hizmet eden bu hitap tarzının, şairin bilinçli bir tercihi olduğu düşünülebilir.

Yukarıda da belirtildiği gibi eser aruzun "fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün" kalıbıyla yazılmıştır. Bu, genellikle uzun mesnevilerde kısalığı ve kolaylığından ötürü tercih edilen ancak münâcâtlarda en az kullanılan kalıplardan biridir.<sup>21</sup> Fazlullah Efendî'nin, klasik münâcâtlarda az kullanılmasına rağmen eserini bu vezinle yazmasının muhtemel nedeni, veznin Türkçeye daha kolay uyan bir yapıda olması ve ayrıca onbirli hece vezninin 4+4+3 biçiminin ahengini sağlamasıdır. Buna rağmen şairin birkaç mısrayı vezne uydurmadığı görülür (B. 43, 132, 156).

*Münâcât- Bedâ'*'nın sade bir Türkçe ile yazılmış olması doğal olarak eserde bazı aruz kusurlarına neden olmuştur. Bu kusurlar arasında en yaygın imâledir. Hemen her beyitte en az bir imâleye rastlanabilmektedir. Fazlullah Efendî bu imâlelerin birçoğunu *ı, i, u, ü* ünlüleri üzerine getirerek imâlenin ağırlığını bir derece hafifletmeye çalışmışsa da (ör: *bu, ideni, feyz-i, kaldı, hevesi* vb.) sayısı az olmakla birlikte *a, e* ünlülerinde yaptığı imâleler ahengi son derece ağırlaştırmaktadır (ör: *epeyce ile, burada* vb.). Eserde imâleye göre az da olsa zihâf yapılarak Arapça ve Farsça bazı kelimelerde uzun okunması gereken heceler kısa okunmuştur (ör: *ta'bîr, İblîs, teslîm, hîç, râzî* vb.). Zihâf yapılan bu kelimelerin çoğu zamanla Türkçenin ses yapısına uydurulduğu için okunduğunda kulağı rahatsız etmemektedir.

<sup>20</sup> Şaire ait gazel ve mesnevi örnekleri için bkz. Vehbi Cem Aşkun, *age*, s. 136-166.

<sup>21</sup> Münâcâtlarda kullanılan aruz kalıpları için bkz. Abdülhakim Koçin, *age*, s. 92-94.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)



### KAYNAKÇA

- Arpa, Recep, "Tibyân Tefsiri", *DİA*, C. 41, İstanbul 2012, s.127-128.
- Aslanoğlu, İbrahim, *Sivas Meşhurları*, C. I, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Sivas 2006.
- Aşkun, Vehbi Cem, *Sivas Kongresi*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1963.
- Aşkun, Vehbi Cem, *Sivas Şairleri*, Sivas Halkevi Yayını, Sivas 1948.
- Erdoğan, Mehtap, "Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadîm'ine Mehmed Fazlullah'ın Reddiyesi: Şihâbü'l-kudret fi Recmi'l-Fikret", *Turkish Studies*, Volume 5/1 Winter 2010, s. 974-1006.
- Günaydın, A. Necip, *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Atatürk Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas 2002.
- Güngör, Zülfikar, "Münâcâtlar" *Türk-İslam Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 152-157.
- Kırzioğlu, M. Fahreddin, *Bütünüyle Erzurum Kongresi*, C. III, Kültür Ofset Ltd. Şti., Ankara 1993.
- Koçın, Abdülhakim, *Türk Edebiyatında Münâcât*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011.
- Kurnaz, Cemal, *Münâcât Antolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992.
- Macit, Muhsin, "Münâcât" *DİA*, C. 31, İstanbul 2006, s. 563-565.
- Olçaytu, İbrahim, *Folklor Defterleri-II (1907-1945)*, (Haz. Sadık Perinçek), Kalan Yayınları, Ankara 2001.
- Şener, H. İbrahim – Yıldız, Âlim, *Türk İslâm Edebiyatı*, Rağbet Yay., İstanbul 2010.
- Terzibaşı, Ata, *Kerkük Şairleri*, C. II, Cumhuriyet Basımevi, Kerkük 1387 (1967).

### 3.METİN

#### İfāde-i Merām

*fe' ilātün fe' ilātün fe' ilün*

- 1 Ben de bir hizmet için bu mülke  
Hâşıl itmişdim epeyce meleke
- 2 Bakdım iller gibi yok sāmānım  
Ellerim hāli tehī dāmānım
- 3 Bekledim bir gice feyz-i seheri  
Yazmak için hele şu muhtaşarı
- 4 Baña ifhām ideni bilmezdim  
Çalbe ilhām ideni bilmezdim
- 5 Çāl ile ta' bīr olunmazdı o hāl  
Cān virir zevkine nisvān u ricāl
- 6 Benim Allāh iledir her nefesim  
Ġayra yok zerre kadar bir hevesim
- 7 Hest ü nīstī nazarımda siyyān  
*Lā vüçüdu'l-haberu ke'l-a'yān<sup>22</sup>*
- 8 Çalbimiz manzar-ı Allāh u Resūl  
Hangi İblīs bulacaktır aña yol
- 9 Hāmse-i āl-i ' abādır sāyem  
' Aşıkım gözyaşındır sermāyem
- 10 Sāye-i Hāzret-i Peyğamberde  
Ser-fürü eylemedim bir merde
- 11 Melce'im bāb-ı ' Alidir şāhım  
Yok benim kimseye eyvallāhım

<sup>22</sup> Haber almak gözle görmek gibi değildir.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

- 12 Rûh-ı Sıbteyne tevessül itdim  
Bu sülükümde tekemmül itdim
- 13 Fazl-ı Mevlâ ile olduk ma' rûf  
Bize hâlât-ı haqâyık mekşûf
- 14 Girmişiz bâb-ı ' Alîden şehre  
Almışız ' ilm-i ledünden behre
- 15 Bulmuşuz Haq ile maḥviyyet-i tām  
Virmişiz mertebe-i ' aşka ḥitām
- 16 Şanmasun faḥr u mübâhât iderim  
Rabbime böyle münâcât iderim
- 17 Var iken zıkr-i Ḥudâ-yı Mute' âl  
Güft ü gûlar bize lâzım mı te' âl
- 18 Bundadır ḥâşılı esmâ-i ' azîm  
Bu kitâba idiñiz pek ta' zîm
- 19 Hangi maḥşadda dilerseñ teşhîr  
Berḫ-i ḥâtîf gibi eyler te' şîr
- 20 Kim ki insânlar içinde ekmel  
Bunu vird itmelidir eñ evvel
- 21 Eyledim gözyaşımı ben buña zâm  
Oldı Allâh bilir ism-i a' zâm
- 22 Cümle maẓmûnı münâcât-ı Ḥudâ  
Her sözüüm câna şafâ rûḥa ğidâ
- 23 Kim ki oldı bu du' âdan maḥrûm  
İki ' âlemde de ḫaldı maġmûm
- 24 Mât idüb nefsimi ben merdâne  
Çıkdım âşârım ile meydâne

- 25 Eşer ıtlâkına şâyandır bu  
Söz değil mürde dile cândır bu
- 26 Dimem icâd iderek yaptım ben  
Oğu da kavlimi taşdıķ it sen
- 27 Okıyanlar olur elbet me'cür  
Ben okutmaķlıĝa olmam mecbür
- 28 Bende şöhret hevesi yok mîrim  
Şıdķ ile itdi vaşıyyet pîrim
- 29 Ne yalan söyleyeyim toĝrusı bu  
İster iseñ okuma ister oku
- 30 Bundadır hâşılı âmâl-i 'umûm  
Ķalması Ķalması emr-i mektûm
- 31 Elimizden ne gelir ĥayr du'â  
Raĥmetü'llâhi 'aleynâ ebedâ
- 32 Olmaķ isterseñ eger ehli'llâh  
Saña kâfi eşer-i *Fazlullâh*

Nâzımu'l-faķır  
Mu'allim Şeyĥ Fazlullâh

**Münâcât-ı Bedîa**

Bismillâhirrahmânirrahîm

- 1 Saña ma' lûm zamîrim yâ Rabb  
Bir tehî-dest faķîrim yâ Rabb
- 2 Eyerim zâtıña ' arz-ı hâcât  
Sensiñ Allâhu refî' u' d-derecât
- 3 Ezelîsiñ ebedîsin yâ Rabb  
Cümleniñ mu' temedisiñ yâ Rabb
- 4 Vaĥdet-i zâtıña her şey bürhân  
Birsiñ ey Pâdişah-ı pâdişahân
- 5 Müte' âlî Mütekebbirsiñ Sen  
Bilirim her şeye Kâdirsiñ Sen
- 6 Müsteşârıñla vezîriñ yokdur  
Ferdsin mişl ü nazîriñ yokdur
- 7 Şâmîni cümleden a' lâ bilirim  
Seni bir Ĥazret-i Mevlâ bilirim
- 8 Eylediñ Sen baña bî-ĥad ihsân  
Cümle a' zâlarım itsek de lisân
- 9 İdemem şükriñi aşlâ îfâ  
Diyemem ağlayarak vâ-ĥayfâ
- 10 Saña nazmen de ĥuluñ minnet ider  
Yok ' aķîdemde ĥalel zerre ĥadar
- 11 Ĥamdulillâh beni itdiñ İslâm  
İt ' ubûdiyyet ile ĥaddimi lâm
- 12 Eyleme nefis ü hevâya maĥlûb  
Beni cürmüm ile itme maĥcûb
- 13 Ĥalbime nûruñ ile vir şayķal  
Olayım ' aşķıñ ile lâ-yu' kal

- 14 Şevk-i dîdârîñ ile sermestim  
Sâ'îlim, geldim, açıkdır destim
- 15 Sen ğinâ vir baña her bir şeyde  
Bağmayım eydî-i ' Amr u Zeyde
- 16 Fazl u luţfuñ ola imdâd-resim  
Sensiñ ancağ dü-cihân mültemesim
- 17 Beni ahlâkıñ ile eyle hulûğ  
Her ne dirlerse disün tek mağlûğ
- 18 Baña Sen eyleme yâ Rabb ğağab  
Her ne eylerse kuluñ itsün hep
- 19 ' Arzihâl itsem eger bir kuluña  
Gönderirdi beni öbür kuluña
- 20 Yâ İlähî! keremiñ pek çokdur  
Kul gibi Sende havâle yokdur
- 21 Saña lâyığ mı a Mevlâ-yı mülük  
Olayım kullara ' abd-i memlûk
- 22 Gözlerim görmeye Senden ğayrı  
Ver baña ğaşılı her bir ğayrı
- 23 Sensiñ O Hâlık-ı yektâ-yı Şabûr  
Ümmet-i müznibeye Rabb-i Ğafûr
- 24 Bağma eksikliğime Allâhım  
Şıdğ u ihlâş ola cevlangâhım
- 25 Saña güçlük mü var ey Rabb-i Ğanî  
İstedigim gibi şâd eyle beni
- 26 Müsta' id kıl budur istimdâdım  
Yok ise feyzine isti' dâdım

- 27 İştîyâk u emel ü ğayretimi  
Sende müzdâd idesiñ hayretimi
- 28 Melekûta açılan 'aynımı aç  
Baña da ma' rifetiñ nûrunı saç
- 29 Ol bu 'âşîye meded-res yâ Rabb  
Mâsivâdan nazarım kes yâ Rabb
- 30 Sende maḥv it beni ey Rabb-i Raḥîm  
Varlığımı bilirim cürm-i 'azîm
- 31 Var iken varlığın ey Ma' bûdum  
Ben nasıl ben diyeyim nâ-bûdum
- 32 Beni ancak Saña muhtâc eyle  
Cümle 'uşşâkıña sertâc eyle
- 33 Eyle yâ Rabb maḳâmım 'ulyâ  
Ġıbta itsün baña ehl-i dünyâ
- 34 Böyle yansun mı İlahî bu ḫaḳîr  
Süre cennetde şafâyı Kıtmîr
- 35 Bir köpekden daha Kıtmîr mi bu ḳul  
Teslîm itsin mi bunu ehl-i 'uḳûl
- 36 Yok mu bir kelb kadar da değerim  
Zâtıña lâyıḳ elimde hünerim
- 37 Ne diyem ben saña lâ-yüs'elsiñ  
Hele âzâde-i müstaḳbelsiñ
- 38 İ'tirâz itme degil ḫâl ma' lûm  
Beni itdiñ diyemem Sen maḫrûm
- 39 Baña gülmez mi 'adüvvüñ Şeyḫân  
Dostuñum düşmanı güldürme amân

- 40 İ' timād eylemişim minnetiñe  
Girerim ben de Seniñ cennetiñe
- 41 Atamız Âdem ederdî ārām  
Babamızdan bize qaldı o maqām
- 42 ' Āşıkım ben de cemāl istiyorum  
Lāyıkım bezme vişāl istiyorum
- 43 Eşer-i ' aşkıñ ile cezbeliyim  
Ne dedigimi bilemem bir deliyim<sup>23</sup>
- 44 Baña teklif u tekelluf yoqdur  
Hālîkıñ rahmeti zîrâ çoqdur
- 45 Dūzahından baña ne itmeyem elem  
Çünkü dīvānelere yoqdı qalem
- 46 Beni yâ Rabb ser ā pâ nūr it  
Qalbimi ğıll u ğışnıñdan dūr it
- 47 Mağv kııl var ise yâ Rab hasedim  
Ola şıhhatde İlāhî cesedim
- 48 Düşmesün ağızıma kızb ü ğıybet  
Havf u haşyetle baña vir heybet
- 49 Saña kuvvetle ' ibâdet ideyim  
Kendime tã'ati ' âdet ideyim
- 50 Olayım mağrem-i esrâr saña  
Hele nâ-mağremi gösterme baña
- 51 Ekl ü şürbüm ola hep tayb u helâl  
Girmesün gönlüme bir zerre melâl

---

43 Beytin ikinci mısraında vezin aksıyor.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)



- 52 Müstaķīm it harekâtımda beni  
Ġā'ib it şavm u şalâtımda beni
- 53 İttıla' kesb ideyim ben ğaybe  
Düşmeyim zann ile lâkin reybe
- 54 Beni Sen eyle İlahî maġfūr  
Herkes 'indeinde olam tek menfūr
- 55 Dâ'imâ zâtına mâ'il olayım  
Cümle maķşūduma nâ'il olayım
- 56 Beni zikriñ ile it müstaġnî  
Düşmesün aġzıma mālâya' nî
- 57 Eyle tevfiķiñi yâ Rabb delîl  
Ĥâlîmi aĥsen-i ĥâle taĥvîl
- 58 Âşinâ it dilimi ĥikmetiñe  
Beni al dâ'ire-i 'işmetiñe
- 59 Ķalbimi ĥavf ile mālâmâl it  
Saña yalvarmaķ ile ĥoş-ĥâl it
- 60 Eylemem ĥavf-ı caĥîm meyl-i cinân  
Emelim Sensiñ İlahî her ân
- 61 Sözümi zıkr ü sükûtum fikr it  
Sen de yâ Rab beni bir kez zıkr it
- 62 Nür-ı tevĥidiñ ile vir şerefi  
Girmesün gönlüme bir şirk-i ĥafî
- 63 Eyleyim âh ederek dürlü kuşūr  
Etmeyim tek Saña tã' atle ġurūr
- 64 Diyemem cürmüm ile yâ Ġaffâr  
Tã' atimden ideyim istiġfâr

- 65 Tevbeler tevbesi olsun yā Rabb  
İtmeyim luṭfuña karşı bir zenb
- 66 Sen yaratdıñdı beni meccānen  
Yine Sen mağfiret it meccānen
- 67 Şābit it dīniñi ƙalbmde ‘ayān  
Kimsede görmeyim bir noƙşān
- 68 Beni maḥzūn ideni ƙıl memnūn  
Ben gibi kimseyi itme medyūn
- 69 Var ise bende ḥuƙūƙ-ı küffār  
Rāzı it şāhibini ey Ğaffār
- 70 İtmesūn kimse girībānımı ƙāk  
Borç için Sen beni itdirme helāk
- 71 Degmesūn kimseye tek bir zararım  
Rāzıyım her ne olursa ƙaderim
- 72 Varsa ḥayvān ḥuƙūƙı farazā  
Anları ben idemem hiç irzā
- 73 Sağ iken eyliyorum istiḥlāl  
Şoñra itme beni anlar gibi lāl
- 74 Burda ḥaƙƙın vireyim de nāsa  
Orada ƙıƙmayayım iflāsa
- 75 Āḥiret rütbesidir rütbe nişān  
İstemem ben burada şöhret ü şān
- 76 Bu faƙıre yetişir faƙr u fenā  
Ḥalƙ içinde beni it müsteşnā
- 77 Baña virseñ de eger kevneyni  
İstemem salṭanat-ı dāreyni

- 78 Beni ezkârın ile kıl meşgûl  
Bulmasun gönlüme bir hâtırâ yol
- 79 Sen eger râzî olursañ benden  
İstemem başka kerâmet Senden
- 80 Eyle ta' lîm saña varmasını  
Bilemem zâtına yalvarmasını
- 81 Dembedem dūr olayım bu nâsdan  
Çırtulam vesvese-i hennâsdan
- 82 Gelmesün yanına Şeytân-ı la' in  
Beni taçcîl iden sū'-i qarîn
- 83 Meded ey pâdişah-ı pâdişahân  
Senden ancak iderim istîmân
- 84 Sū'-i ahlâkımı mañv eyle benim  
Râh-ı Peyğambere gitsin bedenim
- 85 İlticâ eyleyecek sâyem yok  
Cürmden başka da sermâyem yok
- 86 Hangi yüzle geleyim ben heyhât  
Çalmadı yapmadığım menhiyyât
- 87 Ben kuşursuz geleyim hiç yâ Hâk  
Ne ile fark olunur Hâlık u halk
- 88 Sen de tîrd eyler iseñ yâ Mevlâ  
Hangi dergâha idem vâveylâ
- 89 Sen bulursuñ yakacak biñ gümrâh  
Bulamam Sen gibi ben bir Allâh
- 90 Hâlıkım manzar-ı kalbimsiñ Sen  
Benim eñ sevgili Rabbimsiñ Sen

- 91 Beni Sen Һasretime iŐāl it  
Cümle âmālimi istiŐāl it
- 92 oyma ğurbetde İlahī maġdūr  
Eyleme öz vaŐanımdan beni dūr
- 93 RūŐumı eyleme Senden tab‘ id  
Her ğicem adr ola her rūzum ‘ id
- 94 Kesmem ümmidimi bābıñdan ben  
Hem emin olmam ‘ azābıñdan ben
- 95 Gerçi lāyık ‘ amelim yoksa benim  
Bire iki dememiŐdir dehenim
- 96 Dā‘imā defterime yaz Һasene  
Vir baňa evvel u āŐir Һasene
- 97 Kātib-i defterimi itme Һabir  
Çünkü çok bende İlahī taŐŐir
- 98 Her umūrum saňa itdim teslīm  
Geleyim zātıña bā-Őalb-i selīm
- 99 İsterim her ne ki lāyık sa anı  
Vir baňa Őānıña lāyık olanı
- 100 Bulayım zikriñ ile iŐmi ‘nān  
İtmeyim fikr-i zen endiŐe-i nān
- 101 GözyaŐım yokdur ‘ ibādet de alil  
Beni bu‘ diyyet ile itme zelil
- 102 Vir baňa ‘ ayn-ı baŐiret ey Yār  
Bu baŐar yoksa ki Һayvānda da var
- 103 Māl u evlād neme lāzım Rabbim  
Saňa nāzır ola çeŐm-i albirim

- 104 İstemem cenneti yâ Rab Sensiz  
Sen ider misin İlâhî bensiz
- 105 Vaz giçer mi kölesinden Mevlâ  
Eylesin *Fazl* kuluñ vâveylâ
- 106 Seni zıkr eyleyemem mezkûrsun  
Halka i' lân idemem meşhûrsuñ
- 107 Saña baş egdi 'umûm şâhib-i tâc  
Tâ'at-i halka degilsuñ muhtâc
- 108 Vir baña her ne virirseñ çok çok  
O hazîneñde İlâhî yok yok
- 109 İt beni nâ'îl-i feyz-i dîdâr  
Hû'ab-ı gafletden İlâhî bîdâr
- 110 Bekleriz hâlbuki Sen hâzırsuñ  
Her tarafından kuluña nâzırsuñ
- 111 Sen didiñ ki gözediñ miskîni  
Kullarım şâd idiñiz ğamgîni
- 112 Ben hem âmir olamam hem me'mûr  
Dil-i vîrânemi eyle ma'mûr
- 113 İşte miskîn benim yâ Vehhâb  
İtme red aç bu fakîre bir bâb
- 114 Severim cûd ile miskînliği ben  
İstemem baĥl ile zengînliği ben
- 115 Hâlime çünki Sen olduñ a'lem  
Bir şeyi istememekdir eslem
- 116 Açılırsa o künûz-i ihsân  
Böyle yalvarmaya mı yâ insân

- 117 Sen benim rızkıma olduğça kefil  
Ġam yemem rızık için ey Rabb-i Celil
- 118 Fakırdan ġayı vesilem yokdur  
‘Aczden başka da ġilem yokdur
- 119 Beni tek it sü‘ edāya ilġāk  
Eyle nārında dilerseñ iġrāk
- 120 Gerçi düzaġda mehābet çokdur  
Olduġuñ yerde ‘azābıñ yokdur
- 121 Olduġuñ yerde cidāl olmazsa  
Olmadıġuñ da muġāl olmazsa
- 122 Nerde yā Rabb ‘azāb eylersiñ  
Kimlere söyle ġesāb eylersiñ
- 123 Sen sevindir beni başdan başa  
Eyerim sırrıñı yoksa ifşā
- 124 Rāzıyım eyle caġimi mesken  
Tek benimle olasıñ yā Rab Sen
- 125 İt baña her ne iderseñ Allāh  
‘Abd mā yemlikuhu li’l-mevlā<sup>24</sup>
- 126 Ķullarıñ mālını itmez taġrīb  
Sen de bu ‘abdiñi itme ta‘ zīb
- 127 İster elbetde ġaġā-yı bī-ġad  
Sendeki ‘afv u ‘aġā-yı bī-ġad
- 128 Yüzümi güldüre rüy-ı siyahım  
Raġmetiñden de büyük mi günahım

---

<sup>24</sup> Köle, efendisinin sahip olduġu şeydir.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

- 129 Olsa tağlarca günâhım yâ Hayy  
Raḥmetiñ baħrına nisbet lâ-şey<sup>3</sup>
- 130 Sen ne istersiñ İlâhî benden  
‘Aczden başka ne virdiñ baña Sen
- 131 Saña maḥşûş hediyem ne arar  
Fağrdan ğayrı elimde ne’ m var
- 132 Saña tağdîm iderim ‘acz u kuşûr  
Yoğ ḥazîneñde budur meşhûr<sup>25</sup>
- 133 Yeñi çıkdı bu kuşûr hep bende  
Sende yoğ ḥaşılı bu terfende
- 134 Beni ğarğ eyle İlâhî luḥfa  
Kim getirdi Saña böyle tuḥfe
- 135 Sen ümîd eyleme benden bir umûr  
Nuḫfeden ḥaşıl olandan ne olur
- 136 El-meded el-meded ey şanı ecel  
Merḥamet it baña geldikde ecel
- 137 Virme imânımı Şeyṭân eline  
Atma maḥbûbuñı düşmân eline
- 138 Ğorğarım dîne ḥıyânet idemem  
Mâlı düşmâna emânet idemem
- 139 Baña imânımı tek yoldaş it  
‘Aybımı ister iseñ Sen fâş it
- 140 Beni incitmeden öldür yâ Rabb  
Feyz-i cân-baḫş ile güldür yâ Rabb

---

132 Beytin ikinci mısraında vezin aksıyor.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

- 141 Bize yā Rab o zamānda ḥayr it  
Ḳullarıñ baḳ ne çekermiş seyr it
- 142 Şoñ nefesde beni Sen ḳorḳutma  
Ṭutma yā Rabb lisānım ṭutma
- 143 Eyle āḥir nefesim yā Allāh  
*Vaḥdehu lā ilahe illallāh*<sup>26</sup>
- 144 Zinde it cismimi ḥayyen gideyim  
Seni ḳabrimde daḫi zıkr ideyim
- 145 Ṭoḡdıḡım ān gülerdi ḥıṣān  
Aḡlasun öldiḡime dervīṣān
- 146 Bileler ḳadrimi hep ehlüllāh  
Diyeler el-meded ey *Fazlullāh*
- 147 Bende olsaydı eger isti‘ dād  
Bu ḳadar itmez idim istimdād
- 148 Ne virirseñ baña vir açım ben  
Cümlesinden daha muḥtācım ben
- 149 Sā‘ilim itme ḳapıñdan beni red  
Bilirim ni‘ metiñe yoḡdur ḥad
- 150 Her şeyi istiyorum bī-pervā  
O çoban ḳışşası da ma‘ lūm yā
- 151 Sen virirsiñ bilirim istemeden  
İstediḡimde virirsiñ dimeden
- 152 Burada bitdi mi yā Rab keremiñ  
Yoḡsa ‘uḳbāya mı ḳaldı ni‘ amıñ

---

<sup>26</sup> O tektir, Allah’tan başka ilah yoktur.



- 153 Hep bilâ-‘ illet ise ef’ âliñ  
Dimeliydiñ ki nedir aḥvâliñ
- 154 A ḳulum sen ne dilersiñ Benden  
Beni vazgeçdi mi sandıñ senden
- 155 Dimediñ ğayba da ḥükm eyleyemem  
Seni bulup da ğamım söyleyemem
- 156 İstemek benden virmek Senden<sup>27</sup>  
Viresiñ her ne ki var müstaḥsen
- 157 Günde biñ kerre ölüp dirileyim  
Seni bir def’ acıḳ olsun göreyim
- 158 Saña her ānda beni vâşıl it  
Cümleniñ maḳşadını ḥâşıl it
- 159 Beni dāreynde güldür Deyyān  
Saña bundan ne zarar var ne ziyān
- 160 Beni ḳurtar elem-i maḥşerden  
Bildigim bilmedigim her şerden
- 161 Ḳulluğum idemedim ben ifā  
Eyle mevlâlîğı yā Rab icrā
- 162 Dergahıñdan dilerim yā Rabbī  
Bendeden rāzı ola Faḥr-ı Nebī
- 163 ‘Āşıkım terk-i ‘alākāt idemem  
Tek Ḥabibiñle mülākāt idemem
- 164 Beni bağışla Onuñ ümmetine  
Ḥamse-i āl-i ‘abā ḥürmetine

---

156 Beytin ilk mısraında vezin aksıyor.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

- 165 Peder ü mäderime merhamet it  
Cümle mü ’minleri de mağfiret it
- 166 Eyle mevtāya kerem yā Feyyāz  
‘Āfiyetler bula ehl-i emrāz
- 167 Ceyş-i İslām’ı mużaffer eyle  
Düşman-ı dīni müdemmer eyle
- 168 Sevdigīn kullar için itme melūl  
Eyle hācātımı yā Rabb kabūl
- 169 Beni ‘afv itdigīni it i’lān  
Hasedinden öleyazsın Şeytān
- 170 Eyledim ben Saña her dürlü niyāz  
Sen kabūl it beni cennetlik yaz
- 171 Eyle aşhāba şalāt-ı bī-had  
Şād ola rūh-ı Cenāb-ı Aḥmed

### Āmīn

Bi-ḥürmeti kulubi’l-münkesirīn ve bi-ḥakki Seyyidi’l-mürselīn ve bi-ḥürmeti melā’iketi’l-muḥarrebīn ve bi-ḥakki enīni’l-ma‘şūmīn ve bi-ḥürmeti āhi’l-mazlūmīn ve bi-ḥakki dumū‘i’l-‘aşīkīn.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),

XIX, 2 (15 Aralık 2015), ss. 111 - 146

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),

XIX, 2 (December 15, 2015), pp. 111 - 146

Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.96509>

Geliş Tarihi / Received Date: 23.09.2015

Kabul Tarihi / Accepted Date: 25.11.2015

## HANEFİ MEZHEBİNDE HİLÂF LİTERATÜRÜ

Halis DEMİR\*

**Öz:** Fıkıh eserlerinin tedviniyle birlikte, fıkıhçılar arasındaki icthah farklılıkları alaka konusu olmuştur. Mezheplerin teşekkülünden sonra ise mezhebi savunma veya taassub sebebiyle icthah farklılıklarıyla ilgili eserler artmıştır. Bu konuda yazılan kitaplar genellikle “ihtilâf, mesâil, mesâilü'l-hilâf, muhtelef, tâ'lik, tâ'lika, tarîka, nüket” gibi kelimelerle isimlendirilmiştir. İctihah farklılıklarını ele alan ilm-i hilâf fıkıhın çokca eser yazılan alanlarından. Bu konudaki bazı eserlerde fıkıhın bütün alanlarında ve müctehidlerin çoğunluğu arasındaki ihtilâflar ele alınırken bazı eserlerde sınırlı sayıda müctehide ve konuya yer ayrılmıştır. Bir kısım eserlerde sadece görüşleri aktarırken bazı müellifler ise diğer mezhebin görüşlerini delilleriyle verir, müellif umumiyetle mensubu olduğu mezhebîn görüşünü savunur. Bu çalışmamızda hilâf ilminin tarifi, önemi, mahiyeti, benzeri ilimlerle irtibatı ve konuyla ilgili literatür hakkında bilgi verilmiştir. Amacımız genel olarak hilâf alanında kaleme alınmış Hanefî fıkıh eserlerinin literatürünü çıkarmak ve ulaşılabildiklerimizin tanıtımını yapmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hilâf, İhtilâf, Mezhep, İctihah, Taassup.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (halisdemir@cumhuriyet.edu.tr).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca *intihal tespitinde* kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

### Antonio Literature in Denomination of Hanafi

**Abstract:** With the assembly of works of Canon Law, it took center stage the difference of opinion between the teachers of Canon Law. There was an increase in works about defence of denomination or difference of opinion because of fanaticism that occurred after formation of denomination. The books which were wrote about this subject were named as 'ihtilâf (dispute), mesâil, mesâil al-hilâf, mufteler, tâ'lik, tâ'lika, tarîka, nuket'. Knowledge of Antonio that is about difference of opinion is the most written area in Canon Law. Some of works in this subject evaluated disputes in all areas in Canon Law and between the most of wises of Islam, some of works include limited wise of Islam and subject. Certain parts of works cite only opinions, some of them make opinions public with evidence, uphold the member of the denomination's opinions with generality of author. There is an information about Knowledge of Antonio's description, importance, nature, connection with similar knowledges and literature in this subject. Our aim is (generally) ingender the literature of Hanafi Works of Canon Law about which Knowledge of Antonio was written and describe the ones we reached.

**Keywords:** Antonio, Dispute, Denomination, Opinion, Fanaticism.

#### 1. GİRİŞ

Bir mezhep içerisinde veya farklı mezhepler arasında çeşitli sebeplerle ihtilâfın varlığı bir vakiydir. Mukayeseli İslâm hukuku çalışmaları, bir başka ifadeyle hilâf eserleri ihtilâfları sebep, sonuç ve delilleriyle beraber ortaya çıkarması bakımından önemlidir. Hilâf alanındaki eserlerin tahlili konuların temel fıkıh kaynaklarıyla karşılaştırma imkânı sağlaması bakımından da yol gösterici eserlerdir. Hilâf ilmi ve ilgili eserlerin önemi burada ortaya çıkmaktadır. Literatür araştırmalarına bir katkı olması için Hanefî mezhebine mensup müelliflerin hilâf sahasında yazdıkları eserleri, çok kısa müelliflerin hayatları, bir kronoloji içerisinde eserler muhtevalarından örneklerle, mukayese imkânı da vermesi için tesbit edilecektir.

#### 2. HİLÂF İLMİNİN TANIMI

Hilâf sözlükte zıt, birine muhalif olmak, birini öne çıkarmak, diğeri geri bırakmak, muvafakatın zıddı anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> Hilâf ın

\* Yrd. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (halidemir@cumhuriyet.edu.tr).

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

birçok müellif tarafından tanımı yapılmıştır. Cürcânî (816/1413) hilâfı ıstılâh olarak “gerçeği ortaya koymak veya bir şeyin yanlış olduğunu(batıl) göstermek amacıyla, karşı görüşlü iki kişi arasında cereyan eden tartışma.”<sup>2</sup> şeklinde tanımlamıştır. Tanım genel olup furû-ı fıkıh ve usûl-i fıkıhla alakası dolaylı olarak kurulabilmektedir. Taşköprizâde (968/1561) ise hilâfı “İcmâli(özet) ve tâfsili(ayrıntılı) delillerden çeşitli hükümleri çıkarma yöntemlerinden bahseden bir ilim.”<sup>3</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bir başka tanımı ise şöyledir. “Fıkhî mezheplerin taraftarları arasında meydana gelen cedel(tartışma)dır.<sup>4</sup> İlk tanım hilâfı, fıkıh usûlünün ikinci tanım ise fıkıhın alt şubesi haline getirmektedir.<sup>5</sup> Ayrıca ikinci tanımda hilâf ilminin fıkhî mezheplerin teşekkülünün arkasından ortaya çıkmış bir ilim olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu ilimde mezhep taraftarlığı sözkonusudur. Kâtip Çelebî (1067/1657) ise, “Şer’î delillerin kullanılış şeklini ve kat’i burhanlar getirerek şüphe giderme ve muhalif delilleri ortadan kaldırma yollarını öğreten bir ilimdir.”<sup>6</sup> şeklinde tarif etmiştir. Tanımda hilâf ilminin gayelerinden olan müntesibi olduğu mezhebi müdâfaa düşüncesi öne çıkmaktadır. Çünkü hilâf ilmi, hukuki ihtilâfları ve bunların nedenlerini konu edinen ilimdir.<sup>7</sup> İzmirli İsmâil Hakkı (1366/1946) ise hilâfı, “İstinbat edilen şer’î bir hükmü muhaliflerin yıkmasından korumak için şer’î delillerin çeşitli şart ve durumlarından bahseden bir ilimdir.”<sup>8</sup> şeklinde tarif etmektedir. Diğerlerine göre kapsamlı görülen bu tanımda fıkıh ve usûl-i fıkıh konuları ihsas edilmektedir. “Şer’î delillerin şart ve durumları” usûl-i fıkıhın konularını, “istinbat edilen şer’î bir hüküm” ifadesi ise furû-ı fıkıh bahislerini ihtiva etmektedir.

<sup>1</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-arab*, Beyrut bs., X, 90; Total, Ferdiand, *Müncid*, Beyrut 1986, s. 193.

<sup>2</sup> Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Târîfât*, Beyrut 2000, s. 105.

<sup>3</sup> Taşköprizâde, Ahmed b. Muslihiddin Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's- siyâde fi mevzuati'l-ulûm*, Beyrut 1985, I, 238.

<sup>4</sup> Taşköprizade, II, 556.

<sup>5</sup> Ferhat Koca, *Ebû Zeyd ed-Debûsî, Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara 2009, s. 13.

<sup>6</sup> Kâtip Çelebî, I, 721.

<sup>7</sup> Erdoğan Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 156.

<sup>8</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, Dersaâdet 1330, s. 3.

Bu tanımlardan hilâfın genel kabul görmüş veya kesin bir tanımının olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>9</sup>

Ferhat Koca ise hilâf ilmini: “İslâm hukuk mezhepleri arasında, hukuki usul veya üslupları açısından ilişki kurulmasını ya da onların çeşitli hukuki kavram, kurum ve hükümleri arasında, benzerlik veya farklılık bakımından karşılaştırılma yapılmasını konu edinen bir ilimdir.”<sup>10</sup> şeklinde tarif etmiştir. Tarif literatürde bu alanda yazılmış farklı eserleri de ihtiva edecek şekildedir. Hilâf mezhep tercihi veya taassubuyla bütünlüğe bir ilim değil, aynı zamanda fıkıh tarihinin ilmi birikiminin tarafsız bir gözle değerlendirilebileceği bir alandır.

İlm-i hilâf terkibi ile bir mezhebin görüşlerini bütünlüğü içerisinde öğrenme anlamındaki "ilmü'l-mezheb" in mukabili olarak kullanıldığında farklı görüşleri bilme ve mukayese etme anlamında basit bir hilâf bilgisi kastedilir.<sup>11</sup>

### 3. HİLÂFA BENZEYEN İLİMLER

Hilâfa benzeyen bazı ilimler hilâfiyat, ihtilâf, cedel, nazar, münâzara, âdâb-ı bahs ve usûl-i fıkıhtır.

#### 3.1. İhtilaf

İhtilaf sözlükte, birisini arkada bırakmak,<sup>12</sup> birleşmemek<sup>13</sup> görüş ayrılığına düşmek, uzlaşmamak veya farklı görüşlere sahip olmak manalarına gelir. İhtilaf, farklı görüşler karşısında içlerinden birini daha güçlü veya zayıf olarak nitelendirmeyip tarafsız kalmak sebebiyle olumlu çağrışıma da sahiptir. Hilâf ise tez ve anti tezdten birini benimseme ve diğerine karşı tavır alma anlamı taşır. İhtilaf tabiri çoğunlukla delile dayalı görüş hilâf ise delilsiz görüş hakkında kullanılır.<sup>14</sup> İki taraf muhaliftir, birbiriyle nizâ ederler. Neticede, hilâf bahsinde karşı tarafta, icmâya

<sup>9</sup> Koca, *Ebû Zeyd ed-Debûsî*, s. 14.

<sup>10</sup> Koca, *Ebû Zeyd ed-Debûsî*, s. 14.

<sup>11</sup> Şükrü Özen, “Hilâf”, *DİA*, İstanbul 1998, XXVII, 527.

<sup>12</sup> Total Ferdinand, s. 193.

<sup>13</sup> Abdulhalim Muntasır vdğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, Mısır 1973, I, 501.

<sup>14</sup> Tehânevî, M. Ali b. Ali, *Keşşâf-ı Istilâhât-ı Funûn*, Lübnan 1997, I, 116; Özen, Hilâf, XXVII, 527.

muhalefet gibi zaaf oluşmaktadır. İhtilafta böyle olmaz.<sup>15</sup> İhtilaf “söz veya fiilde birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak”<sup>16</sup> anlamına gelir.

İhtilaf ilk dönemlere ilişkin olarak kullanıldığında sahabe, tabiîn ve müctehit imamların görüş ayrılıkları kastedilir.<sup>17</sup> “İhtilaf ve hilâf kavramlarının, birbirinin yerine kullanıldığı ve ihtilâf ilminin zamanla konu ve problemlerini hilâf ilmine devrettiği söylenebilir.”<sup>18</sup> İhtilâf ve hilâf konusundaki kitaplar incelendiğinde bu durum anlaşılmaktadır.

### 3.2. Hilâfiyât

Literatürde hilâf ve hilâfiyât tabirleri birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu anlam yakınlığı sebebiyle fakihlerin farklı görüşlerinin mukayese ve savunma amacıyla bir araya getirilmesi hilâfiyât şeklinde adlandırılabilir.<sup>19</sup> Hilâfiyat bir anlamda ilk dönemlerdeki ilmü'l-ihtilâf kavramının muhtevasına sahiptir ve o anlayışın devamı mahiyetindedir.

İlk dönemlerde meselâ Ebû Yûsuf'un İhtilâf-ü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ adlı eseri<sup>20</sup> gibi mezhep kaygısı gütmekten isabetli olan görüşü ortaya çıkarmayı amaçlayan mukayeseli çalışmalar hicri III. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Bu faaliyetleri mukayeseli hukuk karşılığında ilmü'l-ihtilâf ya da hilâfiyat olarak adlandırılmak uygundur.

Bu dönemde yazılan eserlerin temel özelliği, müelliflerin ictihadlarını aklî ve nakli delillere başvurarak savunmaları ve karşı görüşleri delillerle çürütmeye çalışmalarıdır. Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve onun temel görüşlerini benimseyen bir âlim olmasına rağmen zaman zaman Evzâî'nin haklı bulduğu görüşlerini desteklemektedir. Şâfiî, birçok konuda Evzâî'nin görüşlerini tercih etmekle birlikte bazen da Irak ekolünün görüşlerini benimsemektedir. Bu yaklaşım, mezhepleşmenin ciddi boyutlara varmasına kadar bu şekilde sürmüştür.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Üsmendî, Muhammed b. Abdulhamid, *Tarîkatu'l-hilâf beyne'l-eslâf* (thk. A. M. Muavviz-A. A. Abdulmevcud), Beyrut 1992, s. 21-22.

<sup>16</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, (thk. M. Seyyid Geylânî), Beyrut ts., I, 207.

<sup>17</sup> Özen, *Hilâf*, XXVII, 527

<sup>18</sup> Koca, *Ebû Zeyd ed-Debûsî*, s. 15.

<sup>19</sup> Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm* (nşr. Muhammed b. İsmail), Beyrut 1408, s. 143; Özen, *Hilâf*, XXVII, 527.

<sup>20</sup> Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, *İhtilâf-ü ebî hanîfe ve ibn ebî leylâ*, (nşr. Ebü'l-vefâ el-efgânî), Kahire 1938.

<sup>21</sup> Özen, *Hilâf*, XXVII, 533.

### 3.3. Cedel

Cedel sözlük olarak husumette şiddetli olmak, husumete güç yetirmek, münakaşa ve delil getirmede usûl, ipi sağlamca bükme, birini sert bir yere düşürmek, cephe almak gibi anlamlara gelen cedl veya cedel kökünden isimdir.<sup>22</sup> Cedel terim olarak tartışma ve üstün gelme bağlamında çaba sarfetmektir.<sup>23</sup> Ya da "bir kimsenin hasmının bir hüccet veya şüphe ile sözünü bozmasını engellemek veya hasmın sözünü tashih maksadıyla söz söylemek",<sup>24</sup> diye de ta'rif edilmiştir.

Cedel ilminde bir tezin doğruluk veya yanlışlığını göstermek gayesiyle yapılan tartışma kurallarından bahsedilir.<sup>25</sup> Cedel ile münâzaranın hedefleri kısmen aynı fakat cedel daha özeldir.<sup>26</sup> Müellifler bu konudaki eserlerin muhtevâsından hareketle cedel ilmi ile hilâf ilmi arasında irtibat kurmuşlardır. Taşköprizâde'ye göre cedel ilmi madde (öz, kurallar), hilâf ilmi ise suret (şekil, örneklem) derecesindedir. Cedel ilminin amacı, karşı düşüncüyü yıkma melekesi kazandırmaktır. Hilâf ilmi ise tercih edilen bir mezhep hakkında her türlü şek ve şüpheyi gidermek, muhalif görüş ve mezhep hakkında şek ve şüphe atmaktadır.<sup>27</sup> Cedel ilmi felsefe, mantık ve kelâm sahasındaki gelişim süreçlerinden sonra "dini konularla ilgili delilleri kullanma usûllerini öğreten bir ilim" haline gelmiştir.<sup>28</sup> Cedelde gaye kişinin görüş ve inancını kabul ettirmesi veya hasmını susturmasıdır.<sup>29</sup> Cedel başka ilim dallarından da istifade etmektedir, alanı geniştir. Hilâf ise cedelden daha özeldir. Zira hilâf konusunu fıkıhtan, yöntemini de cedelden almış olmaktadır.

Hilâf ilmi cedel ve münâzara ilimleriyle ilgili olması sebebiyle bazen bu ilimlerle karıştırılır, tabirler birbirlerinin yerine kullanılır. Bu biraz

<sup>22</sup> İbn Manzûr, XI, 105; Abdulhalim Muntasır, I, 111; Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel", *DİA*, İstanbul 1998, VII, s. 208.

<sup>23</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "Cdl" md., Beyrut 2000, s. 79.

<sup>24</sup> Cürçânî, s. 79.

<sup>25</sup> Taşköprizâde, I, 281.

<sup>26</sup> Kannûcî, M. Siddık b. Hasan, *Mevsûâtü'l-mustalahâtü ebced el-ulûm*, Beyrut 2001, s. 519.

<sup>27</sup> Taşköprizade, I, 283; II, 556.

<sup>28</sup> Tehânevî, I, 553-554.

<sup>29</sup> Cürçânî, s. 79.



da, bir müellifin hilâf için verdiği tanımın başka bir müellifin cedel tanımıyla aynı olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>30</sup>

Biyografi kitaplarında bazı âlimler hakkında yer alan "Hilâf mezhep, usûl ve cedel alanlarında mahirdi" gibi ifadelerdeki hilâf, mezhep bilgisi dışında diğer mezheplerin görüşlerini de bilme anlamında, cedel ise kendi mezhebinin usûl anlayışını savunma, ötekileri susturma yöntemi anlamında kullanılmış görünmektedir.<sup>31</sup>

#### 3.4. Münâzara

Münâzara sözlük olarak davalarda hakemlik etmek ve ayırmak, karşılaştırmak anlamlarına gelir.<sup>32</sup> Hilâf ve cedelin münâzara ilmiyle de irtibatı vardır. Hilâf ilminin önceleri dönemlerde riayeti halinde insanı tevcihte hatadan koruyan kanun" şeklindeki tanımı, onun "ilmü âdâbi'l-bahs" olarak da bilinen münâzara ilmiyle olan ilişkisini gösterdiği gibi literatürde görülen bu ilmler arasındaki karıştırma ve bazan özdeşleştirme de açıklar.<sup>33</sup>

Tanımda geçen ilmü âdâbi'l-bahs, "aralarındaki tartışma doğru bir şekilde cereyan etmesi ve böylece gerçeğin ortaya çıkması için, tartışan tarafların hal ve durumlarından bahseden bir ilimdir."<sup>34</sup> Münâzara, "gerçeği bulma gayesi" sebebiyle, sadece tartışma tekniklerinden baseden cedel ilminden kapsamlıdır. Buna karşılık her alanla ilgili tartışma kurallarını içermesi sebebiyle de hilâfdan kapsamlı bir ilimdir.<sup>35</sup>

#### 3.5. Nazar

Nazar sözlükte bakmak, düşünmek, dinlemek, kulak vermek, göstermek, aynıyle düşünmek<sup>36</sup> anlamlarına gelir.<sup>37</sup> Taşköprizâde'nin sevk ettiği ilk tanıma göre nazar ilmi, "Tartışma yapan taraflar arasında sözün nasıl kullanılacağından bahseden bir ilimdir."<sup>38</sup> İkinci tanım ise şöyledir:

<sup>30</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 528.

<sup>31</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 528.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, V, 217; Abdulhalim Muntasır, I, 817.

<sup>33</sup> Saçaklızâde, s. 141.

<sup>34</sup> Taşköprizâde, II, 555.

<sup>35</sup> Koca, *Ebû Zeyd Ed-Debûsi*, s. 18.

<sup>36</sup> Mevlüt Sarı, *Mevârit, Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul 1982, "nızr" md. 1530; Abdulhalim Muntasır, II, 931 .

<sup>37</sup> İbn Manzûr, V, 217; Total Ferdinand, s 917.

<sup>38</sup> Taşköprizâde, I, 280.

“Sem’î delillerin ahvalinden veya şer’î hükümlerin sınırlarından bahseden mantık ilmidir.”<sup>39</sup> İlk tanıma göre nazar ilmi cedeli içine almaktadır. İkinci, tanım ise nazar ilmini usûl-i fıkıh’ın bir dalı haline getirmektedir.<sup>40</sup>

Hilâf, cedel ve nazar terimlerinin birbirinin yerine kullanımı eser adlarında da görülür.<sup>41</sup> Rükneddin el-Amidî’nin el-İrşâd’ı ile Burhâneddin en-Nesefî’nin *el-Fusûl* adlı eserini Sadruşşerîa hilâf ve cedel ilmine örnek verirken İbn Haldûn cedel ilmine örnek gösterir.<sup>42</sup> Katib Çelebî Amidî’nin eserinin ismini *el-İrşâd fî ilmi’l-hilâf ve’l-cedel* olarak kaydeder.<sup>43</sup> *El-Fusûl*’nün nüsha veya şerhlerinin bir kısmı cedel<sup>44</sup> bir kısmı da hilâf kitabı olarak verilmektedir.<sup>45</sup> Katib Çelebî eserin ismini *Menşeu’-n-nazar fî ilmi’l-hilâf* olarak kaydeder.<sup>46</sup> Taşköprizâde, Muhammed b. Eşref es-Semer-kandî ve Adudüddin el-İcî’nin âdâb risalelerini ilmü’-n-nazar eserleri arasında sayarken<sup>47</sup> Katib Çelebî âdâbü’l-bahs ve ilmü’l-münâzara kitapları arasında gösterir.<sup>48</sup>

### 3.6. Fıkıh Usûlü

Çeşitli müellifler hilâf ilmi ile fıkıh usûlü arasında irtibat kurmuşlardır. İbn Haldûn, fıkıh usûlü ile cedel ve hilâf arasındaki ilişkiyi bir başlık altında incelemiş,<sup>49</sup> Taşköprizâde münâzara, cedel ve hilâf ilimlerinin fıkıh usûlünün alt dalı sayılabileceğini söylemiştir<sup>50</sup>

Taşköprizâde ilm-i hilâfı "istenen birini desteklemek, diğerini geçersiz kılmak üzere icmâlî ve tafsîlî delillerden yapılan çeşitli istinbat ve cihlerinden bahseden bir ilim"<sup>51</sup> diye tarif etmiştir. Buna göre hilâf yön-

<sup>39</sup> Taşköprizâde, II, 555.

<sup>40</sup> Koca, *Ebû Zeyd Ed-Debûsî*, 18.

<sup>41</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 529.

<sup>42</sup> İbn Haldûn, Yahya b. Muhammed, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdulvahid vafi el-Fecale), Kahire bs., I, 382.

<sup>43</sup> Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu’z-zunûn*, Beyrut ts., II, 1617; Özen, *Hilâf*, XXVII, 529.

<sup>44</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Mustafa Efendi, nr. 120311.

<sup>45</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2303; Özen, Hilâf, XXVII, 529.

<sup>46</sup> Kâtip Çelebî, II, 1861.

<sup>47</sup> Taşköprizade, I, 304.

<sup>48</sup> Kâtip Çelebî, I, 37; Özen, Hilâf, XXVII, 529.

<sup>49</sup> İbn Haldûn, III, 1061, 1066-1068.

<sup>50</sup> Taşköprizâde, I, 308; II, 598-599.

<sup>51</sup> Taşköprizâde, I, 306-307.

temini cedel ilminden, konu ve örneklerini de fıkıh ilminden almıştır. “icmâlî ve tafsîlî deliller” ve “istinbat vecihleri” kayıtları hilâfın fıkıhla irtibatını ortaya koymaktadır. İzmirli bu durumu, “Fıkıh usûlü kazanır, ilm-i hilâf saklar” sözüyle ifade eder.<sup>52</sup> Fıkıh usûlü hüküm çıkarmaya, hilâf ise müntesibi olduğu mezhebin çıkarılmış hükümlerini korumaya veya muhalifi olduğu mezhebin hükümlerini yıkmaya ilişkindir.<sup>53</sup>

Gazzâlî’ye göre, fıkıh usûlü hükümlerin delillerinden ve bu delillerin delâlet biçimlerinden küllî olarak bahsederken hilâf ilmi ayrıntılı biçimde ve herhangi bir meseleyle ilişkisi açısından ele alır. Meselâ hilâf ilmi, velisiz nikâh konusundaki hâs hadisin hususa delâletini ele alıp inceler. Fıkıh usûlü ise bu meseleyi herhangi birini misal için dahi incelemeyebilir.<sup>54</sup>

Furû-ı fıkıh ile hilâf ilmi arasında da irtibat kurulmaktadır. Hilâf müellifi, delili fıkıhtan, hasmının görüşünü çürütmek için alır. Yine müctehidden hükmü icmâlî bir delille alır, kullanır. Hilâf müellifinin küllîkaideleri bilmesi gerekir. Müctehid, o kaidelere istinbat için ihtiyaç duyar. Hilâfiyat sahibi delili ile muhalifin görüşünü yıkmak ve istinbat edilen meseleyi ezberlemek için küllî kâideye ihtiyaç duyar.<sup>55</sup>

### 3.7. Mukayeseli Hukuk

Bazı müellifler hilâf ilmiyle mukayeseli hukuk ilmi arasında irtibat kurmaktadır. Ömer Nasuhi Bilmen bunlardan birisidir.<sup>56</sup> Hilâf ilmiyle mukayeseli hukuk irtibatını tahlil eden<sup>57</sup> Ferhat Koca’nın kanaatine göre; İslâm hukuk tarihinde, farklı hukuk mezhep ve doktrinlerinin hukuki görüş, kavram veya kurumlarının ayrılık ya da benzerliklerinin incelendiği hilâf ilmini, İslâm’ın iç hukukuna ilişkin karşılaştırmalı hukuk anlamında, yani “Mukayeseli İslâm Hukuku” adıyla isimlendirmek müm-

<sup>52</sup> İzmirli, s. 3.

<sup>53</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 530.

<sup>54</sup> Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ*, (thk. M. Abdusselam eş-İmam Şafî), I, 5.

<sup>55</sup> Üsmendî, *Tarîkatu'l-hilâf beyne'l-eslâf*, s. 21-22.

<sup>56</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı islâmîyye ve istilâhât-ı fikhîyye kamusu*, İstanbul bs., I, 324.

<sup>57</sup> Koca, *Ebû Zeyd ed-Debûsî*, s 21-31.

kündür.<sup>58</sup> Buna göre hilâf ilmine, “mukayeseli hukuk” veya “Mukayeseli İslâm Hukuku” adı verilmesi uygundur.<sup>59</sup>

Bir başka değerlendirmeye göre ise; “Günümüzde mukayeseli hukuk adıyla anılan hukuk disipliniyle hilâf ilmi bazı benzerlikler taşımakla birlikte bütün yönleriyle örtüşmemektedir. Mukayeseli hukuk ilmi çeşitli ülkelerdeki hukuk sistemleri ve normlarının karşılaştırmalı bir üslûpla ele alınıp uyuşan ve ayrılan noktalarının belirlenmesini konu alan bir hukuk disiplini ve yapılan değerlendirmelerde ilmî tarafsızlık esastır. Hilâf ilmi ise İslâm hukuku çerçevesinde kalmış, başka hukuk sistemlerini tartışmaya açma gayesi taşımamış, muhtelif fıkıh mezheplerinin görüşleri ve bu görüşlerin çıkış noktaları belirtilmekle yetinilmiştir. Hilâf ilmi mevzuat ve doktrin mukayesesi yapan ilmî makalelerle karşılaştırılabilir. Cedel yöntemiyle yazılan hilâf kitaplarında hukukî meseleler arasında yapılan karşılaştırmalar ilmî tarafsızlıktan da uzaktır.<sup>60</sup>

#### 4. HİLÂF İLMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE KURUCUSU

Hilâf ilmi, fakihler arasında ortaya çıkan görüş farklılıklarını tahlil eder.<sup>61</sup> Başlangıçtan itibaren fakihler arasında ortaya çıkan farklı görüşleri derleyen eserler hilâfiyat literatürünü oluşturmaktadır. Bu eserler ilk dönemlerdeki ilmü'l-ihtilâf kavramının içeriğine sahiptir ve o anlayışın bir devamı mahiyetindedir.

Tabiîn döneminden itibaren ortaya çıkan ve büyük ölçüde önceki görüşlerin değeriyle ilgili olan, fetva verecek kişilerin seleflerinin görüşlerini bilmek durumunda oldukları şeklindeki kanaat<sup>62</sup> farklı görüşlerin derlenmesi sonucuna götürmüştür. İlk dönem âlimlerinin görüşlerini bilme işi için kullanılan “ilmü ihtilâfı'l-ulemâ”, “ilmü ihtilâfı'l-fukahâ”, ya da “ilmü'l-ihtilâf” tabirlerinin yerini ileride muhtevaları biraz daha farklı olan hilâf veya hilâfiyat tabirleri almıştır.<sup>63</sup>

Mezhep müdâfaası gibi gayeler derleme faaliyetini farklı görüşler arasında mukayese, bir mezhebn görüşünü savunma ve diğerlerini zayıf

<sup>58</sup> Koca, *Ebû Zeyd ed-Debûsî*, s. 25.

<sup>59</sup> Koca, *Ebû Zeyd ed-Debûsî*, s. 31.

<sup>60</sup> Özen, *Hilâf*, XXVII, 536.

<sup>61</sup> Saçaklızâde, s. 143.

<sup>62</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, 1,147, 160.

<sup>63</sup> Kâtip Çelebî, II, 1617; Özen, *Hilâf*, XXVII, 533.

gösterme gibi bir mecraya götürmüştür. İlk dönemlerde Ebû Yûsuf'un *İhtilâf-ü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eseri gibi mezhep kaygısı gütmeyen isabetli olan görüşü ortaya çıkarmayı amaçlayan mukayeseli çalışmalar da mevcuttur.

Bu çalışmalar farklı şekillerde yapılmıştır. Bazıları ihtilâflı olan konuları derlerken bazıları ihtilâf edilenler yanında ittifak edilenleri de toplamıştır. Bir kısım eserlerde bir müctehidin diğer müctehidlerden ayrıldığı görüşler bir araya getirilmiştir.<sup>64</sup>

Doktrinde fıkıh adına birtakım görüşler ileri süren herkese aynı ölçüde değer atfedilmediği için hilâf eserlerinde büyük fakihlerin görüşlerine yer verilmiştir.<sup>65</sup>

Fakihlerin karşılaştıkları bir meseleye, bazen farklı, bazen de aynı delillerden yola çıkarak, farklı hükümler verdikleri görülmektedir. Bu türden farklılaşmanın sebeplerine dair çalışmalar bulunmaktadır.<sup>66</sup>

Hilâfiyatın ortaya çıkış tarihi ictihad faaliyetinin durakladığı, bazı iddialara göre ictihad kapısının kapandığı ve işin tahrîciden öte gitmediği zamanlara rastladığı tahmin edilebilir.<sup>67</sup>

Ebû Zeyd ed-Debûsî'yi ( 430/1039) hilâf ilminin kurucusu olarak niteleyen ilk biyografi yazarı İbn Hallikân olmuştur.<sup>68</sup> Hilâf müctehidle-

<sup>64</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 533.

<sup>65</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 534.

<sup>66</sup> Ünver, Ahmet Numan, s. 187; Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahim, *el-İnsaf bi büryani esbâbi'l-ihtilâf*, Beyrut 1404; Ali El-Hafif, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, Kahire 1996; Mukri, Ahmed Muhammed, "Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ", *Mecelletu mecmâi'l-fikhî'l-islâmî*, c. VII, sy. 8, 1425/2004, ss. 39-68; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessam, "el-İhtilâf fi mesâil'l-furu la yüsebbibu'l-firkate", *Mecelletu mecmâi'l-fikhî'l-islâmî*, c. II, sy. 2, 1425/2004, ss. 79-83; Halit Çalış, "Önemli Bir Fikhî Kaide ve Açıklaması: İhtilaftan Sakınmak Müstehabdır" (Ali en-Nedvi, *el-Kavâidü'l-fikhîyye*, 1999, (336-342 sayfaları arasında tercüme edilmiştir), *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1995), ss. 213-218; Köksal, İsmail, "Fikhî Mezhepler Arasındaki Usûl Farklılıkları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. VI (2000), Şanlıurfa, s. 43-82; Abdülkerim Zeydan, Hilâf İlmî ve İslâm Hukukçularının Hukukî İhtilaflarının Sebepleri", trc. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1999), Sivas, ss. 273-290; Mezheplerin ortaya çıkışı ve ihtilâf sebepleri ve bu konuda çeşitli müelliflerin kanaatleri için bkz. Kudûrî, *el-Mevsûâtü'l-fikhîyyetü'l-mukârene, et-Tecrid* (thk., Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cuma), Kahire 2004, I, 29-31 (neşredenin mukaddimesi); Halil Akdemir, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İhtilâf Nedenleri, Alanları, Boyutları, Çözüm Yolları*, İstanbul 2010.

<sup>67</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 530

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

rin görüş ayrılıklarının bir araya getirilmesi ise bu çabaların erken bir dönemde, hicri II. yüzyılın ortalarında başladığı bilinmektedir. Evzaî'nin Siyer'i, Ebû Yûsuf'un *er-Red âlâ siyeri'l-evzâî*'si bu konuda ilk örnekler olarak gösterilebilir. İbnü'n-Nedîm, Abdullah b. Zekvân'ın (174/790) *Kitâb-ü reyî'l-fukahâ'i's-seb'a min ehli'l-medîne ve mahtelefû fih* adlı eserinden söz eder.<sup>69</sup> Tahâvî'nin *İhtilâfü'l-ulemâ* adlı eserleri Debûsî'den önce yazılmış mukayeseli fıkıh kitaplarıdır. Hilâf mezhep savunması olarak ele alındığında bu tür kitap telifi de Debûsî'den önce başlamıştır.<sup>70</sup>

Ahmed b. Hüseyin el-Berdaî'nin (317/930) *Mesâ'ilü'l-hilâf*, er-Rüstûğfenî'nin *Kitâb fi'l-hilâf*, Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin *Ta'lîka fi'l-hilâf*<sup>71</sup> adlı eserleri Debûsî'den önceki eserlerde "hilâf" isminin kullanıldığını göstermektedir. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*'da mezhep müdâfaası yapmaz, görüşleri verir. *el-Esrâr* adlı eseriyle Debûsî'nin Hanefîler ve Şâfiîler arasındaki hilâfı başlattığı ifade ediliyorsa da bunu belirten İbn Hallikân bile Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu olduğu yönündeki kanaatini belirttikten sonra onun eserleri arasında *el-Esrâr* ve *et-Takvîmü'l-edille*'yi sayar,<sup>72</sup> *Te'sîsü'n-nazar*'a temas etmez. Kudûrî, aynı mahiyetteki *et-Tecrîd*'i (405/1015) muhtemelen önce yazmıştır.<sup>73</sup> Bu bilgilere rağmen, ona hilâf ilminin kurucusu ünvanını kazandıran husus şu olabilir: Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı iki yönüyle yenilik getirmektedir. *İhtilâfü'l-fukahâ* tarzı eserlerde görüşler fıkıh babları esas alınarak kaydedilirken Debûsî müctehidleri ikili olarak gruplandırmış ve görüşleri birbirine mukabil biçimde ortaya koymuştur. Fikhî kaidelerdeki görüş ayrılıklarından hareketle âlimlerin ihtilâflarını sınıflandırıp bu ayrılıkların fikhî meselelere nasıl yansındığını göstermiştir. Hilâfiyat literatürü içinde gösterilen eserlerin büyük kısmı meseleler açısından mezhep müdâfaası-

<sup>68</sup> İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Hallikan, *Vefeyâtü'l-âyân*, (thk., İhsan Abbas, Beyrut bs., III, 48. Zehebî ve Kureşî bu bilgiyi aktarmışlardır. Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyer-i âlâmî'n-nubelâ*, (nşr. Hassan Abdulmennan), Lübnan 2004, II, 2445; Kureşî, Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiri'l-mudiyeye fi tabakâti'l-hanefiyye*, (thk. A. Muhammed el-Hulv), Riyad 1993, II, 499-500)

<sup>69</sup> İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd), bs., s. 282.

<sup>70</sup> Bkz. Özen, Hilâf, XXVII, 532.

<sup>71</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 533.

<sup>72</sup> İbn Hallikan, III, 48.

<sup>73</sup> Bkz. Özen, Hilâf, s. 532.

nı konu edinen eserlerdir. Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu olarak gösterilmesi tarihî açıdan çok sağlıklı görünmemektedir.<sup>74</sup>

### 5. HİLÂF İLMİNİN YÖNTEMİ

İtikadî ve fikhî mezheplerin teşekkülünden itibaren kelâm ve fıkıh usulü âlimleri tartışma kurallarını düzenleyen kitaplar yazmışlardır. İbn Haldûn'un cedel ilminde Pezdevî metodu<sup>75</sup> ve Amidî metodu olmak üzere farklı iki metot bulunduğu şeklindeki ifadesi sonraki kaynaklarda genellikle benimsenmiştir. Pezdevî metodu nas, icmâ ve istidlal gibi şer'î delillere mahsustur. Amidî metodu, hangi ilimden olursa olsun bir görüşü kanıtlamak üzere ortaya konulan bütün delillere şamildir ve istidlal ağırlıklıdır.<sup>76</sup> Amidî'nin ve onun yöntemini benimseyen birçok müellifin eseri günümüze ulaşmıştır. Amidî her ilimde geçerli delilleri ele almış, bunların bir görüşü savunmada nasıl kullanılacağını anlatmıştır.<sup>77</sup>

Hilâf konusunda yazılan kitapları bir başka açıdan da iki kısma ayırmak mümkündür: Mezhebinin üstünlüğünü ispat maksadıyla yazılanlar. Her mezhebin bilginleri gerçeğe en uygun hükmün kitab, sünnet, kıyas gibi delillere göre tesbitini ve teyidini temin için yazılan kitaplar vardır.<sup>78</sup>

Bir başka ifadeyle hilâf literatürüyle alakalı farklı yöntemleri şöyle sıralayabiliriz: Mezheplerin usûl ve kavâide dair ihtilâflar misalleriyle zikredilir; bazı eserlerde tercihte bulunmaksızın furûu fıkha ait ihtilâflar delilleriyle birlikte zikredilir; tercihte bulunulmaz. Bazı eserlerde ihtilâflar delilleriyle ele alınarak tercihte bulunulur. Bu yöntemlerin her biri eserlerin tanıtımı esnasında örneklendirilmiş olacaktır.

Mezheplerin delillerine yer veren eserlerde bir konu hakkında kullanılan nasların ve bu naslardan hüküm çıkarma yöntemlerinin farklılık

<sup>74</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 533; Benzeri kanaatler için bk. Koca, *Ebû Zeyd ed-Debûsî*, s. 36.

<sup>75</sup> Ali b. Muhammed, el-Pezdevî (482/1010) Nesef yakınlarında Pezde'de dünyaya gelmiştir. Buhâra'da kadılık yapmıştır. Tebriz'de vefat etmiştir. Bk. Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2013, s. 57.

<sup>76</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 528.

<sup>77</sup> Özen, *Hilâf*, XXVII, 532.

<sup>78</sup> Karaman Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 2011, s. 259.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

arz ettiği dikkate alındığında, bunların herkes tarafından kabul gören yegâne delil veya yöntem olmadığı söylenebilmektedir.<sup>79</sup>

Hilâf farklı mezhepler arasında geçtiği gibi, aynı mezheb içerisinde de olabilmektedir. Debûsî'nin *Te'sisü'n-nazar*'ı ve Necmeddin en-Nesefî'nin *Manzûme*'si, Kudûri'nin *et-Takrîb fi'l-mesâli'l-hilâfiyye beyne ebî hanîfe ve ashâbih* eseri mezhep içi hilâfa yer veren eserlerdir.<sup>80</sup>

## 6. HİLÂF İLMİNİN FAYDASI

Hilâf kitaplarında fakihlerin görüşleri açık ve veciz bir ifadeyle verilir ve kimin buna muhalif olduğu belirtilir ve tartışma "mesele" başlığını taşıyan bu kısa metin üzerinde yürütür.<sup>81</sup> Hilâf ilmi, fıkıh meselelerini bilmeye yarayan kuralları içerir, fıkıh problemi çözme amacı gütmeyiz. Fıkıh usûlündeki istinbat amacı hilâf ilminde hilâf problemlerinin bina edilmesine dönüşmektedir.<sup>82</sup>

Hilâf kitaplarını tetkik eden bir kimse fakihlerin ve müctehidlerin ihtilâflarının kaynaklarını anlar, tartışma alanı olarak gördüğü yerlerde, sözü düzgün kullanmaya ve delilleri kuvvetlendirmeye çalışır. Böylece, meseleleri ezberleme ve onların kaynaklarını öğrenme yolu kolaylaşır, bu meseleler üzerine başkalarını kıyas etmeleri mümkün hale gelir.<sup>83</sup>

Müctehitlerin ihtilâflarını ve ihtilâf sebeplerini öğrenmek, aralarında ihtilâfa rağmen hepsinin Allah'ın Kitabı ve Rasulü'nün sünnetini şaşmaz düstur ve hakem oluşunda ittifak ettiklerini kavramaya vesile olur. Hilâf ilmi Kitap, sünnet, icmâ ile ictihatların bağlantısının ortaya konulması açısından önemlidir. Bu ilim fikhî mezheplerin gereği gibi değerlendirilmesine katkı sağlar. İhtilâfların ve delillerinin bilinmesi fikhî hükümlerin tek bir görüş etrafında sıkıştırılmasının imkânsız oluşunu ortaya koyar.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Ünver, s. 187.

<sup>80</sup> Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Beyrut 1998, s. 31; Özen, Hilâf, XXVII, 534.

<sup>81</sup> Bkz. Ömer b. İshak el-Gaznevî, *Zübdetü'l-ahkâm fi ihtilâfi'l-mezâhibi'l-eimmeti'l-erbaati'l-âlâm*, (thk. A. Nezir el-Mizzî, Beyrut 2001, Özen, Hilâf, XXVII, 529.

<sup>82</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 530.

<sup>83</sup> ed-Debûsî Ömer b. İsa, *Te'sisü'n-nazar* (thk., M. M.el-Kabbanî), Beyrut bs., s. 9-10.

<sup>84</sup> Ünsal Ahmet, A.Ü Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2009, s. 214-215.



Hilâf ilmi gerçeğe ulaşmak, bir mezhebin sistematik ve metodolojik bütünlüğünü ve tutarlılığını test etmek için kullanıldığında yararlı sonuçlar verebilir. İmamların hareket noktalarını ve delillerini bilme, ilgilenip mütalaa edenleri istidlale yatkınlaştırma açısından hilâfiyatın yararlı kabul edilir.<sup>85</sup> Hilâf ilmi, fıkıh mezhepleri arasında bütün olarak veya kısmen karşılaştırma yapan bir ilim olduğu için bu sayede müctehidlerin icthatları ve icthat kaynakları tanınmış olacağı gibi istidlal usulleri hakkında bilgi edinilmiş olur. Kaynakların ve metotların değerlendirilmesi yanında müctehidlerin metotlarına uygun davranıp davranmadıklarını test imkânı da bulunmaktadır.<sup>86</sup>

Mezhep müdâfaasına yönelik olarak mukallitlerce geliştirildiği biçimiyle hilâf ilminde, objektif kriterlerle görüşlerden birini diğerine tercih etme değil bir mezhebi üstün kılma hedefi gözetilir. Hilâf ilmi, mezhebin iç tutarlılığını ortaya koymak suretiyle kurumsal bir bütün olarak ayakta kalmasını sağlama işlevi görmektedir. Hilâf ilmi fıkıh kavramlarının tanımlanması, muhtevalarının ortaya konulması ve olgunlaştırılmasında önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Mezhebi savunmanın ön planda olması ise müellifleri bu hedefi gerçekleştirmek için muhtelif disiplinlerden istifadeye yönelmiş ve böylece pek çok ilimden faydalanma yolu açılarak fıkıhın hareket dairesi genişletilmiştir. Savunulan görüşün doğruluğunu ispatlamak amacıyla onun pratik faydaları ve hikmetleri üzerinde durulmuş ve bu yolla İslâm hukuku meselelerinin felsefesi yapılmıştır. Bu ilim muhalif mezhepleri anlama, muhalifle konuşma ve diyalog kurmanın bir yolu olmuştur. Zamanla mezhep taassubu kırılarak diğer mezheplerden günlük uygulamalarda istifade kapısı aralanmıştır.<sup>87</sup>

Hilâfı bilen kimse imamların icthatlarının kaynaklarını ve delillerini öğrenir. Hilâf, makâsıdu's-şerîayı idrake yardım eder. Çünkü ihtilâf durumunda tercih edilen icthad hilâf sayesinde insana huzur verir. Çünkü hilâfçı mensubu olduğu mezhep imamının icthadını tashih eder. İctihadı sahih yol ve güçlü delil üzerine bina eder.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> İbn Haldûn, 1067-1068.

<sup>86</sup> Özen, *Hilâf*, XXVII, 535.

<sup>87</sup> Özen, *Hilâf*, XXVII, 536.

<sup>88</sup> Üsmendî, *Tarîkatu'l-hilâf beyne'l-eslâf*, tahkik edenin takdimi, 23.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

## 7. HİLÂF İLMİNE GETİRİLEN ELEŞTİRİLER

Mezhepler arası ictihat ve usul farklılıklarını ve mezheplerin birbirine karşı eleştirilerini konu edinen hilâf ilmi, İslâm hukuk ve kültür tarihinde bazı eleştirilere uğramıştır.

Hilâf ilminin tarihi seyri içerisinde mezhepler arasındaki karşılaştırma ve ilişki, tercih edilen mezhebin kavramı, kurumu ya da verdiği hükmün isabetli, karşı mezheplerin hatalı ve zayıf olduğu şeklinde gerçekleşmiştir. Bu yaklaşım hilâf ilminin karakteri haline gelmiştir. Bu sebeple İslâm mezheplerine ait kurum, kavram ve hükümlerin benzerlik ya da farklılık bakımından birbiriyle sadece karşılaştırılmasını yapma seviyesine çıkılamamıştır.<sup>89</sup> Hilâf ilminin ilk örnekleri sayılabilecek ihtilâf kitapları bu yaklaşımın dışındadır. Bu eserlerde fakihlerin ictihad ve delilleri ve muhalif sayılan müellifin ictihad ve delilleri verilir, üstünlük anlamında bir değerlendirme yapılmaz. İslâm kültür tarihçilerinin vakıayı dikkate alarak hilâf tanımı geliştirdikleri düşünülürse müelliflerin mezhepleri sadece karşılaştırma yapmak için hüküm, kavram ve kurumları inceledikleri söylenemez.

Hilâf eserlerinde taraflar arasında tartışmalara da rastlanır. Farklı görüş sahibinin "muhalif" ve "hasım" gibi ifadelerle anıldığı hilâf eserlerinde mezheplerin ayrıldıkları noktalar ön plana çıkarılmakta ve taraf olunan mezhep görüşleri savunulmaktadır. Farklı görüşler, hakikatin bulunmasına yardımcı olup ilme katkıda bulunacakken taassubun hâkim olduğu ortamlarda ayrılığa sebep olmuştur.<sup>90</sup> Mesela Kudûrî önemli bir hilâf müellifidir. O'nun bulunduğu dönemde mezhep taassubu alabildiğine yayılmıştır. Hatta mezhepler arası intikal bir dinden diğerine geçmek gibi değerlendiriliyordu. Mezhep çatışmaları baş göstermişti.<sup>91</sup> Bu durumda Kudûrî'nin bazı eserlerinde olduğu gibi, yazılan hilâf tarzı bazı kitapları müsamaha, hoşgörü ve anlayış konusunda bir çağrı olarak da değerlendirmek mümkündür.

Gazzâlî açık biçimde hilâf konusunda yazılan kitaplara ve bu yöneme karşı tepkilerini ortaya koymuşlardır. Gazzâlî, İhyâ'u ulûmi'd-

<sup>89</sup> Koca, *Ebû Zeyd ed-Debûsî*, s. 14.

<sup>90</sup> Özen, *Hilâf*, XXVII, 534.

<sup>91</sup> Kudûrî, *tahkik edenin mukaddimesi*, I, 31.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

dîn'de bir bölüm açarak hilâf ilmini yerer ve onu zararlı bulur.<sup>92</sup> Müslümanların farz-ı kifâye olmasına rağmen tıp ilmiyle uğraşmayı bu ilmi zimmîlere bırakarak hilâfiyat ve cedel konularıyla meşgul olmalarından şikâyet eder.<sup>93</sup> Fıkıhın yalnızca hilâfiyat kısmıyla ilgilenenleri aldanmış kimseler sınıfından sayar. Ona göre bu kimseler için önemli olan üstün gelme ve böbürlenme amacıyla sadece mücadele, ilzam, hasmı susturma ve hakkı reddetme yollarını öğrenmedir.<sup>94</sup> Hilâf mezhep ilminde faydalı olmadığı gibi fıkıh zevkini de bozar.<sup>95</sup> Sahabe, tabiîn, İmam-ı Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî, İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel gibi müctehidlerin fıkıh meseleleri üzerindeki tartışmalarını, sonra ortaya çıkmış olan fikhî tartışmalardan ayırır. Gazzâlî, ilk nesillerin tartışmalarının hakkı bulma ve ilimde yardımlaşma gayelerine matuf olduğunu söyler. Hakkı aramak için yapılan tartışma dinin kabul ettiği bir husustur ve farz-ı kifâyedir. Müctehid olmayanın yaptığı tartışmaların faydası yoktur. Mezhebi malumdur; kendisine fetva sorulduğunda mezhep imamının görüşünü nakleder, ondan başkasıyla fetva veremez.<sup>96</sup> Gazzâlî'nin bu tenkitlerinin kendi çağında hilâf ilminin kazandığı yeni çehreye yönelik olduğu anlaşılmaktadır.<sup>97</sup>

Hilâf ilmiyle uğraşan kimse, mezhebini haklı gösterme amacıyla yola çıktığı için mensubu olduğu mezhebin zayıf delillerini güçlü göstermeye ve karşı tarafın güçlü olan delillerini zayıf çıkarmaya çalışır. Hilâf müellifleri bazen onlara yanlış görüş nisbet etmektedir. Bir kısım müctehid imamların bazı konulara dair görüşleri değişmiş olduğu halde ilk görüşlerinin eleştiriye konu edildiğine de rastlanmaktadır.<sup>98</sup>

## 8. HANEFÎ MEZHEBİ HİLÂF LİTERATÜRÜ

Hilâf kitapları çoğunlukla Hanefî mezhebine mensup müelliflere aittir. Çünkü Hanefîler nazarında kıyas önemli bir yöntemdir. Onlar bu

<sup>92</sup> Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u ulûmi'd-din* (thk. İbrahim Seyyid), Kahire 1994, I, 74.

<sup>93</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 74.

<sup>94</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 77.

<sup>95</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 76.

<sup>96</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 75.

<sup>97</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 535.

<sup>98</sup> Özen, Hilâf, XXVII, 535.

sebeple nazar ve bahs ehlidir.<sup>99</sup> Hanefî mezhebinde hilâf ve cedel ile ilgili bazı eserler kronolojik olarak sıralanmış bulunmaktayız.<sup>100</sup> Müelliflerin isimleri, künyeleri, doğum yerleri gibi hayatlarından kısa bilgiler verildikten sonra bu eserler kısaca tanıtılmıştır.

### 8. 1. İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ

Kitabın müellifi Ebû Yusuf Ya'kub b. İbrahim (182/798), Ebû Hanîfe'nin talebesidir. Kûfe'de doğmuştur. Abbasiler döneminde kâdi'l-kudâtlığa getirilmiştir. Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>101</sup>

Kitap genel olarak gasb, mehir, bey', da'va, muhayyerlik, vekâlet, şuf'a, icazet, itlaf, sulh, kefalet, vekâlet, şahadet, tezkiye, şirket, namaz, hacc, kısas, hudud bahisleri yer almaktadır. Konuyla ilgili Ebû Yusuf, önce Ebû Hanîfe'nin fetvasını arkasından aynı konuyla ilgili kendi fetvasını kaydeder. Arkasından akli ve nakli delillerini nakleder. "Bizim bu

<sup>99</sup> Üsmendî, *Tarîkatu'l-hilâf beyne'l-Eslâf*, tahkik edenin mıkaddimesi, 23.

<sup>100</sup> Kaynaklarda atıf yapılmasına rağmen muhtevalarıyla ilgili bilgiye ulaşamadığımız bazı eserlerini ve müellifleri kaydedelim: *Mesâilü'l-hilâf*, (Tunus, Zeytûne Kütüphanesi, nr. 1619) Müellifi Ahmed b. Hüseyin el- Berdaî (v. 317/929), hakkında bkz. Kureşî, I, 163-166; İbn Nedim, 6. cüz, 261; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993; III, 676; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 36.); *Cedel, er-Red ala usul-i'l-karamita* bkz. Kasım b. Kutluboğa (879/1474 ), *Tacu't-terâcim*, (tahkik M. H. Ramazan Yusuf), Dimeşk 1996; 319-320), kitabının müellifi Muhammed b. Muhammed Maturidî (v. 333/944)'dir. Bkz. Kureşî, III, 360-361; Özen "Mâturidî" , *DİA*, İstanbul 1998, XXVIII, 146.); *el-Hilâfiyât* bkz. Kureşî, I, 398; Kehhâle, I, 363; İsmail b. Hüseyin Beyhakî (402/1011) Hanefî fıkıh âlimidir. (Kureşî, I, 398; Kutluboğa, 134, Ömer Rıza, Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Beyrut 1993I, 363; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 47); *Kitâbü'l-Muhtelef beyne Ebî Hanîfe ve-ş-İmam Şafî'nin yazarı* Abdullah b. Hüseyin en-Nâsîhî (v. 447/1055) hakkında bkz. Kureşî, II, 303-306; Kureşî, II, 305-306; Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin Esmau'l-Müellifin ve'l-Müslimin*, İstanbul 1951; I, 441; Kehhâle, II, 238; Tahsin Özcan, "Nâsihi", *DİA*, İstanbul 1998; XXXII, 394; Kitap Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehmi Efendi bölümü nr. 464' da kayıtlıdır; *el-Mebcut fi'l- hilâfiyat* ve yazarı Ömer b. Abdulaziz b. Maze Sadruşşehid (v. 536/1141) hakkında bkz. (Kureşî, I, 315-316; Kutluboğa, 104; Leknevî, 71; Kehhâle, I, 296; Bağdadî, I, 89; Özel, "Sadruşşehîd", *DİA*, İstanbul 1998; XXXV, 425; *er-Ravda ihtilâfi'l-ulemâ* (Taşköprizade, 648) yazarı Ahmed b. Muhammed el-Çaznevî (v. 593/1197) hakkında bkz. Kureşî, I, 315-316; Kehhâle, II, 562; Bağdadî, II, 783; Ahmet Akgündüz, "Gaznevî, Ahmet b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 1998, s. 486; *et-Tarîkatü'l-Hasîriyye fi ilm'l-hilâf beyne's-şâfiyye ve'l- hanefiyye* (Bağdadî, I, 90; Dârü'l-kütübi'l-misriyye, nr. 366.) müellifi Mahmud b. Ahmed Hâsirî (v. 636/1238) hakkında bkz. Kureşî, III, 431-433; Kutluboğa, 286-287; Bağdadî, I, 90; Leknevî, 225; Kallek Cengiz, "Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1998, XVI, 383).

<sup>101</sup> Salim Öğüt, "Ebû Yusuf", *DİA*, İstanbul 1998, X, 260.

konuda delilimiz şöyledir” vb. ifadeyle bunun akli ve nakli olarak tahline geçer. İbn Ebî Leyla’dan bahsederken rahmetullahi aleyh şeklinde saygılı bir ifade kullanır.

Ebû Yusuf nikâh bahsinde bir fetvayı şöyle arz eder: Ebû Yusuf radyallahu anh dedi<sup>102</sup> ki: “ Bir kadın mehri müsemma belirlenmeksizin evlense, sonra da zifaf vaki olsa, onun mehri mislinin miktarı kendi akrabalarından kadınlara göre belirlenir. Ebû Hanife ise emsal kadınlar kız kardeşleri ve amcakızlarıdır demiştir. Biz bunagöre hükmederiz. İbn Ebî Leyla şöyle demiştir: “Emsal teşkil eden kadınlar annesi ve annesinin kız kardeşleridir.”<sup>103</sup> Ebû Yusuf Ebû Hanife’nin fetvasını vermiş, tercihini belirtmiş sonra da İbn Ebî Leylanın fetvasını vermiştir. Tabir caiz ise konu tarafsız bir dille, itham etmeden arz edilmiştir.

## 8.2. İhtilâfü'l-ulemâ

Kitabın müellifi Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (v. 321/933), Mısır’da doğmuştur. Kahire’de vefat etmiştir.<sup>104</sup> Müellif eserinde 43 başlıkta 2322 meseleye yer vermiştir.<sup>105</sup> *İhtilâfü'l-ulemâ*’nın<sup>106</sup> Cessâs<sup>107</sup> tarafından yapılan ihtisarı *Muhtâsarul ihtilâfi'l-ulemâ* adıyla neşredilmiştir.<sup>108</sup>

Tahâvî meseleleri arza Ebû Hanife’nin görüşleriyle başlar. Sonra bu konuda diğer mezhep imamlarının görüşlerini, hatta bugün müntesibi olmayan mezhep imamlarının görüşlerini verir.

Örnek olması bakımından bir konuyu iktibas edelim: “Fıtır sadakasının erken verilmesi hakkındadır: Ashabımız şöyle demiştir: “Fıtır sadakası fıtır gününün fecrinin doğuşu ndan önce verilmesi caizdir. İmam-ı Mâlik ve İmam-ı Şafî şöyle demiştir: “Bayramın ilk günü veya ilk iki günü.” Hişam er-razi Hasan b. Ziyad’ın şöyle dediğini rivayet etmiş-

<sup>102</sup> Kitabı Ebû Yusuf’tan Muhammed ş-Şeybânî rivayet etmiştir. *İhtilâfu ebî hanîfe ve ibn ebî leylâ*, Ebû'l-vefa el-efgânî’nin takdimi, 6-7.

<sup>103</sup> Ebû Yusuf, s. 169.

<sup>104</sup> Kureşî, I, 220-224; Abdullatif b. Muhammed, *Esmâu'l-Kütüb el-Mütemmimü li Keşfi'z-zunûn*, (tahkik M. Tanci), Mısır bty.; 34; Davut İltâş, “Tahâvî”, *DİA*, İstanbul 1998, XXXIX, 385.

<sup>105</sup> Kureşî, I, 398-399.

<sup>106</sup> İbn Hallikan, I, 71-72; İbn Nedim, s. 260.

<sup>107</sup> Cessas Ahmed bin Ali (305/981), Hanefi fıkıh âlimi. Rey’de doğmuştur. Bağdat’da vefat etmiştir. Leknevî, 53-54; Güngör Mevlüt, “Cessas”, *DİA*, İstanbul 1998, VII, 427.

<sup>108</sup> İbn Nedim, 6.cüz, 260; İbn Hallikan, I, 71-72; el-Kureşî, I, 220-224.

tir: “Fıtır gününden önce fıtır sadakasının verilmesi caiz değildir. Kurbanın da daha önce kesilmesinin sahih olmadığı gibi.”<sup>109</sup> Zekâtın verilmesinin haram olduğu yakın akrabalarla ilgili fakihlerin kanaatlerini belirtti. Sonra kendi kanaati delilleriyle ortaya koyar.<sup>110</sup> Zekâtın verilebileceği kişide bulunması gereken gelir seviyesinin en alt miktarı konusunda Hanefî mezhebi imamları 200 dirhem (bunun altında mal varlığı olan zekât alabilir) derken; diğer imamlar İmam-ı Mâlik 40 dirhem altında olmalı, Sevri ve Hasab bin Hay 50 dirhem Ubeydullah b. Hasan 1 yıllık yiyecek içecek olmalı demiştir. İmam-ı Şafii, “Fakirin ihtiyacını karşılayacak kadar verilir, bu onu fakirlik sınırından çıkarmış olur. Bu konuda bir miktar verilemez,” der. Konuyla ilgili bir hadis şöyledir. “Abdulhamid b. Cafer babasından rivayet etmiştir: Müzeyne kabilesinden bir adamın rivayetine göre Resulullah şöyle konuşuyordu: “Kim müstağni durursa Allah da onu zenginleştirir. Kim iffetli olursa Allah da onu iffetli kılar. Kim de insalardan bir talepte bulunursa, 200 dirhem varsa çekinerek talepte bulunur.” Resulullah bu hadiste 200 dirhemden bahsetti Bu da bizim ashabımızın kavline uygundur.”<sup>111</sup> Arkasından Tahâvî diğer bazı delillerin hükümlerle alakalı olmadığına dair değerlendirmede bulunur.<sup>112</sup>

### 8.3. Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhîyye el-mukârane et-tecrîd

Kitabın müellifi Ahmed b. Muhammed Kudûrî (428/1037) Bağdat'ta doğmuştur, yine Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>113</sup>

Kitabın et-*Tecrid fi'l-hilâfiyat* şeklinde de kaydı vardır.<sup>114</sup>

Kitap furû-ı fikh sistemine göre tasnif edilmiştir. Kudûrî Hanefîlerle Şafiiiler; Hanefî mezhebi içerisinde de Ebû Hanîfe ve İmameyn ara-

<sup>109</sup> Tahâvî, Ahmed b. Muhammed (361/933), *Muhtâsâr-u İhtilâfi'l-ulemâ* ( ihtisar Ahmed b. Ali el-Cessas, (thk. A. Nezir Ahmed), Beyrut 1995; I,476.

<sup>110</sup> Bkz. Tahâvî, I, 477.

<sup>111</sup> Tahâvî, I, 478-479.

<sup>112</sup> Tahâvî, I, 479.

<sup>113</sup> İbn Hallikan, I, 78-79; Kureşî, I, 247-248; Leknevî, 57-58.

<sup>114</sup> Zehebî, Muahmmmed b. Ahmed, *Siyer-i âlâmi'n-nubelâ*, (nşr. Hassan Abdulmennan), Lübnan 2004; II, 3091; Kutluboğa, 98; Kehhâle, I, 244; Cemâleddin Konevî bu esere *et-Tefrîd* adıyla şerh yazmıştır. bk. Kureşî, III, 435; İbn Kutluboğa, s. 71; Keşfü'z-zunûn, II, 1357, Leknevî, 58. Kallek Cengiz, “Kudûrî”, *DİA*, İstanbul, 1998; XXVI, 321.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

sındaki ihtilâflı görüşleri delilleriyle beraber zikreder, genel olarak delillerin müzakeresini yapar, sonra tercihini bildirir.<sup>115</sup>

Her bölümü “kitab” başlığı ile ihtilâflı konularda alt başlıklar “mes’ele” başlıkları altında zikretmiştir. Neticede Hanefî mezhebînin icthadı savunuştur. Tecrid ismi, eserin delillerden değil, ihtilâflı olmayan meselelerden arındırılması sebebiyle olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>116</sup>

Müellif Şafiî mezhebi müelliflerinin kanaatlerini arz ederken, görüşlerini ve delillerini tahlil ederken müsamahalı, ilmi tartışma ölçülerine riayetkâr, merhametli, görüşlerini reddederken nazik, delillerini arz ederken tahakküm edici olmayan bir üslubla, dikkatli ve itinalı bir üslub içerisinde tahlil eder.

Kudûrî ele aldığı konularda Hanefî ve Şafiî mezheplerinin görüşlerini, delillerini, itirazlarını konuya hâkim bir şekilde ortaya koymaktadır. Hanefî mezhebînin görüşlerinin neden tercih edilmesi gerektiğine dair ifadelerinden taassub denilecek kadar Hanefî mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır.<sup>117</sup>

Kitabın üslubu kolay, rahat okunur şekildedir. Kitabı okuyan kişi şu hissi kazanır. Hanefi ve Şafii mezheplerine mensup âlimler birer grup olarak aynı ortamda bulunmaktadır. Hanefîlerin görüşü açıklıyor, arkasından delillerini getiriyorlar. Şafiîler görüşlerini açıklıyor arkasından delillerini getiriyorlar. Bu haliyle kitap Hanefî ve Şafiî mezhepleri arasında özel olarak da Hanefîler arasında mukayeseli İslâm hukukunun önemli eserlerinden birisidir.<sup>118</sup> Müellif bu eserde hanefîlere nisbet edilen re’ye dayalı bir mezhep olduğu iddialarını da çürütür. Hanefî mezhebînin görüşlerini şer’î naslara dayandırır. Hanefîlerin delilleri ve onların Şafiîlere itirazları dikkatle incelendiğinde onların da diğer mezhepler gibi görüşlerinin naslara dayandığı fark edilir.<sup>119</sup>

Kudûrî’nin müsamahalı ve konulara hâkim yaklaşımı eserini çağdaşı olan aynı mevzuda yazılmış başka eserlerle mukayese edildiği za-

<sup>115</sup> Ünver, Kudûrî’nin et-Tecrid’inde Hanefîler İle İmam Şafiîlerin Nasslarla İlgili İhtilafları (Kitabu’n-nikâh Özelinde), *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sy. 25 (2015), ss. 181-203; 185.

<sup>116</sup> Ünver, s. 185

<sup>117</sup> Kudûrî, tahkik edenin takdimi, I, 33, 34.

<sup>118</sup> Kudûrî, Tahkik edenin takdimi, I, 25.

<sup>119</sup> Kudûrî, Tahkik edenin takdimi, I, 26.

man da daha iyi anlaşılabilir. Eserde, Şafiîlerin görüşlerini münakaşa ederken sadece hadislerin isnad, tarik ve ravilerini dikkate aldığı gibi metin tahlili de yapar. Meseleleri ele alırken ısrarla tartışma konusu bulmaya çalışmaz. Meseleyi ortaya koyarak, tercihini de belirtir. Bu halıyla okuyucuyu çözümsüzlüğe götürmez. Her iki mezhebin de görüşleriyle ilgili bolca deliller serd eder. Bu tavrıyla iki mezhebe de vakıf olduğunu göstermektedir.<sup>120</sup>

Kitabın yöntemine örnek olarak bir meseleyi özetleyelim: Kudûrî “küçük çocuğun evlendirilme velayeti” başlığı altında şu fetvayı verir: “arkadaşlarımız şöyle demiştir: “Kardeş, amca ve sair asabe tarafından akrabalar çocuğu evlendirebilir.” İmam Şafiî demiştir ki: “Baba ve dedesi dışında kimsenin çocuğu evlendirmesi caiz olmaz.”<sup>121</sup> Arkasından delillere geçer. Hanefîlerin delillerini ayet, hadis, sahabe kavli, akli delil olarak sıralar. Sonra muhatabın itirazına geçer, karşılıkla soru cevaplarla bu itirazlara diyalog şeklinde devam eder. İtirazlara da Bazen hadislerle cevap verir. Muhaliflerin delillerini de serd eder. Mesela bu konudaki bir değerlendirmesi şu şekildedir: “Darekutnî’de bu lafızlarla kaydedilen hadis tariki çok da olsa burada muhaliflerimize bir delil olamaz.”<sup>122</sup> Sonra cevap diye açtığı başlık altında muhaliflerin delillerini tek tek tahlil eder. Hanefî mezhebînin kanaatini ortaya çıkarır.<sup>123</sup>

Müellifin et-Takrîb isimli iki eseri olup birinde Ebû Hanife ve talebeleri arasında görüş ayrılıkları delilsiz olarak (et-Takrîbü’l-evvel), diğerrinde ise delilleri zenginleştirerek genişletmiştir (et-Takrîbü’s-sânî).<sup>124</sup>

#### 8.4. Te’sîsü’n-nazar fî ihtilâfi’l-eimme

Kitabın müellifi Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî (430/1039), Semerkant’ta doğmuştur. Buhara’da vefat etmiştir.<sup>125</sup>

<sup>120</sup> Kudûrî, Tahkik edenin takdimi, I, 27-28.

<sup>121</sup> Kudûrî, 9.cüz, 4289.

<sup>122</sup> Kudûrî, 9.cüz, 4295.

<sup>123</sup> Kudûrî, 9.cüz, 4289 vd.

<sup>124</sup> Kureşî, I, 248; Kutluboğa, 98; Leknevî, 58; Kehhâle, I, 244. Eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi nr. 18832’de kayıtlıdır.

<sup>125</sup> Zehebî, II, 2445; Zirikli, Hayreddin, *el-İlâm kamus-t- Terâcim*, Beyrut 2002, 15. baskı; IV, 109; Ahmet Akgündüz, “Debûsî”, *DİA*, İstanbul 1998, IX, 66.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)



Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar'*da<sup>126</sup> fıkıh mezhepleri arasında hukuk normları bakımından ortaya çıkan ayrılıkları değerlendirmeye tâbi tutmadan ele alır.<sup>127</sup>

Debûsî, bu kitabı yazmaktaki amacının, fıkıh tahsili yapanların hilâf konularını kolayca ezberleyebilmelerini ve tartışma sırasında delilleri yerinde kullanabilmelerini öğretmek olduğunu söylemektedir.<sup>128</sup>

*Te'sîsü'n-nazar'*ın bölüm başlıkları şöyledir. Birinci bölümde, Ebû Hânife ile Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî arasındaki ihtilâflar; ikinci bölümde Ebû Hânife ve Ebû Yusuf ile Muhammed eş-Şeybânî arasındaki ihtilâflar; üçüncü bölümde Ebû Hânife ve Muhammed ile Ebû Yusuf arasındaki ihtilâflar; dördüncü bölümde Ebû Yusuf ile Muhammed eş-Şeybânî arasındaki ihtilâflar; beşinci bölümde üç arkadaşımız ile Züfer arasındaki ihtilâflar; altıncı bölümde üç imamımız ile İmam-ı Mâlik arasındaki ihtilâflar; yedinci bölümde bizimle İbn Ebî Leylâ arasındaki ihtilâflar; sekizinci bölümde bizimle Muhammed b. İdris eş-Şafî arasındaki ihtilâflar.

“Meselelerin bina edildiği asıllar” hakkında başlığı taşıyan bölümden seçtiğimiz şu kısım kitabın yöntemini de ortaya koyacak niteliktedir: “İki yöne ayrılabilir bir hadise, iki asla göre uygulanabilir bir benzerlik gösterse; iki benzer hadiseye de hakkını vermek için, iki kısımdan her biri, ilgili asla göre tatbik edilir. Bu iki kısım birliktr, tek bir asla göre tatbik edilemez. Çünkü bu takdirde iki asıldan birine itibar edilip, diğeri terk edilmiş olur. Hâlbuki iki asla da birlikte itibar etmek daha uygundur.<sup>129</sup> Konuyla ilgili Debûsî'nin örneklerinden birisi şudur. “Bu genel prensibe göre, Ebû Hanife ve Muhammed eş-Şeybânî öyle demiştir: Amca ve kardeş, buluğa ermemiş çocuğu evlendirse; bu çocuk buluş çağına erdiği zaman evliliğini devam ettirmek veya bitirmek konusunda

<sup>126</sup> Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *el-İstîlâm* adlı eserinde Debûsî'nin görüşlerini tenkit etmiştir. Akgündüz, *Debûsî*, IX, 66; Ferhat Koca, *Te'sîsü'n-nazar'*ı Mukayeseli *İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, adıyla tercüme etmiştir. Tercümenini girişinde hilâf ilminin tanımı, benzer bazı ilimlerle ilişkisi, bu ilmin doğuşu ve literatürü ile Debûsî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Metin tercümesi sırasında ise anlaşılmayan konular kitapta adı geçen ilim adamları, eserler ve hukuki kavramlar dipnotlarda açıklamış, ayet ve hadislerin kaynaklarını göstermiştir.

<sup>127</sup> Özen, *Hilâf*, XXVII, 536.

<sup>128</sup> Koca, *Ebû Zeyd Ed-Debûsî*, 65.

<sup>129</sup> *Debûsî*, 153.

muhayyerdir. Amca hem babaya hem de yabancıya benzer. Zira amcanın, küçüklerin malları konusunda velayet hakkı bulunmamaktadır.”<sup>130</sup> Burada amca babaya benzemesi sebebiyle nikâh akdi mevkuf olarak gerçekleşmiştir. Yabancıya benzemesi sebebiyle de çocuğun muhayyerlik hakkı bulunm aktadır. İki Asıl da birlikte değerlendirilmiş olmaktadır.

### 8.5. Mesâilî'l-hilâf fi usûli'l-fıkh

Kitabın müellifi Hüseyin b. Ali. Saymerî (436/1045) Saymer'de doğmuştur. Cessas'ın öğrencilerinden fıkıh okumuş, Medain ve Bağdat'ın Kerh bölgesinde kadılık yapmıştır. Bağdat'da vefat etmiştir.<sup>131</sup>

Kitap,<sup>132</sup> Hanefî fıkıh usûlünün erken dönem Irak Hanefîleri'nden günümüze ulaşan iki usûl kitabından biridir. Saymerî, hilâf üslûbu içerisinde 133 usul meselesini ele aldığı eserinde Kerhî ve Cessas çizgisine bağlı kalmıştır. İki âlimin kendi aralarında veya başka Hanefîler'le ihtilâflı oldukları konularda ikisinden birinin görüşünü benimsemiştir. Eserde fıkıh usûlünün temel konularıyla önemli meseleler işlenmektedir. En çok kıyasla ilgili meseleler üzerinde durulmuştur.<sup>133</sup>

Kitabın özelliğini ortaya koymak için sahabe tanımı konusunda müellifin açıklamalarını verelim: “mesele: Sahebe tanımı”. “Bize göre Nebî (s.a.s.)'i gören onunla birlikte olan ister hadis rivayet etsin ister rivayet etmesin; ister bir şey öğrensin ister öğrenmesin o sahabedir. Cahiz şöyle demiştir: “Resulullah' ile birebir konuşan ve ondan bir şey öğrenene sahabe denir.” Bazı insanlar da şöyle demişlerdir: “Resulullah'ı gören ondan en az bir hadis rivayet edene sahabe denir.” Bu konuda delilimiz şudur: “İnsanların bu konuda sahabe ismini verme konusunda âdeti şudur: Bir insan Resulullah ile birlikte olur, aralarında bir mani olmaz ise, mesela elçilerin gelişine veya temsilcilerin karşılanmasına şahitlik etmek gibi bir anda bile bulunsa, Resulullah'ı sadece görmesi ve duyması sahabe diye tanımlanması için yeterlidir. Durum böyle olunca birliktelik yeterlidir. Mesela Abdullah b. Zübeyr ve onunla birlikte olanlard sahabe ol-

<sup>130</sup> Debûsî, 154-155.

<sup>131</sup> Kureşî, II, 116-118; Kehhâle, I,629; Tuncay Başoğlu, “Saymerî, Hüseyin b. Ali”, *DİA*, İstanbul 1998, XXXVI, 215.

<sup>132</sup> Kitabın bir başka ismi şöyledir: *Mesâil'l hilâf fi usûli'l-fark*, bkz. Zirikli, II, 245.

<sup>133</sup> Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Mesâil'l hilâf fi usûli'l-fıkh* (nşr Abdülvahid Cehdani, doktora tezi, Cehdani' nin doktora tezinin ikinci kısmını oluşturmaktadır), Universite de Provence-Aix-Marseille,1991; Başoğlu, Saymerî, XXXVI, 215-216.

dukları halde bazı insanlkar onlardan hadis rivayet etmekten kaçınmışlardır. Oysa hadis rivayet edilmemesi onların da sahabe diye isimlendirilmemelerine mani değildir.(...) <sup>134</sup> “Mesele: Hadis almak caiz olan sahabe hakkındadır” Müellif bu konuda Bir kimsenin sahabe olduğunun bilinmesinden sonra ondan hadis almak caizdir.. Bazı insanlar diyorlar ki: “Yalan söylediğinden emin olmadığımız kişiden hadis almak caizdir. Yine yalancı olduğu ortaya çıkmış birisinden hadis almak caiz değildir. Çünkü yalancı olmak çirkin bir fiildir. Buanlamda yalan söylemesinden emin olamayacağımız için ondan haber vernmek caiz değildir. Şöyle itiraz edilse: “ Resulullah’dan haberivahid rivayetiyle ameli bazen vacip görüyorsunuz. Ravi yalan söylemiş ise?” Ona şöyle cevap verilir: “Fiil haber gibi değildir. Fiilde sıdk ve kizb ayrımı doğru sahih olmaz. Ancak Bu ayrım haberde olur.(...) Görmez misin Allah bize ikisinin de zahiri durumu adaletli olduklarını gösterdiği takdirde iki şahitle hüküm vermemizi Allah emretmiştir. Oysa onların yalancı olmaları da mümkündür.”<sup>135</sup> Misalde görüldüğü gibi müellif konuyu aklî delillerle izah etmiş, sonra naklî delillere de atıfta bulunmuştur. Farklı düşünceleri cedel yöntemiyle değerlendirmiş, fakat kimi muhatab aldığı bizzat isim vererek kaydetmemiştir. Konular soru-cevap halinde devam ederken bazı itirazlar mesele şeklinde alt başlık olarak verilmiştir.

#### 8.6. el-Manzumetu'n-nesefiyye fi'l-hilaf

Kitabın müellifi Ömer b. Muhammed en-Nesefî (537/1142) Nesef şehrinde doğmuş, Semerkant'ta vefat etmiştir. <sup>136</sup>

Kitap, muhtâsâr bir fıkıh metni olup Ebû Hanîfe, İmam-ı Mâlik, Ebû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl, Muhammed eş-Şeybanî ve İmam-ı Şâfiî'nin görüşlerini içermektedir. Eser muhtevasının özlü oluşu, tertibi ve dilinin sadeliği dolayısıyla medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, şerhleri ve ihtisarları yapılmıştır.<sup>137</sup>

<sup>134</sup> Saymerî, 182-183.

<sup>135</sup> Saymerî, s. 183-184.

<sup>136</sup> Kureşî, II, 657-660; Kehhâle, II, 571; Ayşe Hümeýra Aslantürk, “Nesefî, Necmeddin”, *DİA*, İstanbul 1998, XXXII, 571.

<sup>137</sup> Eserin bazı şerhleri şunlardır: Üsmendî (552/1157)'ye ait eser kaynaklarda *Hasrû'l-Mesail ve kasrû'd-dela'il* (Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, nr.117.) adıyla, ayrıca *Muhtelifü'r-rivaye fi şerhi'l Manzume* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 874-875) ve *Avnü'd-diraye ve Muhtelifü'r-rivaye fi şerhi'l-Manzume* şeklinde geçmektedir (Süleymaniye

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

el-Manzûmetü'n-nesefiyye on bölümden meydana gelmekte ve her bölümde bir imamın diğer imamlarla olan görüş ayrılıkları sıralanmaktadır. Birinci bölümde Ebû Hanîfe'nin, ikinci bölümde Ebû Yûsuf'un ve üçüncü bölümde Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşleri ayrı ayrı anlatılmakta, sonra Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf, ardından Muhammed eş-Şeybânî ile birleştikleri görüşler, Ebû Yûsuf ile Muhammed eş-Şeybânî'nin ittifak ettikleri görüşler, bu üç İmamın birbirinden ayrıldığı görüşler, sonra da İmam-ı Mâlik, Züfer b. Hüzeyl, İmam-ı Şafîî'nin görüşleri birer bölümde anlatılmaktadır. Eserde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer verilmez. İmamların ictihadları, her bölümde fıkıh kitapları sistematığı içerisinde namaz, oruç, hac, zekât, hudûd... gibi başlıklar (kitab) halinde verilmektedir. Mezhep içinde tercih edilen görüşler de belirtilmiştir. Bu çalışmanın, Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye nisbet edilen Te'sîsü'n-nazar adlı eserle benzer bölüm başlıklarını taşımaktadır.

Örnek olarak birinci babın konularını verebiliriz.1.bab: Namaz, zekât, savm, menasîh, nikâh, talak, Hak, mukateb, eyman, hudud, seriha, gasb, vedia, sayd ve zebaih, buyu, sarf, şuf'a, kısme, da'va, ikrar, vekale, kefalet, sulh, rehn, ikrah, vesaya, feraiz başlıkları bulunmaktadır.

### 8.7. Tarikatu'l-hilâf i fi'l-fıkh

Müellif Muhammed b. Abdulhamid el-Üsmendî (552/1157) Semerkand'ın Üsmend köyünde doğmuştur. Buhara'da vefat etmiştir.<sup>138</sup>

niye Kütüphanesi, Damad İbrahim, nr. 573); *Muhtelefu'r-rivaye*, ûşî Ali b. Osman (575/1179), tarafından yapılmıştır (Kâtip Çelebî, II, s.1868). Uşi hakkında bkz. Kureşî, 583; Kutluboğa, 213; Kehhâle, II,469; Zirikli, IV, 310; Özervarlı, "el-Emâlî", *DİA*, İstanbul, 1998, XI, s. 73; *El-Hakâik şerhi* Lü'lûi tarafından yazılmıştır (Süleymaniye Ktb., Carullah, nr. 747-749 Lü'lûi hakkında bkz. Kureşî, 449-450; Kutluboğa, 293; Leknevî, 345;Kehhâle, III, 828;; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 112); *el-Musaffâ* müellifi Abdullah b. Ahmed Neseî (710/1310), *el-Musaffâ fi'l-hilâf* (Kehhâle, II, 228-Süleymaniye Ktb., Carullah, nr.746) hayatı hakkında bkz. Kutluboğa, 175; Leknevî, 172; Kehhâle, II, 228; Murtaza Bedir, "Neseî, Ebû'l-Berekât" *DİA*, İstanbul 1998; XXXII, 567; İbrahim b. Mustafa el-Melifedevî eseri hicri 732 yılında Türkçe'ye tercüme ve şerh etmiştir. Bkz. A. Azmi Bilgin, *Nazmü'l-hilâfiyyât Tercümesi*, Ankara 1996; *en-Nuru'l-Müstenir*'in müellifi Haddad Ebû Bekir b. Ali (800/1397) için bkz. Kehhâle I, 443.; Kutluboğa, 142; Leknevî, 241; Ebûbekir Sifil, "Haddâd", *DİA*, İstanbul 1998, XIV, 553.

<sup>138</sup> Kureşî, III, 208-209;Kutluboğa, 244; Davut İltaş, "Üsmendî", *DİA*, İstanbul 1998, XLII, 388.

Üsmendî mesele başlığı altında fetvayı kısa, veciz ve anlaşılır bir şekilde kaydeder. Arkasından kısa bir izaha geçer. Sonra “bize göre” ifadesiyle Hanefî mezhebinin görüşlerini ortaya koyarak delillerle izah eder. Fıkıh kitaplarının tertibine göre düzenlenen eser, Hanefî mezhebi içindeki farklı görüşler yanında, Hanefî ve Şafiî mezhepleri arasında ihtilâflı 203 civarında meseleyi içermektedir. Müellif mezhebin görüşünü savunmak ve muhalif görüşleri reddetmek için cedel usulünü kullanmakta, akli gerekçelere yer vermektedir.<sup>139</sup>

Kitabın özelliğini ortaya koymak için nikâh bahsinden bir meselede müellifin açıklamalarını verelim: “Mesele: “Baba bekâr balığ olmuş kızını nikâha zorlayamaz.” İzahı şudur: Çünkü bu nikâh velayete gerek kalmaksızın gerçekleşmiştir. Balığ dul kızın nikâhına kıyasla nafiz olmaz. Şöyle itiraz edilebilir: “Nikâhtaki velayet vekayet altındaki kişinin maslahatio ve onu gözetleme şartıyla kayıtlıdır. Velayet haklarını takip etmek üzeredir. Bu nikâh da ise haklarını koruma durumu yoktur. Kişi akli ve ilmi ile bir başkasının bu konuda kendisi ile ilgili tasarruflarını değerlendirir ve reddedebilir.” İtiraz: İhtiyat olarak bişr bakıma sabit olan bir durum (veleyet yetkisi) her bakıma sabit olur.” Bize göre durum şudur: Biz buluş çağındaki birisinin asli olarak sahip olunması (velayet anlamında) nı nefy etmişsek, yetki mahallininin yokluğu sebebiyle kendi başına nikâh yapabileceğine dair de hüküm gerekir.”<sup>140</sup> Konu akli olarak izah edilmiş, külli kaidelere değinilmiş, muhatabların ismi ve görüşleri ayrıntılı olarak verilmemiştir. Kimi meselelerde delil verildiği de olmaktadır.<sup>141</sup>

### 8.8. İsarü'l- insâf fi âsâri'l-hilâf

Kitabın müellifi Şemsuddin Yusuf b. Ferağlı (654/1256) Bağdad'da doğmuştur. Bazı kaynaklarda Kızıoğlu nisbeti de geçmektedir. Dedesi meşhur âlimlerden Ebu'l-ferec Cemalüddin b. Ali b el-Cevzi'dir.<sup>142</sup> Dımaşk'ta vefat etti ve orada defnedildi<sup>143</sup>

<sup>139</sup> Üsmendî, Muhammed b. Abdulhamid, *Tarîkatu'l-hilâfi fi'l-fıkh* (thk. M. Zeki Abdülber, Kahire 1410/1990, (thk. A. Muhammed Muavvaz), Beyrut 1992.

<sup>140</sup> Üsmendî, s. 96.

<sup>141</sup> Üsmendî, 96 vd.

<sup>142</sup> Kızıoğlu, İsar, tahkik edenin notu, 7.

<sup>143</sup> İbn Hallikan, III, 142; Ali Sevim, “Sibt İbnü'l-cevzi”, DİA, İstanbul 2009, XXXVII, 87-88.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Kitap, ibadet, ukubat ve muamelat konularında çokça müracaat edilen bahislerini ihtiva eder. Muhtasar olarak yazılmıştır. Fakihlerin ihtilafları ve bunların sebepleri konusunda bir fikir vermektedir. Kitap 36 konu ihtiva etmektedir. Başlıklar arasında 226 mesele bulunmaktadır.

Müellif hanefîlerin meşhur fetvalarını eserine almıştır. Mezhepler arasındaki delil olarak kullanılan ihtilâflı hadislerde tercihte bulunmuştur. Fetva ile ilgili hadis yoksa Kur'an'dan delil bulmuştur.<sup>144</sup> Kitabın tertibi fıkıh kitapları gibi, konular mesele olarak telif edilmiştir.

Müellife ait bir kitap daha bulunmaktadır:<sup>145</sup> *Vesâilü'l-eslâf ilâ Mesâilü'l-hilâf*.

Şemsuddin Yusuf bu eserde Hanefî mezhebinin görüşünü "inde-na" Şafîîlerin görüşünü ise "indehu" ifadesiyle verir. Bazen mezhep içerisinde Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer'in icthatlarını da ayrıca verir. Delilleri vermeye Hanefî mezhebinden başlar. Önce nakli delilleri verir. Sonra da akli delillere geçer. Sonra hasım tarafın itirazlarını ortaya koyar. Varsa onların makul delillerini kabul eder. Münâzara ve bahs üslubuyla itirazlarına cevap verir.<sup>146</sup> Müellif Hanefî ve Şafîî mezhepleri arasında bariz bir şekilde ihtilâf olan konuları ele almış, bir fıkıh kitabında olan bütün konunun bahisleri ele almamıştır. Namaz gibi. Burada namazla ilgili bütün bahislere yer verilmemiştir.

Üsmendî ile Şemsuddin Yusuf'un eseri arasında örnek, yöntem ve üslup benzerliği dikkat çekecek derecededir. Üsmendî'nin eserinde 32 kitaba(başlık) karşılık Şemsuddin Yusuf'un kitabında 37 kitab bulunmaktadır. Bu ikinci kitabda ilave bahisler şunlardır: İstihsan, taharri, selam, hacc, salat bahisleridir. Üsmendî 202 meseleyi izah ederken mesele sayısı karşılık Şemsuddin Yusuf'un kitabında 251'i bulunmaktadır. Örnek olması bakımından mesela nikâh bahsinde Üsmendî 22, Şemsuddin Yusuf 25 mesele incelemiştir.

<sup>144</sup> Kızıoğlu, Şemsuddin Yusuf, *İsâru'l-İnsâf fi Âsâri'l- hilâf*, (thk. Nâsiru'l-Ali el-Huleyfi), Kahire 1987.

<sup>145</sup> Kızıoğlu, Şemsuddin Yusuf, *Vesâilü'l-eslâf ilâ Mesâilü'l-hilâf*, (thk. S. Muhammed Muhsini), Beyrut 1998.

<sup>146</sup> Üsmendî, Tahkik edenin takdimi, s. 28-29.

### 8.9. Menşeü'n-nazar fi ilmi hilâf

Kitabın müellifi Muhammed b. Muhammed Neseî (687/1289) Neseî'de doğmuştur. Hilâf, cedel ve kelâm ilminde mahirdir. Cedel de Amidî metodunu benimsemiştir. Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>147</sup>

Müellifin şerhettiği eserin *el-İntişâr fî şerhi menşei'n-nazar*<sup>148</sup>, yazarları bilinmeyen *Şerh-u menşei'n-nazar*<sup>149</sup> ve *Ecvibe ani'l-esile elletî evredehâ şârihu Menşei'n-nazar âlâ musannifih*<sup>150</sup> adlı iki şerhi daha vardır. İlkinde Neseî eleştirilmiş, ikincisinde bu eleştirilere cevap verilmiştir.<sup>151</sup>

Öğretim amaçlı yazıldığı anlaşılan bu eserde ilmî tartışmalarda takip edilmesi gereken ilkeler,<sup>152</sup> telazüm bahisleri, itirazların def'i ve kıyasların def'i. Birinci ve ikinci bölümlerde onar vecih üzerinde durulmuş, üçüncü bölümde ise ilk bölümlere atıfla bazı kaideler serdedilmiştir. Yazma olan eserin tahkikli metni Şükrü Özen tarafından yayınlanmış ve tercüme edilmiştir.<sup>153</sup>

Yine Neseî'ye ait bir başka eser el-Mukaddimetu'l-burhâniyye fi'l-hilâf, bazı kaynaklarda farklı isimlerle kaydedilmiştir.<sup>154</sup> Kitap birçok kişi tarafından şerhedilmiştir.<sup>155</sup>

<sup>147</sup> Kehhâle, III, 690; Sinanoğlu Mustafa, "Neseî, Burhânuddin", *DİA*, İstanbul 1998, XXXII, 565; Biyografisinde "Kelâm ve Hilâf iyat kitapları müsannifi" ve mantık ve hilâf kitabı sahibi" kaydı bulunmaktadır. Bkz. Kureşî, III, 351; Zehebî, II, 3685.

<sup>148</sup> Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3034.

<sup>149</sup> Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2303/6.

<sup>150</sup> Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/6.

<sup>151</sup> Ekmeleddin el-Bâbertî *Menşeü'n-nazar'ı* şerhetmiştir. Kâtip Çelebî, II, 1861. Sinanoğlu, Neseî, 566.

<sup>152</sup> Kitap Şükrü Özen tarafından neşredilmiştir.

<sup>153</sup> Özen Şükrü, *İlm-i Hilâf Yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin Menşe'ü'n-Nazar*, *Makalat*, sy. 2 (1992, İstanbul), s.180.

<sup>154</sup> *el-Fusul fi'l-cedel* (Kehhâle, III, 690); *el-Mukaddime* (Kutluboğa, 247; Leknevî, 319; Süleymaniye Ktb., Reisülküttâb Mustafa, nr.1203/1; Kayseri Raşid Efendi Ktb., nr. 27016); *el-Mukaddime* (Kutluboğa, 247; Leknevî, 319; Süleymaniye Ktb., Reisülküttâb Mustafa, nr.1203/1; Kayseri Raşid Efendi Ktb., nr. 27016); *Muqaddime fi'l-hilâf* (Kureşî, III, 351; Leknevî, s. 247); *Muqaddime fi'l-hilâf* (Kureşî, III, 351; Leknevî, s. 247); *Fusûlü'n-neseî fi ilmi'l-cedel* şeklinde de kaydedilmiş, (Kâtip Çelebî, II, 1272, 1798-1799, 1803; Bağdadî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin, *İzahi'l-meknun fi'z-zeyli ala keşfi'z-zunun*, Beyrut ts., II, 194); Taşköprizâde bunu el-Fusûl ve Muqaddime adıyla iki ayrı eser gibi göstermiştir. bkz. Taşköprizade, I, 305).

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Yine Nesefî'ye ait bir başka eser en-*Nikatu'z-zaruriyyetu'l erbaniiyye* adını taşımaktadır. Eserde Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasındaki kırk ihtilâflı mesele cedel metoduyla tartışılmıştır<sup>156</sup> Nesefî bu kitabını *Şerhu Nüketi'l-erbakîn fi ilmi'l-cedel* adıyla şerhetmiştir.

#### 8.10. Zübdetü'l-ahkâm fî ihtilâfi'l-mezâhibi'l-eimmeti'l-erbaati'l-âlâm

Kitabın müellifi Ömer b. İshak el- Gaznevî (773/1372) Gazne'de dünyaya gelmiştir. Kahire'de kadılık ve kazaskerlik yapmıştır. H.769'da Hanefî kâdilkudâtlığına getirilmiş, hayatının sonuna kadar bu görevde kalmıştır. Kahire'de vefat etmiştir.<sup>157</sup>

Tahkik edenin beyanına göre eser Yahya b. Muhammed el-Hanbeli (v. hicri 560) isimli müellifin el-İfsah kitabının ihtisarıdır.<sup>158</sup> Müellif kitabın ihtisar olduğunu belirtmiş, fakat kaynak eseri kaydetmemiştir.<sup>159</sup>

Zübdetü'l-ahkâm, Hanefî, Mâliki, Şafii ve Hanbeli mezheplerinin mukayeseli bir ihtisarı olup müellif bu fetvalara dair delil, illet, tercih gibi bilgilere yer vermez. Bu haliyle eser ezberlemek veya fetva vermek için pratik bir eserdir. Mezhepler içerisinde tercih edilen görüşler kısa, veziz, sade ve anlaşılır bir şekilde verilmiştir.<sup>160</sup>

Kitapta ondört bahis bulunmaktadır: Taharet, salat, zekât, savm, itikâf, hacc, udhiyye, es-Sayd, ve'z-zebaih, hazır ve'l-ibaha, el-hudud ve'l-ikab, el-Kisas. Kitapta ağırlıklı olarak ibadet, sonra da ukubat bahislerine yer verilmiştir, muamelat bahisleri yer almamaktadır. Başlık, bölüm, içindekiler tahkik eden tarafından ilave yapılmıştır, fakat itinasızlık dikkati çekmektedir.

Yöntemini göstermek üzere bir bölüm tercüme edelim: “Abdestin farzları hakkında fasıl: Abdestin farzlarının dört olduğu konusunda âlimler ittifak ettiler: Yüzü yıkama, iki eli dirseklere kadar yıkamak, başı mesh etmek, ayakları topuklara kadar yıkamak. Bunun üzerinde bazı

<sup>155</sup> Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Şerhu'l-fusûl fi'l-hilâf*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 740; Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *Şerhu'l-Muqaddimeti'l-Burhâniyye fi ilmi'l-cedel*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2303.

<sup>156</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/3; Lâleli, nr. 2243.

<sup>157</sup> Kutluboga, s. 223; Leknevî, s. 241.

<sup>158</sup> Gaznevî, *Zübdetü'l-ahkâm*, tahkik edenin takdimi, 8.

<sup>159</sup> Gaznevî, *Zübdetü'l-ahkâm*, s. 23.

<sup>160</sup> Gaznevî, *Zübdetü'l-ahkâm*, tahkik edenin takdimi, 7.



konularda ihtilâf ettiler: Ebû Hanife (r. a.) dedi ki: Niyet, tertib, peşpeşe yıkamak sünnet veya müstehabdır. Bunkların dışında farz yoktur. Şafiî ve Ahmed (r.a.) dedi ki: Niyet, vepespeşe yıkamak bir rivayete göre de abdest suyunu azadan akıtmak farzdır.<sup>161</sup> Metin ibarelerinin kısalığı metnin kolaylığı bakımından öğretim için hazırlandığı intibahını vermektedir.

Müellife ait bir başka eser olan *et-Tevşih, Hidâye*'nin şerhi olup cedel metoduyla hazırlanmıştır. *Bahrü'r-rivâye ve'd-dirâye fî tevşihî'l-Hidâye* adıyla kayıtlı yazmanın bu eser olması muhtemeldir.<sup>162</sup>

Müellife ait bir başka eser ise *el-Hidaye ala tarikati'l-cedel*<sup>163</sup> adını taşımaktadır.

### 8.11. Hilâfla İlgili Bazı Güncel Eserler

#### 8.11.1. İlm-i hilâf

Kitabın müellifi İzmirli İsmâil Hakkı (1869-1946) Osmanlılar'ın son döneminde yetişen âlimlerdendir. İzmir'de doğmuştur. İstanbul'un çeşitli okullarında muallim, müderris ve müdür olarak görev yapmıştır. Dâru'l-funun hocalığından emekliye ayrılmıştır. İlahiyat ve Edebiyat fakültelelerinde müderrislik yapmıştır. Daru'l-funun'un İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmesiyle İslam Tedkikleri Enstitüsü kadrosuna tayin edilmiştir. Ankara'da vefat etmiştir.<sup>164</sup>

Osmanlıca olarak hazırlanmış bu eser<sup>165</sup> Sırrı Fuat Ateş tarafından sadeleştirilerek ilim erbabının istifadesine sunulmuştur.<sup>166</sup> *İlm-i hilâf* Osmanlıda bu sahada yazılmış tek eserdir. Üç cilt olarak basılması müellif tarafından planlanmasına rağmen iki cüz olarak yayınlanabilmiştir.<sup>167</sup> Kitabın bölümleri şu şekildedir: Hükümlerin delillerinde ihtilaf, delillerin tearuzu, fıkhi meselelerde ihtilaf. Müellifin delilleri 25 sayısına çıkarması dikkat çekicidir. Bu deliller arasında fıkıhçıların dışında çeşitli ilim erba-

<sup>161</sup> Gaznevî, *Zübdetü'l-ahkâm*, s. 26.

<sup>162</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Efendi, nr. 208.

<sup>163</sup> Kutluboğa, s. 223.

<sup>164</sup> Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 531-532.

<sup>165</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, Dersaâdet 1330.

<sup>166</sup> Kitabın sadeleştirilmiş bu baskısının tarafımızdan tanıtımı yapılmıştır. Halis Demir, Kitab tanıtımı, *İlm-i hilâf*, İzmirli İsmâil Hakkı, hazırlayan Sırrı Fuat Ateş, Hüner Yayınevi, Konya 2010, Cumhuriyet Üniversitesi Dergisi 2014, c. XVIII, sy. 2, ss. 463-470.

<sup>167</sup> Ateş, *Önsöz*, 12.

bının itibar ettiği ilham, ismet, şehadeti vicdan, peygamberi rüyada görmek, kur'a gibi delilleri tahlil etmiş olması eseri güncel hale getirmektedir. Müellifin Hanefî mezhebine mensubiyeti tahlillerinden açıkça anlaşılmaktadır.

### 8.11.2. Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ

Müellifi Ali el-Hafif'dir. Müellif ilk bölümde şer'î hükümlerin kaynakları ve delilleri, hukuk tarihi konularını genel olarak incelemektedir. Kur'an, sünnet ve bunlar hakkında ihtilâf sebepleri üzerinde durulmaktadır. İkinci bölüm anlayışlar farklılık sebebiyle hükümlerdeki ihtilâflar şeklindedir. Burada fakihlerin Rasullahın fiillerini farklı anlamaları, lafızlara farklı anlam vermeleri ve bunun ihtilâflara etkisi üzerinde durulmaktadır. Üçüncü bölüm, nassların üslubunu anlamada fakihlerin ihtilâfları şeklindedir. Burada mefhum ve umum kelimeleri üzerinde durulmaktadır. Dördüncü bölüm, hakkında nass olmayan konularda ihtilâf sebepleri hakkındadır. Burada icmâ, istihsan, istishab, örfe ve genel olarak mezhepler üzerinde durulmaktadır. Müellif konuların takdiminde serbest bir üslub kullanmakta mezheplerde yaptığı atıflarda kaynak vermemektedir. Konuları doğrudan Kur'an ve Sünnet ile delillendirmektedir. Ayet ve sure numarası vermemektedir. Hadisleri, kitab, ravi ve bablarını ve numaralarını kaydetmemektedir.<sup>168</sup>

### 8.11.3. Mesâilü'l-fıkhî'l-mukârin

Kitabın bölümlerini kaleme alan yazarlar şunlardır: Ömer Süleyman Asker, Macid Ebû Rahiyaye, Muhammed Osman Şebir, Abdunnasir Ebûlbased. Kitabın içindekiler, fıkhü'l-mukarinin tarifi, konusu, faydaları, furu fıkhıta ihtilâf konusu, ihtilâfın tarihi, makbul ihtilâf sebepleri, mukarin fıkıh kitapları şeklindedir. Sonra meseleler başlığı altında konulara geçilir: 1.mesele: abdest ve gusülde niyet, Fakihlerin görüşleri, delilleri, münahasa ve red; 2.mesele: Seferde iki numaralı cem etmek; 3.mesele: Seferde namazı kısaltmak; 4.mesele: Altın ve gümüş ziynet eşyasından zekât vermek; 5.mesele: Çocuğun malından zekât vermek; 6.mesele: Ramazan hilalini görmeye alakalı hükümler; 7.mesele: Nikâhta velinin gerekliliği; 8.mesele: Tek lafızla üç talakın hükmü; 9.mesele: İslâm'da ta'sir; 10.mesele: Komşunun şuf'a hakkı; 11.mesele: Rehin alınmış bir maldan rehin alanın faydalanması; 12.mesele: Malı almak suretiy-

<sup>168</sup> Ali el-Hafif, *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukaha*, Kahire 1996.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

le ta'zir cezasının hükmü 13.mesele: Zahir ve batın olarak kazanın infazı; 14.mesele: Karinelerle hüküm etmek. Fıkhî muharinin konusu: ihtilâf meseleleridir. Bu ilim dalı tek bir meselede ehli ilmin ictihadlarını da ihtilâf ettikleri konuları araştırır. Bunun yerini, sebeplerini delillerini ve tercih edilecek ictihadı ve sebeplerini inceler.<sup>169</sup> Kitabda Fıkhü'l-mukârîne dair çeşitli eserler tanıtılmaktadır.<sup>170</sup>

#### 8.11.5.Mâlâ yecûzu fihî'l-hilâf

Müellifi A. Celil İsa'dır. Kitabın bazı başlıkları şöyledir: Makul olan ve olmayan hilâf, re'yine taassub göstermemek şartıyla hilâf mümkün olan husular, hilâf olmayan hususları hilâf ta hata çeşitleri bazı hilâf sebeplerinin izahı, hilâfla ilgili bazı beyanlar.<sup>171</sup>

Hilâf ve hilâfiyat ilimlerine getirilen tanımlara bağlı olarak mezheplerin doktrinlerini ayrıntılı şekilde ele alan ve onu her vesileyle diğer fakihlerin ve fıkıh mezheplerinin görüşleriyle karşılaştıran klasik dönem usûl ve fûrû kitaplarının tamamı bir tür hilâf örneği olarak kabul edilebilir. Aynı yargı günümüzde Sünnî ve Şîî fıkıh ekolleri, hatta diğer hukuk sistemleri arasında mukayese yaparak telif edilen çağdaş İslâm hukuk literatürü için de geçerli olabilir.<sup>172</sup>

### 9. SONUÇ

Hilâf ve cedel mukayeseli İslâm hukukuyla ilgili bir konudur. Hilâf iyyatta, ihtilâflı konuların cedel gibi belli bir üslup çerçevesinde ele alınması esastır. Bu konunun bilinmesi mezhepler arası görüş ayrılıklarını, bu ayrılıkların delillerinin, çıkış noktalarının kavranmasını sağlayacaktır. Hilâf ve cedel alanında oldukça zengin bir birikim mevcuttur. Hilâf kitaplarında klasik fıkıh kitaplarından farklı olarak meseleler daha teferruatlı ele alınmış ve gerek mezhep içi imamların gerekse farklı mezhep imamlarının görüşlerine bazen delilli bazen de delilsiz olarak yer verilmiştir. Görüş farklılıklarının fıkıh için bir zenginlik olduğu bu eser-

<sup>169</sup> *Mesailü'l-fıkhî'l-mukârîn*, Ömer Süleyman Asker Macid Ebû Rahiyaye, Muhammed Osman Şebir, Abdunnasir Ebûlbased, Ürdün 1997.

<sup>170</sup> Ömer Süleyman Asker, 47-50.

<sup>171</sup> A. Celil İsa, *Mâlâ Yecûzu fihî'l-hilâf*, Kahire bs.

<sup>172</sup> Hilâf literatürü hakkında bk. Özen, s. 88-114; Zekeriyâ Abdürrezzâk el-Mısırî, 122-160; Özen, XXVII, 536.

lerden anlaşılmaktadır. Bir kısmı yazma olan bu eserler tercüme edilmeyi beklemektedir.

Yaptığımız incelemelerde bazı eserler arasındaki benzerlikler dikkatimizi çekmiştir. Üsmendî'nin eseri olan Tarikatu'l-hilâf fi'l-fıkh ile Şemseddin Yusuf'a ait *Tarikatü'l-hilâf beyne'l-eimmeti'l-eslâf* isimli kitap arasında benzerlikler bulunmaktadır. Debûsî'nin *Te'sisü'n-nazar fi ihtilâfi'l-eimme* isimli eseri ile Neseî'ye ait el-Manzumetü'n-neseîyye fi'l-hilâf eserleri arasında benzerlikler vardır.

Tanıtımını yaptığımız kitaplar fıkıh mezhepleri arasında mukayeseli okumalara kaynaklık etmeleri bakımından önem taşımaktadırlar.

### KAYNAKÇA

- A. Celil İsa, *Mâlâ yecûzu fihî'l-hilâf*, Kahire bs.  
 Abdulhalim Muntasır vdğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, Mısır 1973.  
 Abdullatif b. Muhammed, *Esmâu'l-kütüb el-mütemmimü li keşfi'z-zunûn*, (thk., Muhammed Tanci), Mısır, bty.  
 Akdemir Halil, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İhtilaf Nedenleri, Alanları, Boyutları, Çözüm Yolları*, Kitabı Yayınevi, İstanbul 2010.  
 Akgündüz Ahmet, "Debûsî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, IX, ss. 66-67.  
 ----, "Gaznevî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XIII, ss. 486-487.  
 Birinci, Ali, "İzmirli İsmail Hakkı", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2001; XXIII, 531-532.  
 Aruçi Muhammed, "Rüstüfeğni", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XXXV, ss. 296-297.  
 Aslantürk Hümeýra Aslantürk, "Neseî, Necmeddin", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998, XXXII, ss. 571-573.  
 Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin, *Hediyyetü'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve'l-Müslimin*, Matbaatü'l-behiyye, İstanbul 1951.  
 ----, *İzâhi'l-meknun fi'z-zeyli âlâ keşfi'z-zunûn*, Dâr-u ihyâ'i't-turâsî'l-arabî, Beyrut ts.  
 Başoğlu Tuncay, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XXXVI, ss. 215-216.  
 Bedir Murteza, "Neseî, Ebü'l-Berekât" *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XXXII, ss. 567-568.  
 Bilgin, Azmi Bilgin, *Nazmü'l-hilâfiyyât Tercümesi*, Ankara 1996.  
 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhîyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul ts.  
 Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (v. 816/1413), *Târifât*, Dârul-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2000.  
 Debûsî Ebü Zeyd Ömer b. İsa, *Te'sisü'n-Nazar* (thk., Mustafa Muhammed el-Kabbani), Daru Zeydun, Beyrut bty.  
 Ebü Yûsuf, Yakub b. İbrahim (v. 182/789), *İhtilâf-ü ebî hanîfe ve ibn ebî leylâ*, (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Matbaatu'l-vefa, Kahire 1357/1938.

- Erdoğan Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, Rağbet Yayınları 1998.
- Gaznevî, Siracuddin Ömer b. İshak (v. 773/1372), *Zübdetü'l-ahkâm fî ihtilâfi'l-mezâhibi'l-eimmeti'l-erbaati'l-alâm*, (thk. Abdullah Nezir el-Mizzî, Müessesetü'r-reyyân, Beyrut 2001.
- Gazzalî, Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *İhyâ-u ulûmi'd-din*, (thk., İbrahim Seyyid, Dâru'l-hadis, Kahire, 1994.
- , *el-Müstasfâ*, (thk., Muhammed Abdusselam eş-İmam Şafî), Dâru'l-kütübül'ilmiiyye, Beyrut 1992.
- Güngör Mevlüt, "Cessas", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, VII, ss. 427-428.
- İbn Haldûn, Yahya b. Muhammed (v. 780/1378), *Mukaddime* (nşr. Ali Abdulvahid Vafi el-Fecale), Dâr-u nehdati mısır li't-tibâa ve'n-neşr, Kahire bty., 3. baskı.
- İbn Hallikan, Ahmed b. Muhmed b. Ebî Bekir (v. 681/1282), *Vefeyâtü'l-âyân*, (thk., İhsan Abbas), Dâru sader, Beyrut bty.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem (v. 711/1311), *Lisânu'l-arab*, Beyrut bty.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd), byy., bty.
- İltaş Davut, "Tahâvî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XXXIX, 385-388.
- İltaş Davut, "Üsmendî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XLII, 388.
- İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, Dersaâdet 1330.
- Kallek Cengiz, "Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XVI, ss. 383.
- , "Kudûrî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998, XXVI, ss.321-322.
- Kannûcî, Muhammed Siddık b. Hasan, *Mevsûâtü'l-mustalahâtü ebced el-ulûm*, Mektebetü lübnan, Beyrut 2001.
- Karaman Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Katip Çelebî, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn*, Dâru ihyâ-i't-turâsi'l-arabî, Beyrut ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin*, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1993.
- Kızıoğlu, Şemsuddin Yusuf, *İsâru'l-insâf fi âsâri'l-hilâf*, (thk. Nâsîru'l-Ali el-Huleyfi), Daru's-selam, Kahire 1987.
- , *Vesâilü'l-eslâf ilâ Mesâili'l-hilâf*, Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, Beyrut 1998.
- Kılıç Muharrem, "Tarsûsî, Necmeddin" *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XL, ss. 114-115.
- Koca, Ferhat, Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed (v. 428/1037), *el-Mevsûâtü'l-fikhiyyeti'l-mukârene et-Tecrid*, (thk., M. Ahmed Sirac, Ali Cuma), Dâru's-selam, Kahire 2004
- Kureşî, Abdulkadir b. Muhammed (v. 775/1373), *el-Cevâhiri'l-mudiiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, (thk., Abdulfettah Muhammed el-Hulv), Hicr, Riyad 1993.
- Kutluboğa, Kasım b. Kutluboğa (v. 879/1474), *Tâcu't-terâcim*, (thk., M. H. Ramazan Yusuf), Dâru'l-kalem, Dimeşk 1996.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay (v. 1304/), *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Dâru'l-erkâm, Beyrut 1998.
- Öğüt Salim, "Ebû Yusuf", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, X, ss. 260-265.
- Ömer Süleyman Asker vdğr., *Mesâilü'l-fikhî'l-mukârin*, Ürdün 1997.
- Özcan Tahsin, "Nâsîhi", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XXXII, s. 394-397.
- Özel Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2013.

- , "Amîdî Rukneddin", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, III, ss. 56-57.
- , "Sadrüşşehîd", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XXXV, ss. 427-431.
- , *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2013.
- Özen Şükrü, "Hilâf" *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XVII, ss. 527-538.
- , "Mâtürîdî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XXVIII, ss. 146-151.
- Özervarlı M. Said, "el-Emâlî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XI, ss. 73-75.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi, *Tertibu'l-ulûm* (nşr. Muhammed b. İsmail), Beyrut 1408.
- Sarı Mevlüt, *Mevârit Arapça Türkçe Sözlük*, Bahar yayınları, İstanbul 1982.
- Saymerî Hüseyin b. Ali (v. 436/1045), *Mesâilü'l hilâf fi usûli'l-fıkh* (nşr Abdülvahid Cehdani), Universite de Provence-Aix-Marsille1991.
- Sevim Ali, "Sibt İbnü'l-cevzi", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2009; XXXVII, 87-88.
- Sinanoğlu Mustafa, "Nesefî, Burhânuddîn", *DİA*, İstanbul 1998, XXXII, s.565-367.
- Taşköprizade, Ahmed b. Muslhiddin Mustafa (968/1561), *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's- siyâde fi mevzûâtü'l-ulûm*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1985.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâf-ı istilâhât-ı funûn*, Mektebet-i Lübnan, Beyrut 1997.
- Ünsal Ahmet, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara, 2009.
- Ünver Numan Ünver, Kudûrî'nin et-Tecrid'inde Hanefiler İle Şafiîlerin Nasslarla İlgili İhtilafı, *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sayı:25, yıl:2015, ss.181-203.
- Üsmendî, Muhammed d b. Abdulhamid (v. 553/), *Tarikatu'l-hilâf beyne'l-eslaf*, thk., Ali Muhammed Muavviz- Adil Ahmed Abdulmevcud, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1992.
- Vecihi Mahmud, *İhtilafü'l-fukahâ esbâbuhû ve mevâifunâ minh*, Dârül-heda, bs.
- Yavuz Yusuf Şevki, "Taşköprizâde Ahmed Efendi" *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XL, ss. 151-152.
- YavuzYusuf Şevki, "Cedel", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998 VII, ss. 208-209.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu*, th. Sıtkı Güllü, Eser Neşriyat, İstanbul 1997.
- Zehebî, Muahmed b. Ahmed, *Siyer-i âlâmi'n-nubelâ* (nşr. Hassan Abdulmennan), Beytu'l-efkari'd-devliyye, Lübnan 2004.
- Zirikli, Hayreddin, *el-İlâm kâmus-ı terâcim*, Dâru'l-ilmî'l-melayin, 15. baskı, Beyrut 2002.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),*

XIX, 2 (15 Aralık 2015), ss. 147 - 170

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),*

XIX, 2 (December 15, 2015), pp. 147 - 170

Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.60030>

Geliş Tarihi / Received Date: 09.09.2015

Kabul Tarihi / Accepted Date: 25.11.2015

## SİVAS'TA BİR KÂDİRÎ ŞEYHİ MOR ALİ BABA (1804-1884)

Talip MERT\*

**Özet:** Tarih boyunca bir takım maneviyat önderleri vardır. Bu önderlerden on dokuzuncu asır Sivas'ının manevi dünyasını imar ve inşâda öne çıkan isimlerinden biri de Mor (Mûr) Ali Baba (1804-1884)'dır. Kerkük'ten kalkıp Sivas'a gelip yerleşerek burada kurduğu Kâdirî tekkesinde irşad hizmeti veren Mor Ali Baba yine Sivas'ta vefat etmiş ve kendi kurduğu tekkesine defn edilmiştir. Ali Baba, tasavvufî yönüne ilaveten eser sahibi bir müellif ve şâirdir. Ali Baba yazdığı şiirlerinde "Âlî" mahlasını kullanmıştır. Ölüm tarihi daha önce kesin olarak bilinmeyen Ali Baba'nın 1884'te vefat ettiği şer'î mahkeme sicilleriyle net olarak tespit edilmiştir. Bir aile reisi olarak Mor Ali Baba beş oğul babasıdır. En büyük oğlu Abdülkâdir Gulâmî (1854-1887) ve ikinci oğlu Seyfeddîn kendisinden sonra Sivas Kâdirî Tekkesinin şeyhi olmuşlardır. 1925'te tekkelerin kapatılmasıyla Mor Ali Baba'nın torunları mecburen tarikat hizmetinden uzaklaşmışlardır. Soyadı kanununda "Moral" soyadını alan torunlar bir takım memuriyetlerde bulunmuşlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Mor Ali Baba, Sivas, Kâdirî, Abdülkâdir Gulâmî,

Seyfeddin, Dergâh, Ziya Paşa.

---

\* Öğr. Gör., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü (tmert@marmara.edu.tr).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca **intihal tespitinde** kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

### A Qadiriyya Sheikh Mor Ali Baba in Sivas

**Abstract:** There are a number of spirituality leaders that become prominent for establishment of the Muslim identity in the Sivas province nearly 1,000 years. Among these leaders the prominent name in reconstruction of the spiritual world in Sivas was Mor (Mur) Ali Baba (1804-1884). Mor Ali Baba moved up from Kirkuk and settled down in Sivas, established Qâdirî lodges where he showed the true path, died in Sivas and was buried in the lodge of his own. Ali Baba was a poet and editor in addition to his sufistic identity. He used "Âlî" as nickname in his poets. His date of death was not certain before but it was detected certainly as 1884 with the help of court registries. He had five sons. His older and the second older sons Poet Abdülqâdir Qulâmî (1854-1887) and Seyfeddîn served as sheikh in Sivas Qâdirî lodge after the death of their father. After the lodges were closed down in 1925, Mor Ali Baba's grandchildren were far away from lodge service. They took the Moral surname and have served as officers.

**Keywords:** Mor Ali Baba, Sivas, Qadirî, Abdülqâdir Qulâmî, Seyfeddin, Lodge, Ziya Pasha.

#### 1. GİRİŞ

Mor Ali Baba, şeyhliğinden ayrı olarak aile reisi sıfatıyla üç kadınla evlenmiş ve bunlardan beş erkek çocuk babası olmuştur. Eşlerinden Tuti (Dudu) Hanım kendisinden önce vefat etmiştir. Mor Ali Baba'nın çocuklarından Seyfeddîn, Muhiddin, Abdurrahman ve Ali Sırrı'nın Dudu Hanım'dan doğduğu; Zâhîde Hanım'dan çocuğu olmadığı veya doğduysa bile daha önce öldüğü anlaşılmaktadır. En büyük oğlu Şâir Abdülkâdir Gulâmî Münteha Hanım'dan doğmuştur. Ali Baba'nın kendinden sonra vefat eden eşleri Müntehâ ve Zâhîde hanımlarla küçük oğullarından Abdurrahman'ın âkîbetleri ve ne zaman vefat ettikleri hakkında herhangi bir bilgi henüz yoktur.

Mor Ali Baba'nın üçüncü oğlu olup da bekâr öldüğü anlaşılan Muhiddin Efendi, babasından bir iki ay sonra, 1884 yılının tahminen Temmuz ayı içerisinde, en büyük oğlu dîvan sahibi Şâir Abdülkadir Gulâmî ise 1887'de vefat etmişlerdir. Seyfeddîn Efendi'nin ise ağabeyi Abdülkâdir'den sonra tekkeye şeyh olduğu ve uzun yıllar bu görevde kaldığı, 1910'da hacca gittiği belgelerden anlaşılmaktadır. O zamanlar Sivas'ta yayımlanan ve vilayetin çıkardığı Sivas gazetesinde Seyfeddîn Efendi'nin hacdan dönüşü ile ilgili şöyle bir haber vardır:



“Sivas Kâdirî Dergâhı Post-nişini Seyfeddîn Efendi bu kere Me dîne-i Münevvere'den avdet eylemişler ve birçok zevat tarafından haklarında resm-i istikbal icrâ kılınmıştır.”<sup>1</sup>

1925'te tekkelerin kapatılmasıyla Mor Ali Baba'nın torunları mecburen tarikat hizmetinden uzaklaşmışlardır. Soyadı kanununda “Moral” soyadını alan torunlar bir takım memuriyetlerde bulunmak suretiyle hayatlarını sürdürmüşler ve hâlen de sürdürmektedirler.

Mor Ali Baba'nın en küçük oğlu Ali Sırrı Efendi ise PTT memuru olarak Sivas'ın çeşitli yerlerinde çalışmıştır.

Mor Ali Baba hakkında Sivas Şer'iyye Sicillerinde bulunan belgeler, hem Ali Baba'nın bilinmeyen yönlerini daha yakından tanıma imkânı sağlamış, hem de onunla ilgili bazı yanlış bilgilerin tashihine imkân vermiştir. Mor Ali Baba yaşadığı devirde sayısız gönül erbabına kılavuzluk etmiş, birçok muhtaç gönle maneviyat zerk etmiş bir mürşid idi. Mor Ali Baba hakkındaki özgün belgeleri değerlendirmeye geçmeden önce, Doğan Erdiñç tarafından daha önceden yapılmış şu araştırmadaki bilgileri hatırlamakta fayda vardır:

“Halk arasında Mor Ali Baba namıyla maruf olan Mûr Ali Baba'nın asıl adı Mehmed b. Ahmed'dir. Aslen Kerkük Türkmenlerinden olan ve Kerkük'e yakın bir kasabada 1804 yılında dünyaya gelen bu âlim, şâir ve fâzıl insanın lakabının başındaki “Mûr” kelimesi Farsça karınca anlamına gelmektedir. Herhalde karınca gibi çalışkanlığına delâleten böyle bir lakapla anılmıştır.

Kuvvetli bir mutasavvıf olan Mor Ali Baba Kâdiriye tarikatına mensup olup Kâdiriliğin Sivas'taki bânisidir. Mürşidi yine büyük bir mutasavvıf olan Kerküklü Şeyh Hâlis'tir. Şeyhinin emri ve verdiği görev üzerine Sivas'a gelmiş, önceleri “Şems-i Azîz” dergâhına misafir olmuş, takiben Kızılırmak Mahallesi'nde kendisinin de medfun olduğu yerde [İmâret Mahallesinde] Hammad-zâde'nin maddi ve manevi desteğiyle dergâhını kurmuştur. Takiben Hammad-zâde'nin kızı Müntehâ Hanım'la nişanlanarak müekked Sivaslı olmuştur.

<sup>1</sup> Sivas Gazetesi, sayı 1214, s. 2, 04.C.1329.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)  
*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Sıradan bir Kâdiri şeyhi olmayan Mor Ali Baba kendisini tamamen tasavvufa ve ilme vermiş bir âlimdir. *Tenbihu's-Sâlikîn* adlı bir eseri ile Farsça ve Türkçe şiirleri vardır...

Zamanın Sivas Valisi Halil Rifat Paşa [1882-1885] ile yakın dostluğu ve ünsiyeti olan Ali Baba, devletin mevcut maddi sıkıntısına rağmen Sivas'ı Kayseri, Tokat, Malatya, Gürün, Divriği ve Zara'ya bağlayan yolların yapılmasından önce Kepçeli'de halka çok güzel ve tesirli bir konuşma yapıyor. İlk kazmayı da kendisi vurunca halk meccanen parasız, pulsuz ancak şevkle bu bayındırlık hizmetine Ali Baba'nın delaletiyle başlamış oluyor."<sup>2</sup>

## 2. MOR ALİ BABA'NIN HÂFİZLİK GÖREVİ

Arşiv kayıtları, her ne kadar onun vefatından sonrasına ait olsa bile, yine de çok değerli bilgilerdir. Her geçen gün biraz daha unutulmaya mahkûm bu zat hakkında kitabî bilgilere ulaşılmış olmak Sivas için, Sivas tarihi için, Sivas'ın tarihi simaları için büyük bir değer taşımaktadır. Bu belgelerden birincisi Mor Ali Baba'nın vefatıyla ilgilidir. Bu belgeden, onun hâfız olduğu ve Tokat'ta bulunan Yeldûzî Mahmud Çelebi Vakfı'ndan huffâzlık vazifesine karşılık belli bir de geliri olduğu anlaşılmaktadır. Mor Ali Baba'nın bu hizmete tayin tarihi 20.Za.1283 (26.03.1867)'tür.<sup>3</sup> Ancak hâfızlık vazifesi hakkında belgelerde daha fazla malumat yoktur. Belgedeki diğer bilgiler ise onun ailesi hakkında güzel, doğru ve net bilgilerdir. Bu belge şöyledir:

“Evkaf Nezareti'ne mülhak Hameyn-i Şerîfeyn'e tâbi' evkaftan Tokat'ta merhum Yeldûzî Seyyid Mahmud Çelebi vakfından almak üzere senevî 3 müd buğday ile huffâzlık cihetine bâ-berat... Mutasarrıf olan Tarikat-ı Aliyye-i Kâdiriye Şeyhlerinden Şeyh Mûr Ali Baba cerîde-i nüfus kaydına nazaran Medine-i Sivas mahallâtından İmâret Mahallesi'nin 68. hanesinin 2. ve 3. ve 4. ve 5. ve 6. numaralarında mukayyed sulb-i sahih ve kebîr oğulları Abdulkâdir ve Seyfeddîn ve Muhyiddîn ve Abdurrahman ve Ali Sırrı efendileri terkle bu esnada vefat edip yeri hâli ve

<sup>2</sup> Doğan Erdinç, “Mor Ali Baba”, *Revak* 97, Sivas 1996, s. 10-11. Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nün XV. Vakıf Haftası'na Armağanı, Sivas, Aralık 1996. Bu bilgiler aşağı yukarı İbrahim Aslanoglu'nun “*Sivas Meşhurları*” adlı kitabında da yer almakta ancak Mor Ali Baba'nın vefat tarihi bu eserde 1882 olarak gösterilmektedir (Sivas 2006, c. I, s. 65).

<sup>3</sup> Sivas Mahkemesi Sicili (SŞS), 37/231, karar nu: 124.

hidmet-i lâzimesi muattal kalmış[tır]. Bu makûle cihet mutasarrıflarından vefat edenlerin cihet-i mahlûleleri evlâdı müteaddid olduğu surette içinden ehliyet ve iktidârı olan oğluna ve şâyet evlâd-ı kibârı iktidar ve ehliyetinde müsavî bulunur ise ekberine tevcihi şeref zuhûr eden Tevcîh-i Cihet nizamnamesinin birinci maddesinde muharrer idüğüne binâen evlâd-ı mûmâ ileyhinden işbu bâis-i arz-ı ubûdiyet ekber oğlu Abdülkâdir Gulâmî Efendî'nin cihet-i mezkûre her vechile ehil ve müstahak olduğu hâlâ Sivas Sancağı Evkaf Muhasebecisi Mehmet Ali Efendî'nin vekili Evkaf Kalemi Başkâtibi Mehmed Efendi hazır olduğu halde lede'l-iltihân zâhir ve mütehakkık olmağın cihet-i mezkûreyi pederi... Mûr Ali Baba'nın mahlûlünden ber-mûceb-i nizâm ibn-i mûmâ ileyh Abdülkâdir Gulâmî Efendi dâileri uhdesine ve vazife-i mersûmesiyle tevcih ve yedine bir kıt'a berât-ı âlişan sadaka ve ihsan buyrulmak ricasıyla bi'l-iltimâs pâyei serîr-i a'lâya arz ve i'lâm olundu. El-emru li-hazreti men lehü'l-emrindir. 29.B.1301 (25.05.1884).<sup>4</sup>

### 3. MOR ALİ BABA'NIN YETİMLERİNDEN EDÂNE

Mor Ali Baba'nın vefatından sonra yaşça küçük olan iki oğluna bir vasi tayin edilmiştir. Yetimlerin vasisi Sabûnî-zâde Osman Efendi b. Ahmed Efendî'dir. Ali Babba'nın yetimleri Abdurrahman ve Ali Sırrı'nın ağabeyleri Seyfeddîn Efendi ihtiyacına binâen bu çocukların mallarından bir miktar borç almıştır. Bu borçlanma ile ilgili mahkeme sicili şöyledir:

"Sivas'ta vâkı' İmâret Mahallesi'nde sâkin Tarikat-Aliyye-i Kâdiriye meşâyihinden iken bundan akdem vefat eden eş-Şeyh Mor Aliyyü'l-Âlî Efendi ibn-i merhum Ahmed Paşa'nın sulb-i kebîr oğlu Seyfeddîn Efendi meclis-i şer'-i şerîfte li-ebeveyn er karındaşları Abdurrahman ve Ali Sırrı nâm sağırlerin mal-ı mevrûslarını li-ecli'l-edâne kibel-i şer'-i enverden vasî nasb ve tayin olunan medîne-i merkûme sâkinlerinden Sabûnî-zâde Osman Efendi b. Ahmed Efendi mahzarında ikrar-ı tam ve takrîr-i kelim edip karındaşlarım sağır-ı mezbûranın pederimizden mevrûs mallarından vasiyy-i mûmâ ileyh Osman Efendi yedinden istidâne ve ahz u kabz ve umûruma sarfla istihlâk eylediğim 2321 guruşdan cem'ân 4642 guruş ile semeni işbu tarih-i kitaptan itibaren üç sene tamamına değın müeccel ve mev'ûduna kezalik karındaşlarım sağır-ı mezbûranın mevrûs mallarından vasiyy-i mûmâ ileyh yedinden iştirâ ve

<sup>4</sup> SŞS, 54/90, 91, karar nu: 132.

kabz eylediğim bir adet halâlî saat semeninden 2088 guruş ki ciheteyn-i mezkûreteyndan min haysü'l-mecmû' 6730 guruş zimmetimde karındaşlarım sağîyran-ı mezbûranın her birine vacibü'l-edâ ve lâzîmu'l-kazâ deynimdir dedikte kîbbe't-tasdîkî'ş-şerî mahallât-ı merkûmeden Tokmakkapı mahallesi sâkinlerinden Tefsîrî-zâde Mahmud Efendi ibn-i Ali Efendi meclis-i... de Vâsiyy-i mûmâ ileyh Osman Efendi mahzarında ikrâr ve 'tirâf edip mukırr-ı medyûn... Seyfeddîn Efendî'nin karındaşları... Abdurrahman ve Ali Sırrı Efendilere ciheteyn-i mezkûreteynden deyn-i olan... 6730 guruşun edâsına bî'l-emr ve'l-kabûl kefâlet-i sahîha... ile kefil ve zâminim dedikte gîbbe't-tasdîkî'ş-şer'î mâ vekaa bî't-taleb ketb olundu. 29.07.1884 (05.L.1301).<sup>5</sup>

"Medîne-i Sivas'ta vâkı' İmâret Mahallesi'nde sâkin ve Tarikat Aliyye-i Kâdiriye meşâyihından iken bundan akdem vefat eden Mor Aliyyü'l-Âlî Efendi ibn-i merhum Ahmed Paşa'nın sulb-i sağîr oğulları Abdurrahman ve Ali Sırrı efendilerin li-ebeveyn er karındaşları ve tesviye-i umûrlarına kîbel-i şer'den mansûb vasîleri... Seyfeddîn Efendî'nin talebiyle... Hâkim efendi... Sağîrân-ı mezbûrânın pederleri müteveffâ-yı mûmâ ileyhden mevrûs malları nemâsından işbu tarih-i kitabdan itibaren kadr-i ma'rûf idüğü ihbâr olunan beherine şehriye 29 guruştan cem'an 58 guruş beher şehir Abdurrahman ve Ali Sırrı Efendilerin nafaka ve kisve bahâ ve sâir levâzımât-ı zarûriyelerine harc ve sarfa ve lede'l-iktizâ istidâneye ve inde'z-zafer sağîrân-ı mezbûrânın malları nemâsına rücûa... Seyfeddîn Efendî'ye izin vermeğin mâ-veka'a bî't-taleb ketb olundu 08.08.1884 (15.L.1301).<sup>6</sup>

Burada dikkate değer iki husus var ki birincisi şudur: Osmanlı hukuk sisteminde yetimlerin hukukuna riayet anlayışı ve tatbikatı çok ileri bir noktadadır. Bu vesika binlerce kayıttan sadece birisidir. O kadar ki bu riayet, bu sicilde görüldüğü gibi kendi aile fertleri arasında bile böyledir.

İkinci husus ise; yetim çocukların iaşeleri başta olmak üzere diğer olabilecek bütün masraflarının rakamla tespit edilmiş bulunmasıdır. Bu makalede örneği yok ama bu iaşe ve sâir masrafların zaman zaman mahkemelerce teftiş edildiğinin de pek çok örnekleri şer'î sicillerde vardır.

<sup>5</sup> SŞS, 54/120, karar nu: 9.

<sup>6</sup> SŞS, 54/120, karar nu: 8.

#### 4. MÛR ALİ BABA'NIN VEFATI VE SATILAN EŞYASI (MUHALLEFÂTI)

Mor Ali Baba'nın vefatıyla vârislere intikal eden eşyası vefatından üç ay sonra satılarak bedeli vereseye taksim edilmiştir. Bununla ilgili mahkeme kaydı aşağıda olduğu gibidir.

"Sivas'ta vâkı' İmâret Mahallesi'nde sâkin... Kâdiriye meşâyihundan iken bu tarih-i defterden üç mâh mukaddem irtihâl-i dâr-ı bekâ eden Mûr Aliyyü'l-Â'î Efendi bin Ahmed Paşa'nın verâseti zevceleri... Mün-tehâ Hatun ibnetü Ömer Ağa ile Zâhide Hatun ibnetü Ali Ağa ve mezbûre Mün-tehâ Hatun'dan mütevellid sulb-i kebîr oğlu... Abdülkâdir Gulâmî Efendi, kendinden mukaddem vefat eden eşi Tûti (Dudu) Hatun'dan doğma... büyük oğulları Seyfeddîn ve Muhyiddîn efendiler ve sulb-i sağîr oğulları Abdurrahmân ve Ali Sırrı Efendilere münhasıra [dır]. Kable'l-kısme Muhyiddîn Efendi dahi vefat edip [onun] verâseti li-ebeveyn er karındaşları Seyfeddîn, Abdurrahman ve Ali Sırrı Efendilere münhasıra olduğu bi'l-ihbar inde'ş-şer' zâhir ve nümâyan olduktan sonra... Sağîrân Abdurrahman ve Ali Sırrı Efendilerin vakt-i rüşd ve sedâd-larına değîn tesviye-i umûrlarına kibel-i şer'den vasî nasb ve tayin olunan li-ebeveyn er karındaşları Seyfeddîn Efendi ile verese-i sâire [nin] cümleten taleb ve ma'rifetleri ve ma'rifet-i şer' ile tahrîr ve beyn'l-verese bi'l-müzâyede bey' olunarak esmân-ı vâkıyasından mesârif-i sahîhası bi'l-ihrac baakısı beyne'l verese bi'l-ferîzati'ş-şer'iyye tevzi' ve taksim olunan tereke-i mûmâ ileyhdır ki ber-vech-i âtî beyan olunur. 11.L.1301 (04.08.1884).

Eşyanın Cinsi	Adet	Fiyatı
İlbeyli, Elbeyli-kârî (işî) yeni yan halısı	2	00300 kuruş
İlbeyli-kârî yeni ve kebîr (büyük) halı seccâde	1	00060 kuruş
İlbeyli-kârî sağîr müsta'mel halı seccâde	2	00099 kuruş
İlbeyli-kârî sağîr (küçük) halı seccâde	2	00040 kuruş
Kırşehir-kârî müsta'mel beyazlı seccâde	2	00040 kuruş
Def'a Kırşehir-kârî beyazlı seccâde	2	00040 kuruş
Afşar-kârî müsta'mel beyazlı sağîr kilim	1	00060 kuruş
Afşar-kârî müsta'mel siyahlı orta kilim	1	00080 kuruş
Afşar-kârî İlbeyli müsta'mel kilim	1	00070 kuruş
İlbeyli-kârî (işî) sarı müsta'mel kilim	1	00050 kuruş
Afşar-kârî beyazlı müsta'mel kilim	1	00090 kuruş
İlbeyli-kârî def'a müsta'mel kilim	1	00030 kuruş

İlbeyli-kârî müsta'mel kebîr kilim	1	00060 kuruş
İlbeyli-kârî köhne kilim	1	00030 kuruş
Afşar-kârî müsta'mel perde kilim	1	00080 kuruş
Afşar-kârî makat perdesi kilim	1	00030 kuruş
Cedîd (yeni) kıl un çuvalı	3	00075 kuruş
Siyahlı kıl çuval	2	00030 kuruş
Köhne dakik (un) çuvalı, 5x10	10	00050 kuruş
Kürt-kârî beyazlı ihram <sup>7</sup> (yere serilen bir cins yaygı)	2	00060 kuruş
Müsta'mel kilim, hurç	1 çift	00025 kuruş
Köhne kilim hurç	1 çift	00010 kuruş
Köhne halı hurç	1 çift	00025 kuruş
Müsta'mel terki heybesi	1	00010 kuruş
Siyahlı basma yüzlü yün döşek	1	00060 kuruş
Sivas-kârî basma yüzlü yün memlû (dolü) döşek	2	00080 kuruş
Beyazlı Sivas-kârî basma yüzlü yün memlû döşek	1	00040 kuruş
İkiyüzlü yün memlû döşek	2	00070 kuruş
Sivas-kârî basma yüzlü yün memlû döşek	1	00030 kuruş
Yine basma yüzlü yün memlû yan minderi	5	00100 kuruş
Sivas-kârî basma yüzlü yün memlû döşek	1	00030 kuruş
Basma yüzlü yün memlû minder	2	00030 kuruş
Basma ve dimi <sup>8</sup> yüzlü çaput minder	6	00048 kuruş
Basma yüzlü pembe (pamuk) memlû şilte	1	00020 kuruş
Basma yüzlü cedîd yorgan, 5x50	5	00250 kuruş
Basma yüzlü müsta'mel yorgan 13x40	13	00520 kuruş
Basma yüzlü sağır (küçük) diz yorganı 2x25	2	00050 kuruş
Basma yüzlü pembe sağır müsta'mel yorgan 3x30	3	00090 kuruş
Basma yüzlü yün memlû yüz yastığı 3x10	3	00030 kuruş
Basma yüzlü yün memlû köhne yüz yastığı 8x13	13	00104 kuruş
Basma yüzlü yün memlû koltuk yastığı 5x12	5	00060 kuruş
Köhne makat ihramı (örtüsü)	1	00020 kuruş

<sup>7</sup> İhram: 1.Bugün itibariyle bu kelimenin tek manası hac ve umre için giyilen dikişsiz, yensiz, yakasız hiçbir gösterişi olmayan beyaz renkli sade kıyafet. 2.Arapların büründüğü büyük yün çarşaf. 3.Yere veya minderin üzerine yayılan çarşaf ve yorgan gibi de kullanılabilen havlı veya havsız yün yaygı (Kâmus-i Türkî, Dersaadet 1317, s. 77). Prof. Dr. Kemalettin Kuzucu'nun ifadesine göre hâlen Erzurum'da kadınların giydikleri tek parça ve kendilerini tepeden tırnağa kapatan kıyafete de aynen Kâmus-i Türkî'deki tarife uygun olarak ihram veya eihram deniyormuş. Bu kelimenin Sivas'ı çok ilgilendiren yanı ise meşhur İhramcı-zâde ailesinin aile mesleği yaygı manasına gelen ihram ticareti ile meşgul bir mesleğin mensubu olmalarıdır. Yoksa hac ve umre kıyafeti olan ihramla bir alakası yoktur. Belgede geçen ihram kelimesi de zaten "makat ihramı ve sarı ihram" olarak kayıtlarda net olarak da yazılmış bulunmaktadır ki bu ifade bile tek başına ihramın bugün bilinen şekli ile bir ilgisinin olmadığını net olarak ifade etmektedir.

<sup>8</sup> Dimi: Verev, çapraz dokunmuş pamuk, yün, şayak, kumaş (Kâmus-i Türkî, s. 645).

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Kürt kârî makat ihramı	1	00020 kuruş
Merzifon kârî döşek çarşafı	1	00015 kuruş
Köhne kilim	1	00020 kuruş
Erzincan kârî nühas (bakır) şerbet bardağı	10	00050 kuruş
Nühas tatlı tabağı 3x5	5	00015 kuruş
Nühas şerbet tabağı	1	00020 kuruş
Çay semaveri 2x40	2	00080 kuruş
Sarı şamdan 2x25	2	00050 kuruş
Nühas çaydan	1	00010 kuruş
Döğme çaydan	1	00019 kuruş
Fiske şamdan (küçük şamdan) 2x5	2	00010 kuruş
El fiskesi	1	00010 kuruş
El maa havan (havan ile tokmağı)	1	00020 kuruş
Basma yüzlü yün memlû sağır yan yastığı 6x15	6	00090 kuruş
Sivas kârî yüzlü sağır yün memlû yan yastığı 7x15	7	00105 kuruş
İki göz tahta zahire ambarı	1	00040 kuruş
Basma yüzlü ot memlû yan yastığı 5x19	19	00095 kuruş
Sivasî basma yüzlü ot memlû yan yastığı 6x8	8	00048 kuruş
Kırmızı basmadan makat perdesi	1	00005 kuruş
Basma sofraya perdesi 2x10	2	00020 kuruş
Beyazlı bezden makat perdesi 2x5	2	00010 kuruş
Telis yüzlü ot memlû makat şiltesi 6x15	6	00090 kuruş
Yün memlû makat şiltesi 3x40	3	00120 kuruş
Asel (bal) memlû (dolu) kovan 2x20	2	00040 kuruş
Sarı küçük inek 1 re's (1 baş inek)	1	00130 kuruş
Boz düve 1 re's, maa dana (danalı)	1	00120 kuruş
Çalar saat	1	00120 kuruş
Hinta (buğday) 34 kile x 70 kuruş <sup>9</sup>	34	02380 kuruş

<sup>9</sup> Kile: Bir hububat ölçөгüdür. Bu ölçөг çok geniş Osmanlı coğrafyasında çok farklı olmakla beraber hepsinin İstanbul kilesine göre belirlenmiş belli bir standardı vardı. Sivas'ta kilenin karşılığı 14 ruplağıydı. Bu kelime "urupla" telaffuzuyla Türk Dil Kurumu'nun tdk.gov.tr sitesindeki Büyük Türkçe Sözlük'te "Bir tahıl ölçөгü" şeklinde yer almaktadır. Ruplağı kelimesi Büyük Türkçe Sözlük'te olduğu gibi Sivas halk ağzında da uruplâ şeklinde telaffuz edilirdi. Bir ruplağı veya ruplâ ise buğdayın Sivas tabiriyle tahılın cılız veya tok olma durumuna göre 14-16 kilo arasında değışirdi. Bugünkü ölçüyle bir kile 200-220 kilogram arası bir ağırlığa denk gelmektedir. Ruplağı buğdayın yanında arpa, yulaf, çavdar ve fiyde de kullanılırdı ama standardı daima buğdaya göre tespit edilirdi. Ruplağı ile ilgili olup da bizzat müşahedeye dayanan diğer bazı bazı bilgiler ise şöyledir: Eskiden köylerde kullanılan ve küçük yedi sekiz ruplağı alan kıl veya daha çok da ketenin (kendir veya kenevirin, çedenenin) sapından elde edilen iplerle dokunan çuval-lara seklem, otuz, otuz beş ruplağı alan çuval-lara tepme denirdi. Bundan başka tarlaların büyüklüğü de ruplağı ile ölçülürdü. On ruplağılık tarla, yirmi ruplağılık tarla gibi. Ruplağı silindirik şeklinde, eskiden kontra plaktan veya kalınca sactan yapılan bir âletti

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Müsta'mel abaniye	1	00050 kuruş
Sırmalı Bursa kârî seccâde	1	00130 kuruş
Mavi çukadan cübbe	1	00130 kuruş
Mavi çukadan şalvar	1	00030 kuruş
Müsta'mel beyazlı çitârî <sup>10</sup> entari 1 tane, pike hırka	1	00050 kuruş
Van-kârî beyaz lata <sup>11</sup>	1	00080 kuruş
Van-kârî müsta'mel aba (kalın yün kumaş)	1	00060 kuruş
Hurdevât-ı hane (ufak tefek ev eşyası) <sup>12</sup>	0	00005 kuruş
<b>Yekûn</b>		<b>07418 kuruş</b>

Vereseden Seyfeddîn Efendi üzerinde takarrür eden eşyanın miktarıdır:

Kırşehir-kârî köhne kebîr yan halısı	1	00075 kuruş
İlbeyli-kârî müsta'mel yan halısı 2x75	2	00150 kuruş
Kırşehir-kârî beyazlı cedîd (yeni) kilim seccâde 2x25	2	00050 kuruş
Kırşehir-kârî kırmızılı cedîd kilim	1	00500 kuruş
Afşar-kârî beyazlı cedîd kilim	1	00125 kuruş
Afşar-kârî siyahlı cedîd kebîr kilim	1	00125 kuruş
Afşar-kârî siyahlı cedîd yan kilimi	1	00070 kuruş
Afşar-kârî müsta'mel def'a beyazlı kilim	1	00100 kuruş
Afşar-kârî müsta'mel def'a beyazlı kilim	1	00070 kuruş
İlbeyli-kârî müsta'mel kilim 2x50	2	00100 kuruş
Afşar-kârî kırmızılı kilim	1	00120 kuruş
Cedîd (yeni) kıl un çuvalı 4x25	4	00100 kuruş
Çitârî yüzlü yün memlû döşek	1	00100 kuruş
Kırmızı basma yüzlü yün memlû döşek	1	00060 kuruş
Sivas-kârî basma yüzlü yün memlû döşek	1	00040 kuruş
Çubuklu basma yüzlü yün memlû sağır minder	2	00030 kuruş

ve bir gaz yağı tenekesine hemen hemen eşitti. Ruplağının standardı belediye tarafından tespit edildiğinden resmî bir ölçüdür. Ruplağının yarısına yarımâ veya yarılmağı, dörtte birine ise mucur denirdi. Bu ölçüler Sivas çevresinde 1990'lara kadar kullanıldı. 1990'lardan itibaren kilo esas alınmaya başlanınca ruplağı da ister istemez tarihe karıştı. İstanbul'da bir özel müzede ruplağının saçtan mamul bire bir aynısı olan bir kabın "su ölçeği" olarak adlandırıldığını görüp durumu ilgililere izah etmiştim.

<sup>10</sup> Çatârî, çitârî: Bir iplikle üç pamuktan dokunan kırmızı çubuklu yerli kumaş (Kâmûs-i Türkî, s.506.

<sup>11</sup> Lata: Başlıklı manto. Yakası ve kolları uzun setre biçiminde ulema cübbesi (Kâmûs-i Türkî, s. 1233.)

<sup>12</sup> Bu bölümde kayıtlı iki adet Mushaf-ı Şerîf kitaplar kısmına nakledildi.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)



Basma ve dimi yüzlü çaput minder 2x8	2	00016 kuruş
Basma yüzlü yün memlû cedîd yorgan 4x50	4	00200 kuruş
Basma yüzlü müsta'mel pembe yorgan	1	00030 kuruş
Hindî yüzlü pembe yorgan	1	00040 kuruş
Basma yüzlü yün memlû yüz yastığı 5x10	5	00050 kuruş
Basma yüzlü pembe memlû yüz yastığı 2x10	2	00010 kuruş
Kürt-kârî makat ihramı	1	00030 kuruş
Sarı ihram	1	00030 kuruş
Merzifon kârî döşek çarşafı	1	00015 kuruş
Erzincan kârî nühas (bakır) şerbet bardağı 5x10	10	00050 kuruş
Nühas ((bakır) tatlı tabağı 3x5	3	00015 kuruş
Nühas şerbet tabağı	1	00020 kuruş
Nühas çorba tabağı	1	00020 kuruş
Nühas çaydan	1	00010 kuruş
Sağır el fiske <sup>13</sup>	1	00002 kuruş
Dimi yüzlü yün memlû yan yastığı 13x20	13	00260 kuruş
Gürün-kârî kırmızı şal yüzlü üst yastık 14x10	14	00140 kuruş
Gürün-kârî kırmızı şal yüzlü makat perdesi 2x25	2	00050 kuruş
Basma yüzlü ot memlû (dolü) yan yastığı 6x13	13	00078 kuruş
Basma makat perdesi 2x10	2	00020 kuruş
Beyaz bezden makat perdesi 2x5	2	00010 kuruş
Beyaz bezden pencere perdesi 2x12	12	00024 kuruş
Telis yüzlü ot memlû makat şiltesi 4x15	4	00060 kuruş
Telis yüzlü ot memlû sağır makat şiltesi 3x10	3	00030 kuruş
İlbeyli kârî tüylü perde	1	00015 kuruş
Cedîd halı yüzlü ot memlû yastık 2x15	2	00030 kuruş
Yün memlû makat şiltesi 2x40	2	00080 kuruş
Sarı büyük inek re's (baş)	1	00230 kuruş
Kara inek re's 1, dana re's 1	2	00150 kuruş
Kızıl düve 1 re's, dana 1 re's	2	00100 kuruş
Halı döşek, seccâde	1	00040 kuruş
Meydanî <sup>14</sup> çitârî top 3x60	3	00180 kuruş
Gürün-kârî kırmızı cedîd (yeni) hırka	1	00100 kuruş
<b>Yekûn</b>		<b>03950 kuruş</b>

Vereseden Zâhîde Hatun üzerinde takarrür eden eşya:

Afşar-kârî müsta'mel def'a beyazlı kilim	1	00090 kuruş
İlbeyli-kârî köhne kilim	1	00030 kuruş
Hindî yüzlü pembe memlû yorgan	1	00040 kuruş

<sup>13</sup> Fiske: Küçük el şamdani (Kâmus-i... s. 996).

<sup>14</sup> Meydanî: Beyaz ve renkli, yol yol ipek çözgümlü dokunmuş kumaş (tdk.gov.tr).

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Halep-kârî sevaî (ipek kumaş ) top	1	00100 kuruş
Halep-kârî çitârî top	1	00075 kuruş
Altıparmak çitârî top 4x40	4	00160 kuruş
Kutnu top	1	00040 kuruş
Bursa-kârî cedîd seccâde	1	00070 kuruş
Yeşil sandık	1	00030 kuruş
Bursa-kârî müsta'mel seccâde	1	00040 kuruş
<b>Yekûn</b>		<b>00675 kuruş</b>

Vereseden küçük Abdurrahman'a ait olup ağabeyi Seyfeddîn Efendi üzerinde kalan eşya:

Alaca satraç yüzü yün memlû döşek	1	00060 kuruş
Basma yüzü yün memlû müsta'mel yorgan	1	00040 kuruş
Basma yüzü yün memlû yüz yastığı	1	00010 kuruş
<b>Yekûn</b>		<b>00110 kuruş</b>

Vereseden küçük Ali Sırrı Efendi'ye ait olup ağabeyi Seyfeddîn Efendi üzerinde kalan eşya:

Basma yüzü yün memlû müsta'mel yorgan	1	00040 kuruş
Basma yüzü yün memlû yüz yastığı	1	00010 kuruş
Alaca satraç yüzü yün memlû döşek	1	00060 kuruş
<b>Yekûn</b>		<b>00110 kuruş</b>
<b>[Genel] yekûn</b>		<b>12.763 kuruş</b>

Mûr Ali Baba'nın toplam 12.763 kuruş terekesinden öncelikle mehr-i müeccel olarak Müntehâ ve Zâhide hanımlara 400'er kuruş verilmiştir. Dellâliye 248 kuruş, kaydiye 18 kuruş, kâğıt parası 5 kuruş, resm-i kısmet (veraset intikal vergisi) 292 kuruş olmak üzere 1364 kuruş genel yekûndan düşülmüştür. Geri kalan net miras 11.400 kuruş ise vârislere şöyle taksim olunmuştur.

Müntehâ Hanım'a	0712,20
Zâhide Hanım'a	0712,20
Abdülkadir Gulâmî Efendi'ye	1995,00
Seyfeddîn Efendi'ye (1995+665)	2660,00
Abdurrahman Efendi'ye(1995+665)	2660,00
Aynen verilen eşya (-)	0110,00
Net miras payı	2550,00
Ali Sırrı Efendi'ye (1995+665)	2650,00

Aynen verilen eşya (-)	0110,00
Net miras payı	2550,00

...Müntehâ Hatun'un<sup>15</sup> bâlâda murakkam hissesi olan 712,5 kuruş ile mehr-i müecceli olan 400 kuruş ki cem'an 1112,5 kuruş tamamen, mezbûre Zâhîde Hatun'un dahi maa mehr-i müeccel ol miktar kuruş derûn-i defterde muharrer olduğu vechile iştirâ etmiş olduğu eşya bahası bulunan 675 kuruş bi't-tenzil küsur hissesi olan 447,5 kuruş ve... Seyfeddîn Efendi'nin kendi hissesi olan 2660 kuruş ile vasîleri olduğu sağîran mezbûran Abdurrahman ve Ali Sırrı efendilerin hisseleri bulunan... 2550'şer kuruştan cem'an 5100 kuruş ki min haysü'l-mecmû' 7760 kuruştan keza derûn-i defterde murakkam almış olduğu eşya bahası olan 3950 kuruş bi't-tenzil küsur 3810 kuruş her birine... Abdülkâdir Efendi'den ba'de'l-havâle sağîran mezbûranın hisseleri olan meblağ-ı mezkûrlar... Seyfeddîn Efendi'ye bâ-sıhhat-i şer'iyye edâne olunduğu şerh verildi.

... Şeyh Mûr Aliyyü'l-Âlî Efendi'nin hayatta sâkin olduğu İmâret Mahallesi'nde vâkı' Kâdiriye Dergâhı'nda post-nişin (şeyh) bulunan zat marifetiyle isti'mâl olunmak üzere vakıf olup ve vakfiyeti vereseden Abdülkâdir ve Sayfeddîn tarafından ikrâr ve tasdik olunan kitap ve risale ve eşya ve evâni-i nühasiyelerin defteridir ki ber-vech-i âtî zikr olunur:

Aşağıda gelecek listede sadece kitap adları kayıtlı olup yazarları belirtilmemiştir. Ve üstelik kitapların birçoğunun künyeleri de tam yazılmamıştır. Bu bakımdan isim benzerliği olan kitapları teşhis de mümkün olamamıştır. Bununla birlikte, meraklılarına kolaylık sağlamak maksadıyla, eserlerin tespit edilebilen yazarları köşeli yay içinde gösterilmiştir.

Yazarı	Kitabın İsmi	Cild
Ankaravî	Şerh-i Mesnevî	3
[Gazâlî]	İhyâ'u'l-Ulûm[uddîn]	4
[Mevlana]	Yazma Mesnevi-i Şerîf	1
[Muhammed b. Hamza]	Tefsîr-i Tıbyân,	2
[Ebü'l-Abbas Kastalânî]	Tefsîr-i Mevahibü'l-Ledünniyye	1
[Şeyhülislam Ali Efendi]	Fetevâ-yı Ali Efendi	1
[Fahrüddîn Ali el-Kâşifi]	Reşehât	1

<sup>15</sup> Bu kelime Sivas ağzında Mintâ şeklinde kullanılır.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Konevî	<i>Şerh-i Dîvân-ı Hâfız</i>	2
[İsmail Ankaravî]	<i>Şerh-i Ehâdis</i>	1
(?)	<i>Yazma Mushaf-ı Şerîf</i>	2
(?)	<i>İşlemeli yazma Kelâm-ı Kadîm 400 kr</i>	1
(?)	<i>Yazma Kelâm-ı Kadîm 100 kr</i>	1
(?)	<i>Yazma Delâilü'l-Hayrât</i>	1
Aliyyü'l-Kârî	<i>Şerh-i Şifâ-i Şerîf</i>	1
[Molla Hüsrev]	<i>[Gurer ve'd] Dürer</i>	2
(?)	<i>Tecüme-i Dürr-i Şiyem</i>	1
[Ebü'l-Hasen Nurbahş]	<i>Behcetü'l-Esrâr</i>	1
[Ebü'l-Hasen Nurbahş]	<i>Behcetü'l-Esrâr</i>	1
(?)	<i>Azîz-i Neseî</i>	1
[Abdülvehhab]	<i>Şerh-i Kelimât-ı (?)</i>	1
[Fuzulî]	<i>Hadîkatü's-Süedâ</i>	1
[Kemaleddîn Abdürrezzak]	<i>Mustalahât-ı Sûfiyye</i>	1
[Abdülkâdir Geylanî]	<i>Fethu'r-Rabbânî</i>	1
[Abdülkâdir Geylanî]	<i>Fütûhu'l-Gayb</i>	1
[Hasan b. Hüseyin el-Kâsimî]	<i>Mecmeu'l-Enhâr</i>	1
[Ferideddîn A. Sipehsâlar]	<i>Menâkıb-ı Mevlana</i>	1
[Molla Camî]	<i>Nefehâtü'l-Üns</i>	1
[Salih Efendi]	<i>Ferâiz Cerîdesi</i>	1
[Bahaüddîn el-Âmilî]	<i>Nân ü Helva ve Şâh u Gedâ</i>	1
(?)	<i>Matlûb-u Şerh-i Maksûd</i>	1
[Hâfız-ı Şîrâzî]	<i>Dîvân-ı Hâfız</i>	1
[Şâir Yusuf Nâbî]	<i>Tuhfetü'l-Haremeyn</i>	1
(?)	<i>Levâiyh-i (...) sürur</i>	1
[Ferideddîn-i Attâr]	<i>Mantiku't-Tayr</i>	1
[M. Hüseyin et-Tebrizî]	<i>Bürhân-ı Kâtî'</i>	1
[Mevlevî Nesîb Dede]	<i>Rişte-i Cevâhir</i>	1
[Molla Câmî]	<i>Bahâristan maa Gülistân</i>	1
[Ferideddîn-i Attâr]	<i>Penâ-i Attâr</i>	1
[İsmail Rüsûhî-i Ankaravî]	<i>Minhâcu'l-Fukarâ</i>	1
[Mor Ali Baba]	<i>Tenbîhu's-Sâlikîn</i>	1
[Hz Ali K.V.]	<i>Şerh-i Dîvân-ı Ali</i>	1
(?)	<i>Selîm Dîvânı</i>	1
Mevlana Celâleddîn	<i>Def'a Mesnevi-i Şerîf</i>	1
[Mahmud eş-Şebüsterî]	<i>Gülşen-i Râz</i>	1
[Müstakim-zâde S. Sadüddîn]	<i>Şerh-i Evrâd-ı Kâdirî</i>	1
[Kâtib Çelebi]	<i>Düstûru'l-Amel</i>	1
(?)	<i>Şemsü'l-Muhakkikîn</i>	1
[Ebü'l-Hasen el-Cürçânî]	<i>Şerh-i Ferâiz</i>	1
[Şâir Ziya Paşa]	<i>Endülüüs Tarihi</i>	2
[Erzincanlı Terzi Baba]	<i>Miftâhu'l-Kenz</i>	1

Sivas'ta Bir Kâdirî Şeyhi Mor Ali Baba | 161

(?)	<i>Tecvidü'l Kur'ân</i>	1
[Salâhî-i Uşşakî]	<i>Mecmûa-i Azîme fi Esrârî't-Tarîk</i>	1
[Bursalı İsmail Hakkı]	<i>Tuhfe-i Vesîme, Kimya-yı Saadet</i>	1
[Taşlıcalı Yahya]	<i>Yusuf u Züleyha</i>	1
[Hâlid-i Bağdâdî]	<i>Dîvân-ı Şeyh Hâlid</i>	1
(?)	<i>Dîvân-ı (...)</i>	1
(?)	<i>Dürretü'l-Kâdirî</i>	1
(?)	<i>Tarih-i Fârisî</i>	1
(?)	<i>Mirkâtü'l-Ledünni fi Menâkıb-ı Abdülkâdir Geylânî</i>	1

Dergâha Bağışlanan Muhtelif Eşya:

Eşyanın cinsi	Adet
Ot memlû Gürün kârî kırmızı yün şal yastık	14
Ot memlû telis yüzlü makat şiltesi	2
Basmadan makat perdesi	2
Beyaz bezden def'a makat perdesi	2
Beyaz bezden yastık perdesi	1
Kırmızı basmadan pencere perdesi	4
İlbeyli kârî siyah çubuklu cedîd (yeni) kilim	1
Köhne kırmızı yüzlü ot memlû yastık	12
Dimi yüzlü ot memlû yastık	6
Şehirkişla (Şarkışla) kârî sandıklı köhne kebîr kilim	1
Ot memlû telis yüzlü makat perdesi	1
Kebîr (büyük) çalar saat	1
Basma yüzlü ot memlû yastık	4
Basma yüzlü makat perdesi	1
Beyaz makat perdesi	1
Kırmızı müsta'mel kilim	1
Şehirkişla kârî müsta'mel kilim	6
İlbeyli kârî müsta'mel kilim	11
Müsta'mel halı seccâde	3
Kilim seccâde	3
Gedik kârî kırmızılı cedîd kilim	6
Kebîr âvize	1
Sagîr âvize	1
Def'a sagîr âvize	7
Sagîr şamdan	2
Muallak (asılmış) levha	13
Dimi yüzlü ot memlû yastık	13
Dimiden makat perdesi	2
Beyaz makat perdesi	2

Beyaz yastık perdesi	1
Pencere perdesi	3
Köhne kilim yanı	1
Telis yüzlü ot memlû makat	2
Ot memlû Gürün kârî yüzlü yastık	16
Yün memlû makat şiltesi	2
Basma yüzlü yün memlû koltuk yastığı	2
Gedikçubuk kârî sandıklı müsta'mel kilim	1
Ot memlû telis yüzlü makat şiltesi	2
Basmadan makat perdesi	2
Beyazlı makat perdesi	2
Beyaz pencere perdesi	5
Ot memlû telis makat şiltesi	2
Ot memlû cicim yüzlü yastık	6
Köhne makat yanı seccâde	2
Müsta'mel ve köhne beyazlı ve kırmızılı kilim	10
Ot memlû telis makat şiltesi	1
Ot cicim yüzlü yastık	2
Köhne kilim parçası	2
Nühas (bakır) mangal	1
Nühas leğen ibrik	1
Kebîr su güğümü	1
Cezve	2
Sagîr (küçük) kahve güğümü	1
Sagîr kapalı sahan	7
Kapak, tabak	3
Sagîr Suriye tas maa kapak	3
Kapaksız sahan	7
Sagîr ve kebîr mıklama (?) tepsisi	2
Kadayıf tepsisi	2
Sagîr ve kebîr leğençe	3
Hoşab taşı	5
Kuzu lengeri	1
Kebîr kapaksız sahan	2
Kefgir	1
Kapaklı tencere	7
Sagîr tava	3
Kebîr tava	1
Kepçe	1
Kebîr aşırma kazganı (kazanı)	2
Sagîr kazgan	5
Çamaşır kazganı	1
Kebîr çamaşır leğeni	2
Kebîr sini	1

Sagır sini	3
El leğeni maa ibrik	3
Kebîr abdest leğeni	1
Lenger	1
Sagır kuplu kazgan	1

İşbu kitap, risale, bakır kapların tamamı dergâhta kullanılmak üzere post-nişin bulunan vereseden Abdülkadir Gulâmî Efendi'ye teslim edilmiştir.<sup>16</sup>

Mor Ali Baba'nın bilinmeyen yönlerinden birisi de dîvân tarzında şiirler yazmış olmasıdır. Aşağıdaki beyitler ona aittir:

Anberin râyihası turra-i cânan getirir,  
 Lutf eder bâd-ı sabâ derdime derman getirir.  
 Ben derim nûkhet-i zülfün getir ey bâd-ı sabâ  
 O gider başıma sevdâ-yı perişan getirir.  
 Ben derim kast ile git nâme-i dildârı getir,  
 O gider sür'at ile katlime ferman getirir.  
 Sabr kıl Âliyâ zillet için izzet var,  
 Gökyüzü ebr-i kaçan bağlasa bâran getirir.<sup>17</sup>

##### 5. ALİ BABA'NIN ŞÂİR ZİYA PAŞA İLE DOSTLUĞU

Mor Ali Baba'nın meşhur Şair Ziya Paşa ile yakın dostluğu vardır. Bu dostluğun en bariz delili ise Ziya Paşa'nın *Külliyat-ı Ziya Paşa* adlı eseridir. Bu eserde Ziya Paşa'nın Mor Ali Baba'ya ithafen yazılmış uzunca iki şiiri bulunmaktadır. Şiirin başında Mor Ali Baba Nur Ali Baba şeklinde kayıtlıdır. O tarihte Ziya Paşa Amasya mutasarrıfıdır ve ciddi bir hastalığa müptelidir. Mor Ali Baba'nın Ziya Paşa'ya böyle zor bir zamanında yazdığı bir mektup ve şifa temennisinden çok memnun kalan ve şifa da bulan Ziya Paşa'nın cevabı şöyledir:

“Nâzım, Amasya Mutasarrıfı iken nasur ile ber-güşte-i hâl olmağla Sivas'ta Post-nişin-irşâd olan Nur Ali Baba tarafından vârid olan nâme

<sup>16</sup> SŞS 54/143-147.

<sup>17</sup> Alim Yılmaz, *Sivashlı Şâirler Antolojisi*, Sivashlılar Eğitim, Kültür ve Yardımlaşma Vakfı Yay., İstanbul 2003.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

takriri ile illet-i mezkûre kesb-i hıffet ve zeval etmekle yazılan cevap nâmedir.

**Nâme**

Ey benim nûr-u çeşm-i iftihârım,  
Meded-kârım, enîsim, gamm-güsârım.

Sürur-i hâtırım şevk-i derûnum,  
Ferah-bahş-ı dil-i zâr u zebûnum.

Sipîhr-i feyz ü aşkın âfitabı,  
Kemâlât-ı İlâhî'nin kitabı.

Fürûğ-u zata mazhardır cemâlin,  
Kemâlât-ı Hudâ'dandır kemâlin.

Utandırırsan n'ola hüsnünle mâhı,  
İyan vechinde envâr-ı İlâhi.

Harim-i Bârigah-ı kurb-ü Hak'sın,  
Sana merd-i Hüda dense ehaksın.

Değil merd-i Hudâ belki hüdâsın,  
Ki esrar-ı Hudâ'ya âşinasın.

Bilirsin ey tabîb-i mihrîbânım,  
Neler çekti bu cism-i nâ-tüvânım.

Azizim, hem nişînim oldu zillet,  
Civanlıkta beni pîr etti illet.



Maraz-ı sıhhaten etti şöyle teb'îd  
Etıbbâdan, devâdan kestım ümîd.

Değildim muktedir bir iltifata,  
Bakardım dûr-bîn ile hayata.

Vücudum za'f ile döndü hlâlâ  
İşim kaldı Cenâb-ı Lâ-Yezâl'e.

Figân ü zâr idi her rûz-i gârım,  
Bu hal üzre geçerdı rüzgârım.

Înayet-nâmeniz vâsıl oldu,  
Gönülde bin meserret hâsıl oldu.

Dahi açmazdan evvel ol kitabı,  
Bu resme eyledim âna hitâbı.

Dedim ey nüsha-i tahkîk ü irfan,  
Nüvid-i yâr ve ta'vîz-i dil ü cân.

Sen ol cânanın ettin destini bûs,  
Hemân ben kaldım ancak zâr u me'yûs.

Haset ey nâme-i ferhunde tâlî'  
Sana oldu nigâh-ı yâr vaki.

Deyip bu nazmı hem gözyaşı saçtım,  
Biraz fikrettim, âhır mührün açtım.

Ne gördüm? Bir kitab-ı pür maani,  
Lisânü'l-gaybdır her bir beyânı.

Sufûf-u vâridat olmuş sutûru,  
Mezâyası eder vâlih şuurı.

Celî her nüktesinde bin hakâyık,  
İyan her cümlesinde bin dekâyık.

Zebânı, âlem-i irfan zebânı,  
Beyânı, feyz-i Rabbânî beyânı.

Yazılmış bir nice bahs-i hakikat  
Ki, her harfi değer bin kere dikkat.

Bakıp ol nüshaya tekrar tekrar,  
Teselli buldu her lahza dil-i zâr.

Nigâh ettikçe ben nakş-ı kitaba,  
Medâr-ı hıffet oldu ızdırâba.

Vücut-i nâ-tüvâna geldi kudret,  
Göründü veche-i âsar-ı sıhhat.

Tegayyür geldi sıhhatle mizaca,  
Medâr kalmadı tıbbâ, ilaca.

Sürûr u behcetim gelmez beyâna,  
Yeniden gelmişim güyâ cihâna.

Bunun şüküründe aczim gerçi zâhir,  
İşim ancak hulûs üzre duâdır.

Vücudun görmeye hâcet ilaca,  
Tabîb ol ehl-i derd ü ihtiyaca.

Safâ üzre geçe ömr-ü zamanın,  
Bula feyz-i müebbed hânedanın.

25.C.1281 (27.101864)

**Yine Şeyh-i müşârunileyhe Amasya'dan yazılmış olan diğer cevapnâmedir:**

Ey Nûru'n-Alâ ve Nûru'n Âlî,  
Mecmûa-i cümle-i meâlî.

Hallâl-i dekâyık-ı hakâyık,  
Keşşaf-ı hakâyık-ı dakâyık.

Meş'al-keş-i şâhrah-ı tahkîk,  
Pâdaş-ı tarik-i Hızır-ı Tevfîk.

Dânâ-yı bevâtın u zevâhir,  
Deryâ-yı muhit-i âlim-i sır.

Mirât-ı cihan-nümâ-yı irfan,  
Hurşid-i sipihr-i feyz ü ihsan.

Seccâde-nişin-i feyz ü irşâd,  
Ferdü'l ferd-i güruh-i efrâd.

Ey mürşid-i kâmil-i İlahî!  
Yok, fazl u kemâline tenâhî.

Derd-i dile nüsha-i şifâsın  
Âlemde bir âyet-i Hudâ'sın.

Bir nâme-i dil-nüvazın aldım  
İhbar-ı hayat-sâzın aldım.

Mefhumu vefâ meâl-i ihsân,  
Mazmûn-i kerem, müfâd-ı irfân.

Her harfi müzeyyel-i çirk-i âlam,  
Her lafzı delil-i şevk u âram.

Ol şevk ile dil cihana sığmaz,  
Dilşâdlığım beyana sığmaz.

Keyfiyet ma'ni-i müşâhed  
Verdi dil-i zara zevk-i bî-had.

Hakkâ ki gariptir bu rüya,  
Encamını ede hayr Mevla

Râi, mer'î, mürâî birdir,  
Rü'yet amma acib sırdır.

Bu bahiste gerçi kavi çoktur,  
Tahkîkine ihtimal yoktur.

Tevhid'de çünkü gayet olmaz,  
Bir dairede nihayet olmaz.

Men' eyleyecekti gördüm eşgâl  
Yazdım bu bir iki satırı derhal.

Ey hasreti bağrımı eden hûn  
Taksirimi eyle affa makrun.

Kıl münkeri feyzin ile iskât,  
Ol mazhar-ı cümle-i kemâlat.

01.Za.1281 (28.03.1865)<sup>18</sup>

## SONUÇ

Sivas tarihinde yer alan mühim şahsiyetlerden Mor Ali Baba hakkında bu zamana kadar bulunabilen arşiv belgeleri bunlardan ibarettir. Ümit ederim ileride daha başka bilgi ve belgeler de bulunur ve onları yayımlamak da kısmet olur. Bu ülkede tarih boyunca geliştirilen çok zengin kültür ve medeniyet ne yazık ki hakkıyla yazıya geçirilmemiştir. Çok sayıda her türden âlim ve sanatkârın hayatları bizde çoğu zaman meçhuldür. Hayatı en çok bilinen bir âlim ve sanatkârın hayatı üç beş cümle, en fazla üç beş sayfa tutar. Şu anda hayatı hakkında bir şeyler yazılan Mor Ali Baba da bunlardan biridir. Sivas Şer'iyye Sicilleri olmasaydı Mor Ali Baba'yı ne kadar tanıyabilecektik? Onun Sivas halkı üzerindeki tesirlerini net olarak ne yazık ki pek bilemiyoruz. Ancak ona yetişen Hattat Abdi Kalfa'nın onu tarif ederken kullandığı; "Ben daha öyle heybetli adam görmedim. İnsan manevî varlığından ürperir, valiler dahi huzurunda hürmetle eğilirdi"<sup>19</sup> cümlesi onun yaşadığı dönemdeki sosyal te'sirini çok iyi ifade etmektedir. Onun huzurunda hürmetle eğilen Halil Rifat Paşa ve Ziya Paşa gibi o devrin büyük devlet adamlarıyla yakınlığı,

<sup>18</sup> *Külliyât-ı Ziya Paşa*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1342-1924, s. 246-251.

<sup>19</sup> İbrahim Aslanoğlu, age c. I, s. 66.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

onlara olan te'siri az da olsa biliniyor. Fakat daha fazlası bilinmiyor ve bilemiyoruz.

Valilere bu kadar te'sir eden bir kişinin halka karşı daha müessir olacağını tahmin etmek mümkündür.

#### KAYNAKLAR

- Erdiç, Doğani "Mor Ali Baba", *Revak* 97, Sivas 1996.
- Aslanoğlu, İbrahimi "Sivas Meşhurları I, II", Sivas 2006.
- Sivas Şer'iyye Sicilleri, c. 37 / 231.
- Sivas Şer'iyye Sicilleri, c. 54 / 90, 91.
- Sivas Şer'iyye Sicilleri, c. 54 / 120.
- Sivas Şer'iyye Sicilleri, c. 54 / 120.
- Sivas Şer'iyye Sicilleri, c. 54 / 143-147.
- Sivas Gazetesi, sayı 1214, 04.C. 1329.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, Dersaadet 1317.
- Yılmaz, Âlim, *Sivaslı Şâirler Antolojisi*, Sivaslılar Eğitim, Kültür ve Yardımlaşma Vakfı Yayını, İstanbul 2003.
- Ziya Paşa, *Külliyât-ı Ziya Paşa*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1342-1924.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),

XIX, 2 (15 Aralık 2015), ss. 171 - 205

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),

XIX, 2 (December 15, 2015), pp. 171 - 205

Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.44367>

Geliş Tarihi / Received Date: 14.08.2015

Kabul Tarihi / Accepted Date: 08.11.2015

## İZLAK BİR ARTİKÜLASYON KONUSU MUDUR?

Nazife Nihal İNCE \*

**Öz:** Bu çalışmada Arap dili fonetiğini bir şekilde konu edinen disiplinlerde yer alan *izlak* kavramını inceledik. *İzlak* kavramı ilgili disiplinlerin büyük çoğunluğunda harflerin sıfatları bahsinde ses üretimi sırasında ses organlarının aldığı çeşitli keyfiyetlerden birini ifade etmek üzere kullanılmıştır ve literatüre bu anlamıyla geçmiştir. Ne var ki *izlak*'ın, ilk dil kaynakları ile müteakip dönemlerin bazı kaynaklarında, konuşma sesi nitelikleri arasında yer almadığı görülmüştür. Diğer taraftan *izlak* terimini kullanan ilk çalışmaların açıklamaları ile bilhassa yakın dönem tecvit çalışmalarındaki açıklamaların birbirinden farklı olduğu ve sonuncusunun hızla kabul gördüğü müşahade edilmiştir. Bütün tanımlarında kök anlamıyla irtibatlandırılan bu niteliğin izini sürmek üzere müracaat ettiğimiz klasik sözlükler, Arap dilini konu dinen muhtelif çalışmalar, tecvit çalışmaları ve konuya ışık tutacak diğer çalışmalar; *izlak*'ın ses etkileşimlerine etkisi olan bir hususiyet olmakla birlikte özünde bir artikülasyon konusu olmadığını göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İzlak, İsmat, Sıfat, Artikülasyon, Tecvit.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (nnihalince@gmail.com).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca **intihal tespitinde** kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

### Is Izlak a Subject of Articulation

**Abstract:** In this essay I have studied the structure of *izlak* which took place in disciplines that interested in Arabic phonetics in some way. The structure of *izlak*, in many field related to phonetics, has been used to express one of the conditions made by the organs during the process of producing speak sounds. But this structure didn't mentioned in the earliest sources and in some of the latests. On the other hand we have noticed that the explanations of *izlak* term in the earliest works and the latest works of tacwid were different, and also that the new explanation was getting widely accepted. To follow this structure, which it's all definitions were connected with its root meaning, we reviewed classical dictionaries, works concerned with Arabic language, tacwid works and other sources. The study has pointed out that although *izlak* is an affecting characteristic which influences the sound interactions, it is basically not an articulation subject.

**Keywords:** Izlak, Ismat, Sifat, Articulation, Tacwid.

### GİRİŞ

Arap dili konulu bize ulaşan en eski eserin el-Halil b. Ahmed'in *Kitabu'l-Ayn*'ı olduğu dikkate alındığında Arap dili fonetiğinin oluşum tarihinin Arap dili temelli disiplinlerin oluşum tarihiyle eş zamanlı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira bu eser gerek içeriği gerek metodu bakımından fonetik bir düşünce üzerine bina edilmiştir. Bunun yanı sıra ilk dilbilgisi eserlerinden itibaren kelimelerin yapısında meydana gelen ses etkileşimlerini inceleyen bir bölüm açılmış ve bu bölümde ses etkileşimlerini açıklamaya bir zemin oluşturmak üzere Arap dili seslerinin üretimi ve ses nitelikleri de ele alınmıştır. Hicri dördüncü asırdan itibaren dilbilgisi eserlerinin dışında da incelenen bu konuların temel meseleleri ve kullanılan kavramları, dilbilgisi eserlerinden aktarılmıştır. Günümüze kadar devam eden benzer çalışmalarda dikkat çeken en önemli husus ise, konuların genişlemesine rağmen ilk çalışmalardan itibaren çerçevesi çizilen ana meselelerin değişmemiş olmasıdır. Bununla birlikte Arap fonetiğinin temel meselelerine yapılan bazı ilavelerden söz etmek mümkündür. Günümüz tecvit eğitim ve öğretiminde harflerin sıfatları bahsinde yer alan *izlak* ve onunla bağlantılı olan *ismat* sıfatları bu ilavelerden biridir.

Önce dil çalışmalarında sonra diğer çalışmalarda seslerin artikülasyonu, boğumlanma yerlerini ifade eden mahreçler ve boğumlanma keyfiyetini ifade eden sıfatlar olmak üzere iki kategoride incelenmiştir.



Bilhassa ses üretimi sırasında ses organlarının aldığı hali ifade eden sıfatlara isimler verilmiştir. Bu keyfiyetler kimi zaman birden fazla sesin ortak sıfatı kimi zaman tek bir harfin sıfatı durumundadır. İlgili çalışmalarda yer verilen harflerin mahreçleri ve sıfatları, kelimelerin bünyesinde ve kelimeler arası meydana gelen ses etkileşimlerini makul bir zemine oturtma çabasıdır. Vücudumuzun küçük bir bölgesinde üretilen her bir sesin saniyelik aralarla kendisinden önce ve sonra telaffuz edilecek diğer sesleri etkilemesi çok tabiidir. Buna göre seslerin artikülasyon biçimlerinin yakınlığı ile seslerin birbirini etkileme kuvveti doğru orantılı olacaktır.

Çalışmamızın başlığında kullandığımız *izlak* kelimesi birden fazla sesin ortak niteliğini ifade etmek üzere üretilmiş terimlerdenidir. Belirli harflerin boğumlanma yerini ifade eden ve *z-l-k* kökünden türetilmiş benzer kelimelerle ifade edilen ikinci bir terim daha vardır. Mahreçler bahsine ait ikinci terim çalışmamızın kapsamı dışındadır. Sıfatlar ve mahreçler arasındaki bağ sebebiyle zaman zaman bu terime atıf yapılsa da elinizdeki çalışmanın sıfatlar bahsinde yer alan *izlak* terimi eksenli olduğu unutulmamalıdır.

*İzlak* niteliğinin seslerin sıfatları bahsine dâhil edildiği ilk çalışmalardan bu yana *izlak* teriminin tanımı genellikle sözcük anlamına atıf yapılarak sunulmuştur. Diğer bir deyişle konuyu ele alan müellifler bu terimin sadece tanımını yaparak örnekler vermek yerine anlatılmak istenen nitelik için *izlak* kelimesinin tercih edilmiş sebebini açıklama ihtiyacı duymuşlardır. Hâlbuki Sîbeveyh (180) ve el-Mubberred'den (210) itibaren harflerin nitelikleri tanımlanırken sözcük anlamlarıyla bağ kurulmadığı görülür. İlk eserlerin sıfatlar bahsindeki kavramları ve tanımlarını değiştirmeden kullanmayı sürdüren sonraki nesillerin de sadece *izlak* niteliğinin tanımında böyle bir usul takip ettikleri anlaşılıyor. Bu noktada dikkati çeken hususlardan biri de ilk müelliflerin eserlerinde konuların tertibi ve işleniş metotları hayli karmaşık bir üsluba sahip olmasına karşın aynı eserlerin İdğâm bölümünde içeriğin şaşılacak biçimde düzenli oluşu ve kavramların sistematik bir biçimde işlenerek titizce sıralanmış olmasıdır. Bunun nedeni, öyle zannediyoruz ki, artikülasyon konusu ile diğer dilbilgisi konuları arasındaki yapısal farklılıklardır. Zira fizyolojik ve akustik bir yönü olan konuşma sesleri konusu, Arap dili çalışmaları arasında pozitif bilimlere en yakın olan alandır. Böyle olunca konuya vakıf olunduktan

sonra sınırlarını çizmek ve meselelerini belirlemek daha kolay olmaktadır. Ne var ki standardize edilmesi kolay olan bu konular çok fazla terime ihtiyaç duymaktadır. Zira konuşma seslerinin üretimi meselesi pratikte Arap dilinin doğal kullanıcıları tarafından müşâfehe yoluyla çözülebilen bir meseledir. Günlük kullanımda üzerinde durulmayan ses değişim olaylarının bir disipline dönüştürülmesi ancak çok sayıda kavram ve dolayısıyla bu kavramları ifade eden terimler yardımıyla mümkün olabilecektir. Bu noktada terimlerin sözlük anlamlarına gönderme yapılmasını doğal karşılamak gerekmektedir.

Çalışmamızın ikinci kısmında da görüleceği üzere konuyla ilgili eserlerde *z-l-k* kökünün sözcük anlamlarından biri ön plana çıkarılmış ve *izlak* kavramı da bu anlam çerçevesinde yorumlanmıştır. Ancak kelimenin sözcük anlamı ile *izlak* kavramı arasında kurulan irtibatın yetersizliği sebebiyle olsa gerek zaman zaman ilave açıklamalar yapılmıştır. Hicri on üçüncü yüzyıldan sonra kaleme alınan tecvit eserlerinde ise geleneksel tanımdan farklı yeni tanımlar yapmayı deneyenlerin olduğu dikkati çekmektedir. Yeni tanım geliştirmeyi deneyenlerin de *izlak* kelimesinin sözcük anlamına atıf yapma yolunu tercih ettikleri, fakat bu sefer bir başka anlamın ön plana çıkarıldığı görülmektedir.

Bir başka konu ise *izlak* niteliğinin karşıtı veya negatifi konumundaki niteliğe ad olan *ismat* kelimesi ile *izlak* kelimesi arasındaki bağıdır. Birbirinin zıddı olan şiddet-rihvet, istila-istifal vb. nitelik gruplarını ifade eden bu kelimeler delalet ettikleri sözcük anlamları itibariyle de birbirinin zıddı iken *z-l-k* ile *s-m-t* kökleri arasında, en azından atıf yapılan kök anlam itibariyle, böyle bir bağ bulunmamaktadır. Şu halde *z-l-k* kökünün anlamını sözlüklerden araştırmak, ilk dönemlerde yapılan tanımlarda yer alan sözcük-kavram ilişkisindeki yetersizlik gibi görünen durumun nedenini tespit etmeye katkı sağlayacaktır. *İzlak* teriminin ilgili literatürde yer verilen terim anlamları da keza önemlidir. Bu nedenle çalışmamıza *z-l-k* kökünün sözlüklerdeki anlamlarını tarayarak başladık, terim anlamlarının takibini ise birden fazla disiplin kanalıyla yapmamız gerektiği için bunları buldukları disiplinlere göre başlıklarda toplamaya çalıştık. Böylece dil bilimleri, tecvit ilmi ve diğer disiplinler olmak üzere üç başlıkta inceledik ve sonuç bölümüyle sonlandırdık.

## SÖZLÜKLERDE Z-L-K KÖKÜ VE TÜREYENLERİ

Konuyu ele alan eserlerde *z-l-k* kökünden oluşturulan kavramın harf kelimesine sıfat olarak (الحروف المنذقة) ibaresiyle ism-i meful formunda, (الحروف الذلقية) ibaresiyle ism-i mensub formunda yahut (الحروف الذلق) sıfat-ı müşebbehe formunda terkibe dâhil edildiğini; ya da harf kelimesinin tamlayanı olarak (حروف الذلاقة) ve (حروف الإذلاق) ibareleriyle master formunda terkibe dâhil edildiğini görmekteyiz. Yaygın bir şekilde kullanılan yukarıdaki terkiplerin haricinde temel kaynaklarda başka terkiplere de rastlamak mümkündür. Bu terkipler çoğunlukla seslerin boğumlanma sırasındaki özel keyfiyeti ifade eden bir terim olarak kullanılmışsa da bazı terkiplerin boğumlanma yerini ifade etmeye tahsis edildiği görülür. Çalışmamız ise boğumlanma keyfiyetini ifade eden kavram odaklıdır. Çalışmamız boyunca bu kavramın ifade edildiği çeşitli formların arasından *z-l-k* kökünün masdar formlarından biri olan *izlak* kelimesini kullanmayı tercih ettik. Bu keyfiyeti ifade etmek üzere de 'izlak harfleri/sesleri/niteliği' ibarelerini kullandık.

İncelemekte olduğumuz kavramın menşei olan *z-l-k* kökünün karşıladığı anlamların sayısı onu geçmektedir, bu nedenle yakın olan anlamları bir araya getirerek kümeler halinde toplamaya çalıştık. Bazı kullanım biçimlerinin iki anlam kümesine birden dâhil edilebileceği anlaşılınca önce bir tereddüt yaşadık. Ancak her anlamı ayrı ayrı ele almak konunun gereksiz yere uzamasına sebebiyet verecekti, bu nedenle *z-l-k* türeyenlerinin karşılıklarını anlam kümeleri halinde tasnif edip gerektiğinde bir kullanımı birden fazla kümeye dâhil etmeyi uygun gördük. Böylece anlamların bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulması da kolaylaşmış olacaktır. Sözlüklerden ulaşabildiğimiz *z-l-k* köklü kelimelerin oluşturacağı anlam kümelerini aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

✧ Uç/sivri olma: sözlükler bu anlamı ifade eden ( حدُّ كلِّ شيءٍ ) 'bir şeyin ucuna zelk denir' ibaresinin ardından ekseriyetle (ذلقه)

<sup>1</sup> el-Halil, *el-Ayn*, thk. Abdulhamid el-Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002, c.II, s.74; İbn Abbad, *el-Muhit*, thk. M. Hasan El Yasin, Alemu'l-Kutub, c.V, s.374; İbn Du-reyd, *el-Cemhera*, thk. Remzi el-Balebeki, Beyrut: Daru'l-İlm Li'l-Melayin, 1987, s.700; İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Harun, Dâru'l-Fikr, 1979, c. II, 359; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdusselam Harun, ed-Dâru'l-Mısriyye Li't-Telif ve't-Terceme, 1967, c.IX, 71; el-Cevherî, *es-Sihah*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrut: Daru'l-İlm Li'l-Melayin, 1990, c. IV, s.1479; el-Fârâbî, *Divanu'l-Edeb*, thk. Ahmed Muhtar

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 2015)

kelimesinin dil, mızrak gibi kelimelerle oluşturduğu (ذَلِقُ اللِّسَانُ) ile (ذَلِقُ) (ذَلِقُ اللِّسَانُ) tamlamalarını örnek gösterirler<sup>2</sup>. Aynı kelimelerle yapılan (ذَلِقُ اللِّسَانُ) ile (ذَلِقُ اللِّسَانُ) tamlamalarının da kullanıldığına dair verilen örneklerden<sup>3</sup> (ذَلِقُ) formundaki ismin de uç anlamına geldiği anlaşılmaktadır<sup>4</sup>. Aynı anlamda kullanılan diğer formları ise orta harfi harekeli olan (ذَلِقُ الشَّيْءِ) ile sonuna te eklenmiş (ذَلِقَةُ الشَّيْءِ) kelimeleridir<sup>5</sup>. Bu anlama bağlı olarak da (ذَلِقُ) ile (ذَلِقُ) masterlarının sivriltmek yahut ucunu açmak anlamında kullanıldığı anlatılır. Bu masterların fiilleri olan (ذَلِقْتُ) ve (ذَلِقْتُه) formaları ile birlikte (ذَلِقُ) formunun müteaddi olarak kullanıldığına örnekler verilir. Bu durumda z-l-k kökünün fiil formunun bir şeyin ucunu açmak yahut sivriltmek anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu kökün tef'îl kalıbından türetilen ism-i meful formunun cümle içerisindeki kullanımından da bunu çıkarmak mümkündür, zira sivri olan her şey için (مَذْلُوقٌ)<sup>8</sup> denildiği ve bu kalıbın öküzün boynuzu için kullanıldığı<sup>9</sup> örnek olarak aktarılmaktadır. Bazı sözlüklerde aynı kökün (ذَلِقُ) ve (ذَلِقُ) formlarında lazım fiil olarak kullanıldığı da aktarılmakta ve yine dil, mızrak gibi kelimelerle kullanımına örnekler verilmektedir. Buna bağlı olarak (ذَلِقُ), (ذَلِقُ) ve (ذَلِقُ) sıfat-ı müşebbehe formlarının lazım olan fiilden türetildiği anlatılmaktadır<sup>10</sup>. Sözlüklerde örnek olarak gösterilen (ذَلِقُ اللِّسَانُ), (ذَلِقُ اللِّسَانُ) ve (ذَلِقُ اللِّسَانُ) biçimindeki ikilemelerde bu formların kullanıldığını görmek mümkündür. Sözlüklerin açık-

Ömer, Kahire: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, thz., c. I, s. 122 & c. II, s. 37; İbn Sîde, *el-Muhkem*, thk. Abdulhamid Hindavi, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000, c. VI, s. 347; el-Fîrûzâbâdî; *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. M. Naim el-Arkasusi editörlüğünde Muessesetu'r-Risale tahkik bürosu, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2005, s. 885.

<sup>2</sup> el-Halil, *el-Ayn*, c.II, s.74; İbn Abbad, *el-Muhît*, c.V, s.374; İbn Dureyd, *el-Cemhera*, s.700.

<sup>3</sup> el-Cevheri, *es-Sihah*, c. IV, s.1479; el-Fârâbî, *Divanu'l-Edeb*, c. II, s. 37; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 885.

<sup>4</sup> el-Cevheri, *es-Sihah*, c. IV, s. 1479; es-Sahib b. Abbad, *el-Muhît fi'l-Luğa*, s.1001; el-Fârâbî, *Divanu'l-Edeb*, c.II, s.37; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 885.

<sup>5</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem*, c. VI, s.347; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 885.

<sup>6</sup> el-Halil, *el-Ayn*, c.II, s.74; İbn Abbad, *el-Muhît*, c.V, s.374; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 885.

<sup>7</sup> el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s.885;

<sup>8</sup> İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi'l-Luğa*, c. II, 359; el-Cevheri, *es-Sihah*, c. IV, s.1479.

<sup>9</sup> İbn Dureyd, *el-Cemhera*, s.700; İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi'l-Luğa*, c. II, 359.

<sup>10</sup> el-Halil, *el-Ayn*, c.II, s.74; İbn Abbad, *el-Muhît*, c.V, s.374; İbn Dureyd, *el-Cemhera*, s.700; el-Cevheri, *es-Sihah*, c. IV, s.1479; el-Fârâbî, *Divanu'l-Edeb*, c. I, s. 122 & c. II, s. 37; İbn Sîde, *el-Muhkem*, c. VI, s. 347; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 885.

lamasına göre bu ikilemeler dilin fesahatini anlatmak için kullanılmaktadır<sup>11</sup>, bu doğrultuda *z-l-k* kökünün sivri anlamına yakın olan belirgin/bariz anlamını ifade ettiğini düşünebiliriz. Bu ibarenin, sesleri birbirine karıştırmadan ayırt edilebilir bir şekilde telaffuz etmeyi ifade etmek üzere kullanıldığını kabul edersek, dil kelimesine sıfat yapıldığında ‘harflerin belirgin telaffuz edildiği konuşma’ anlatılmak istenmiş olabilir. Tabii bu anlamı ifade etmesi ikinci maddede de görüleceği üzere zayıf bir ihtimaldir. Son olarak sadece *el-Kâmûs’da* geçen (أَنْزَلْتُ) fiilini de bu anlam kümesinde ele almak gerekmektedir, zira (أَنْزَلْتُ الْغُصْنَ) cümlesinin anlamı (صَارَ لَهُ ذَلْقٌ أَيْ حَدٌّ)<sup>12</sup> ifadesiyle açıklanmaktadır.

✧ Kaygan/ akışkan olma: *z-l-k* kökünün bu anlam grubuna dâhil edebileceğimiz kullanım şekilleri ise (أَنْزَلْتُ الضَّبَّ) cümlesi ile (الذَّلِقُ) kelimesinin karşılığı olarak verilen (مَجْرَى الْمَحْوَرِّ فِي الْبَكْرَةِ) ibaresidir. Birinci cümlenin anlamı sözlüklerde ‘keler deliğine su dökmek suretiyle kelerin çıkmasını sağlamak’ ifadesiyle açıklanmış ve bu şekilde çıkarılmış kelere de (ضَبٌّ مُذَلَّقٌ) denilmiştir<sup>13</sup>. Buna göre (أَنْزَلْتُ) fiili kaydırmak, sürümek gibi anlamlara gelmektedir. Diğer cümlede ise bir objenin tarifi yapılmaktadır, bu tarife göre (الذَّلِقُ) kelimesi makaranın ekseninin geçtiği yer yani makara deliği için kullanılan bir isimdir<sup>14</sup>. Bir aparatın bir bölümünü ifade eden özel bir ismin konumuzla ilişkisinin olmadığından hareketle bu sınıflandırmaya dâhil etmemek tercih edilebilirdi. Ancak bu anlamın sözlüklerde sık geçen bir anlam olması, dahası ilk nakledildiği kaynaklar bakımından en eski anlamlardan birisi olması bu anlamı göz ardı etmemeyi gerekli kılmıştır. Akışkan/kaygan olma anlam kümesine dâhil etmemizin sebebi ise makaranın işlek ve fırıldak olmasını sağlayan bölüme verilen bir isim olmasıdır. Tabii ki müstakil bir anlam kümesi de

<sup>11</sup> İbn Sellâm, *el-Ğaribu’l-Musannef*, thk. M. el-Muhtar el-Abidi, Daru Sahnun li’n-Neşri ve’t-Tevzi, 1996, c.I, s.70; el-Fârâbî, *Divanu’l-Edeb*, c. I, s. 122 & c. I, s. 254; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 885.

<sup>12</sup> el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 885.

<sup>13</sup> el-Halil, *el-Ayn*, c.II, s.74; İbn Abbad, *el-Muhît*, c.V, s.374; İbn Dureyd, *el-Cemhera*, s.700; İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi’l-Luğa*, c. II, 359; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, c.IX, 71; el-Cevheri, *es-Sihah*, c. IV, s.1479; İbn Sîde, *el-Muhkem*, c. VI, s. 347; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 885.

<sup>14</sup> İbn Sellâm, *el-Ğaribu’l-Musannef*, c. I, s. 70; İbn Abbad, *el-Muhît*, c.V, s.374; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, c.IX, 70; el-Cevheri, *es-Sihah*, c. IV, s.1479; el-Fârâbî, *Divanu’l-Edeb*, c. I, s. 122; İbn Sîde, *el-Muhkem*, c. VI, s. 347; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 885.

oluşturmak mümkündür. Üçüncü bir kullanım şekli olarak bir önceki maddede yer verdiğimiz ikilemeleri ilave edebiliriz. Zira sözlüklerin *t-l-k* maddesinde aynı ikilemeleri açıklamak üzere (أي مستمر) ibaresi kullanılır<sup>15</sup>. Bu durumda 'zelk/zelik dil' ibaresini tutukluk yapmadan akıcı konuşmak olarak anlamlandırmış oluruz ve *z-l-k* kökünün akıcı olma anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Fesahatin birçok değişikene bağlı bir olgu olduğunu dikkate alacak olursak (مستمر) ibaresinin daha belirleyici bir nitelik arz ettiği görülmekte ve dolayısıyla ikilemelerin delalet ettiği temel anlamın akıcılık olduğu kanaati ağır basmaktadır.

✧ Kıpırdama/harekete geçme: *z-l-k* kökünün lazım fiil olarak kullanıldığı (ذلفتُ عن مكاني) cümlesinde bu fiilin 'ayrılmak, hareket etmek, kıpırdamak' gibi anlamları karşıladığı görülür<sup>16</sup>. Bu grupta mütalaa edilebilecek diğer karşılık ise 'kıpırdama/endişelenme' anlamında kullanılan mastar veya fiil formundaki (فلق) kelimesidir. Bu kelimenin karşılığı olarak 'kıpırdama/endişelenme' kelimelerini birlikte kullanmayı tercih ederken *el-Muhît*'te yer alan şu iki kullanıma verilen anlamları göz önünde bulundurduk: Bunlar, (أذلقه) fiiline verilen (أذلقه) karşılığı ile (ذلفتُ عن مكاني) cümlesine verilen (شخصتُ و انزعجتُ) karşılığıdır<sup>18</sup>. İkinci kullanımda ayrılma kelimesiyle rahatsız olma kelimesinin birlikte kullanılması birinci kullanımdaki endişelenme kelimesiyle aynı anlamı ifade ettiğini göstermektedir. Şu halde diyebiliriz ki endişelenme veya rahatsız olmanın kişiyi harekete geçiren bir duygu olmasından hareketle bu fiillerin kıpırdama ve hareket etme fiilleriyle birlikte kullanılması yanlış olmaz. Fiil olarak (أذلقه) formunda 'kıpırdama/endişelenme' anlamında kullanıldığı da aktarılmıştır. Bu anlam kümesini bir önceki anlam kümesiyle birlikte değerlendirmek de mümkündür. Zira akışkan olma halinin kıpırdama ile bir bağının olduğu aşikârdır. Bu doğrultuda Türkçedeki sıvışmak fiilinin benzer bir anlam aktarımıyla kullanılmış olabileceği de akla gelmektedir, zira hem akışkanlık için hem de bir mekândan ayrılmayı ifade etmek için kullanılmış bir köktür.

<sup>15</sup> el-Halil, *el-Ayn*, c.III, s. 57.

<sup>16</sup> İbn Abbad, *el-Muhit*, c.V, s.374.

<sup>17</sup> İbn Abbad, *el-Muhit*, c.V, s.374; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, c.IX, 71; el-Cevherî, *es-Sihah*, c. IV, s.1479; el-Fârâbî, *Divanu'l-Edeb*, c.II, s. 317; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, c. IX,71; İbn Sîde, *el-Muhkem*, c. VI, s. 347.

<sup>18</sup> İbn Abbad, *el-Muhit*, c.V, s.374.

✧ Hızlı olma: sözlüklerde (الذلق) kelimesinin (سرعة الرمي) yani 'hızlı atış' anlamında kullanıldığı kaydedilir<sup>19</sup>. Bu anlamın içerisindeki hız faktörünü göz ardı edecek olursak kaygan/akışkan olma ya da kırırdama/harekete geçme anlam gruplarına dâhil etmek mümkündür.

✧ Duru olma/durulma: sözlüklerde karşılığı 'su katılmış süt' olarak izah edilen (المذلق من اللبن)<sup>20</sup> örneğindeki z-l-k kökünü durulmak yani kıvamın yumuşaması olarak anlayabileceğimiz gibi bir önceki maddede yer alan akışkan/kaygan olma olarak da anlayabiliriz. Türkçedeki duru kelimesinin bir diğer anlamı olan saf ve katışıksız olma manası da akla gelmektedir. Bir ihtimal olarak katışıksız anlamına da gelebileceğini varsaydığımızda yukarıda geçen (لسان ذلق طليق), (لسان ذلق طليق) vb. ikilemelerin 'aksansız/duru dil' olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu ikilemelerin 'fasih/beliğ dil' anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir. Fesahatin de açıklık ve netlik olduğu bilinmektedir.

✧ Yorma/takati tüketme: Sözlüklerde yer alan (أنلقه السموم) ve (أنلقه الصوم) cümlelerindeki gibi geçişli olarak zorladı/yordu anlamında yahut (أنلق فلان من العطش)<sup>21</sup> ibaresinde olduğu üzere geçişsiz olarak yoruldu/takati tükendi anlamında (أجهد), (أقلق), (أضعفه) vb. kelimelerle açıklanmıştır<sup>22</sup>. Bu kullanım biçimlerinin açıklamaları arasında yer alan (أفلق) kelimesini kırırdama/harekete geçme anlam kümesi içerisinde de değerlendirmiş ve endişelendirmenin harekete geçiren bir duygu olması sebebiyle hareketi ifade eden bir kelimeyi destekler biçimde kullanılmış olabileceğini söylemiştik. Bu kümede yer verdiğimiz 'endişelendirme' fiili ile 'yorma' fiili arasındaki ilişkiyi ise sözlüklerde yer verilen 'kişinin endişelenip kıvranacak hale gelinceye dek yorulmasıdır'<sup>23</sup> şeklindeki açıklamaya dayandırmamız mümkündür.

<sup>19</sup> el-Halil, *el-Ayn*, c.II, s.74; İbn Abbad, *el-Muhit*, c.V, s.374; İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi'l-Luğa*, c. II, 359; İbn Side, *el-Muhkem*, c. VI, s. 347.

<sup>20</sup> İbn Abbad, *el-Muhit*, c.V, s.374; el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, c.IX, 70; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 885.

<sup>21</sup> Bkz. el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, c.IX, 71; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s.885; İbn Side, *el-Muhkem*, c.VI, s.346.

<sup>22</sup> Bkz. İbn Abbad, *el-Muhit*, c.V, s.374; el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, c.IX, 70; İbn Side, *el-Muhkem*, c.VI, s.346; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 885.

<sup>23</sup> el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, c.IX, 70.

✧ Hazırlama: *z-l-k* kökünün tef'îl ve if'âl formundaki fiillerinin (أَذْلَقَ / ذَلِقَ الْفَرَسَ) cümlesindeki anlamı eyer vurmak (ضَمْرَه) fiiliyle ifade edilir<sup>24</sup>. Binek hayvanları ile kullanılan ve müstakil bir anlam gibi görünen *z-l-k* köklü bu kelime ile yukarıda geçen kıpırdama/harekete geçirme anlam gurubu arasında bir bağlantı kurmak da mümkündür, Türkçedeki 'koşum' kelimesinde olduğu gibi. Koşma fiilinden türetilmiş olan bu ismin harekete geçirmeden önce bineğin üzerine yerleştirilen alet için kullanıldığı gibi, (أَذْلَقَ / ذَلِقَ) fiilinin de, benzer şekilde, harekete geçirecek olan bineğin hazırlanmasını ifade etmek için kullanılmış olmalıdır.

✧ Aydınlatma: Sözlüklerde (أَذْلَقَ السَّرَاجَ) ve (ذَلِقَ السَّرَاجُ) ibareleri (أَضَاء) olarak izah edilmiştir<sup>25</sup>. Bu örneklerin ilkinde fiilin geçişli, ikincisinde ise geçişsiz olduğu görülmektedir. Bir önceki maddede olduğu gibi bu anlamı da kıpırdama/harekete geçirme anlam grubuyla ilişkilendirebiliriz, zira Türkçede de mum veya lambanın ışığı için 'titrek' sıfatı kullanılır. Şu halde yanan lambanın veya mum ışığının durumunu anlatmak üzere hareket ifade eden kelimeler tercih edilmiştir, denebilir.

Yukarıdaki anlam kümelerinden ilk ikisi, yani 'uç' ve 'kaygan/akıcı olma' anlamları, taradığımız sözlüklerin tamamında yer almaktadır. Sözlüklerde sıkça yer alan diğer iki anlam ise (فَلَقَ) kelimesiyle ifade edilen ve bizim 'kıpırdama/harekete geçirme' kümesi ve 'yorma/takati tüketme' kümesi içerisinde yer verdiğimiz anlam ile (سُرْعَةُ الرَّمِي) ibaresiyle ifade edilen 'hızlı olma' anlamıdır. Amacımız *z-l-k* köküyle ilgili semantik bir çalışma yapmak olmadığı için bu kökün anlamlarını genel hatlarıyla kümelere ayırmaya çalıştık. Ancak son birkaç kümedeki anlamların arasında bağ kurmanın mümkün olup olmadığı üzerinde biraz düşündüğümüzde *el-Muhit*'in ilk anlam olarak verdiği ve bizim harekete geçme/kıpırdama kümesine dâhil ettiğimiz (فَلَقَ) kelimesinin bu bağı kurmaya yardımcı olacağını gördük. Bir başka husus ise sözlük müelliflerinin vefat tarihi itibarıyla en eski sayılabilecek sözlükte makaranın eksen deliğini ifade eden (الذَلِقَ) isminin yer alması ve sözlüklerin büyük çoğunluğunun bu anlamı aktarmış olmasıdır. Öyle ki sözlük taraması esnasında

<sup>24</sup> İbn Abbad, *el-Muhit*, c.V, s.374; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, c.IX, 70; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 885.

<sup>25</sup> İbn Abbad, *el-Muhit*, c.V, s.374; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, c.IX, 70; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 885.



‘kaygan/akıcı olma’ anlam kümesine dâhil ettiğimiz bu karşılık en sık tekrar eden iki anlamdan biri olmuştur.

Sözlüklerdeki anlamların toplu bir değerlendirmesine geçmeden önce sözlük taraması sırasında karşılaştığımız iki hususu dillendirmekte yarar var. Bu hususlardan ilki, taradığımız bazı sözlüklerin *z-l-k* maddesinde *muzlak* ve *izlak* kelimelerinin anlamları arasında Arap dili seslerinin niteliklerinden birini ifade ettiğine de yer verilmiştir. İlgili ilim çevrelerinde tedavüle sokulan bir terimin bir süre sonra sözlüklerde de yer alması elbette şaşılacak bir durum değildir. Ancak sözlüklerin ilgili maddesinde bile bu fonetik terimin tanımının sözcüğün kök anlamıyla irtibatlandırılarak yapılmış olması ilginç görünmektedir<sup>26</sup>. Öyle görünüyor ki *izlak* kavramının bu tanımları hüsnü kabul görmüş ve alternatifi düşünülmediği için anıldığı her yerde mahut tanım zikredilmiştir. Dillendirilmesi gereken diğer bir husus ise bazı sözlüklerin giriş bölümlerinde Arap harflerinin özellikleri ve kelime yapıları hakkında bilgilerin bulunmasıdır. Sözlüklerin bu bölümlerindeki fonetik açıklamaların çalışmamızın diğer bölümlerinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.

Yukarıda görüldüğü üzere *z-l-k* kökü birden fazla anlamı karşılamaktadır, ancak bu anlamların arasında *izlak* kavramının içeriğini daha etkin bir biçimde yansıtabilecek başka karşılıklar varken ilgili eserlerde sadece bir anlamın ön plana çıkarıldığını görmekteyiz. Bunun sebebini konuyu ele alan müelliflerin ilk eser veya eserlerin etkisinde kalmaları olarak açıklamak mümkün görünmekle birlikte bu durumun başka bir izahının da olabileceğini düşündüren veriler bulunmaktadır. Örneğin *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa* isimli sözlüğün müellifi İbn Fâris (395), kombinasyonları farklı da olsa kök harflerin ortak bir anlama delalet ettiklerini ve harflerin sıralanış biçiminin ise ortak anlam çerçevesinin dışına çıkmayan özel anlamlar oluşturduğunu savunur ve sözlüğünde yer alan maddelerde bu ortak anlama yer vermeye çalışır. İbn Fâris söz konusu eserinin *z-l-k* maddesinde şöyle der: “zêl, lâm ve kâf sivriliğe delalet eden ortak bir köktür”//((الذال واللام والقاف أصل واحد يدل على حدة))<sup>27</sup>. Bu teze göre çalış-

<sup>26</sup> İbn Dureyd, *el-Cemhera*, s.700; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, c.IX, 70; el-Cevherî, *es-Sıhah*, c. IV, s.1479; İbn Sîde, *el-Muhkem*, c.VI, s. 347; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 885; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr., Kahire: Dâru'l-Maarif, thz., s. 1512.

<sup>27</sup> İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi'l-Luğa*, c. II, 359.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 2015)

mamızın konusu olan *z-l-k* maddesini oluşturan harflerin bütün kombinasyonlarının ortak anlamı sivri olmak ise, söz konusu kelimenin sözlük anlamını sunmak isteyen Arapçaya hâkim dil bilginlerinin aklına gelen ilk anlamın İbn Fâris'in ortak anlam dediği 'sivrilik' olması gayet tabiidir. Ancak müelliflerin hocalarından veya diğer müelliflerden etkilenmiş olmaları da ihtimal dâhilindedir. Öte taraftan bir anlamın ön plana çıkmasının sebeplerini bilmek çalışmamızın konusu değildir. Çalışmamızın bu bölümdeki hedefi konuyla ilgilenen eserlerde ön plana çıkarılan bu anlamın dışında başka anlamların bulunup bulunmadığını tespit etmek ve varsa diğer anlamları göz önünde bulundurmaktır.

Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde bir sesbilgisi terimi olan *izlak* kavramının izini sürmeye çalışacağız. Arap dili seslerine yer vermesi muhtemel çalışmaları üç grupta mütalaa etmeyi düşünüyoruz. Bunlar: Arap dilini konu edinen farklı muhtevalardaki eserler, dördüncü asırdan itibaren telif edilmeye başlayan tecvit eserleri ve harflerin bir arada bulunabilme durumunu ele alan veya içeriğini bu konu üzerine inşa eden çalışmalar. Seslerin bir arada bulunabilme durumunu ele alabilecek çalışmalar grubu, sözlükler, mu'arrab konusunu işleyen antolojik veya filolojik eserler ile şifreleme ve şifre çözme risaleleri gibi muhtelif çalışmaları içine almaktadır. Ne var ki sözlükler ve filolojik eserler öncelikle Arap dilini konu edinen eserler grubu içerisinde yer almaktadır, dolayısıyla Arap dilini konu edinen çalışmalar bahsinde ele alınmış olacaktır. Bu durumda son bölümde sadece şifreleme ve şifre kırma çalışmalarına göz atacağız. Tarayacağımız bu çalışmaların ne kadarından veri toplayabileceğimizi ilerleyen aşamalarda göreceğiz.

### DİL BİLİMLERİ KAYNAKLARINDA İZLAK

Arap toplumunda mevcut olan dil bilinci İslamiyet'ten öncesine dayanır. Bu dönemlerde dili etkin ve güzel kullanmanın bir ayrıcalık olduğu kabul edilmiştir. İslamiyet'ten sonra ise dilin etkin ve güzel kullanılması sadece hayranlık duyulan bir meziyet olmaktan çıkıp dinini anlamak isteyen bireyler için bir gereksinime dönüşmüştür. Nihayet bu bilinç çok geçmeden Arap dilinin farklı alanlarında çeşitli niteliklerde faaliyetlerin yürütülmesine yol açmıştır. Bu faaliyetlerin ürüne dönüşmesi ise hicretin ikinci yüzyılını bulmuştur. El-Halîl b. Ahmed'in (175) *el-Ayn* isimli çalışması ilk alfabetik sözlük olmasının yanı sıra Arap dili alanında yapılmış ve günümüze ulaşmış en eski çalışmadır. Diğer taraf-

tan Arapça dilbilgisi alanında bize ulaşan ilk eser olan *el-Kitâb*, bu alanın uzmanlarınca el-Halîl ile öğrencisi Sîbeveyh'in ortak mahsulü telakki edilir. Arap dili alanında telif edilen ilk iki eserin fikir babası olması bakımından el-Halîl'in Arap seslerine dair tespitlerinin çalışmamız açısından ne kadar değerli olduğu açıktır. Şu halde çalışmamızda *el-Ayn*'ı sadece bir sözlük olarak değil bir Arap dili çalışması olarak da referanslarımıza dâhil etmemiz gerekmektedir. Böylece sesbilgisine dair en eski verileri, biri bizzat el-Halîl'in telifi olan *el-Ayn* diğeri dolaylı yoldan el-Halîl'e isnat edebileceğimiz *el-Kitâb* olmak üzere, iki farklı kanaldan elde etme imkânına da sahip olmuş olacağız. Dahası bu verilerin karşılaştırılması el-Halîl'in sesbilgisine ilişkin düşüncelerinin tutarlılığını da bir nevi test etme fırsatı sunacaktır.

Dil bilimleri<sup>28</sup> kaynaklarını mümkün mertebe türlerine göre müstakil bir kronolojik sıraya tabi tutarak taramaya çalışsak da bazı çalışmaların net bir tasnifini yapmak mümkün görünmemektedir. Öte yandan dil bilimleri çatısı altında topladığımız bütün bilim dallarının birbirleriyle etkileşim halinde olduğunu dahası çoğunlukla bir müellifin birden fazla türde eser yazmış olabileceğini de hatırdta bulundurmak gerekmektedir.

Arap alfabesindeki sesleri inceleyen ilk dilbilgisi çalışmaları Arap dili sözvarlığının temel taşları olan sesleri, üretim yerleri ve üretim keyfiyetleri açısından değerlendirmiştir. Sesleri bu iki ölçüt düzleminde ele almaları, bir sesin sadece üretim yerini belirlemenin yeterli olmadığı, boğumlanma yeri ile birlikte boğumlanma keyfiyetinin de belirleyici olduğu fikrine sahip olduklarını gösterir. Buna ilave olarak fiilen kullanımında olan ancak yazıya yansımamış olan sesleri de incelemeye dâhil etmeleri bu hassasiyetin en önemli göstergelerindendir. Konuların 'id-ğâm' başlığı altında incelenmesi de asıl gayenin seslerin birbiriyle etkileşimini kontrol eden faktörlerin tespit edilmesi olduğunu göstermektedir ki müellifler de bunu açıkça beyan etmişlerdir<sup>29</sup>. Tabiidir ki seslerin etkileşim biçimlerini analiz edebilmek için önce seslerin müstakil olarak analiz edilmesi gerekmektedir ve öyle yapılmıştır. Konuşma esnasında kullanılan bütün sesler tespit edilmeye çalışılmış ve çok erken sayılabilecek bir

<sup>28</sup> Arap dilini konu edinen bütün çalışmaları içine alan bir üst kavram olarak kullandığımız 'dil bilimleri' tabirinin Türkçeye dilbilim olarak aktarılan lengüistik' ten farklı olduğunu hatırlatmak isteriz.

<sup>29</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Harun, Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1982, c.IV, s. 436

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 2015)

dönemde kullanımdaki seslerin alfabede temsil edilen seslerden fazla olduğu kaydedilmiştir. Bu eserlerde Arapların kullandığı sesler sadece boğumlanma yerlerine göre değil, ses üreten organların boğumlanma sırasında aldıkları hallere göre de incelenerek tasnif edilmiş ve ilkine mahreç, ikincisine sıfat adı verilmiştir. Sıbeveyh ve el-Mubberred gibi erken dönem dilbilgisi uzmanları dört temel sıfat ikilisinden söz ederler, bunlar: *hems/cehr*, *şiddet/rihvət*, *isti'lâ/istifâl* ve *itbâk/infitâh* sıfat gruplarıdır. Anılan dört sıfat ikilisi konunun işlendiği çalışmaların tamamında her zaman ilk sırayı almış ve diğer sıfatlara nazaran özel bir ilgiye mazhar olmuştur. *İzlâk/ismât* sıfat ikilisinin ise erken dönem dilbilgisi eserlerinde yer almadığı görülür.

Söz konusu sıfat ikilisinin dilbilgisi eserlerine dâhil oluşunun izini sürmek için bilhassa Arap dili eksenli çalışmaların dönüm noktası olduğunu düşündüğümüz dördüncü asır kaynaklarını incelemenin ayrı bir önemi olduğunu düşünüyoruz. Hicri dördüncü asır aynı zamanda, sesbilgisi konularının Arap dili dilbilgisi eserlerinin dışında da yer aldığı dönemdir. Fonetik konular dilbilgisi eserlerinin yanı sıra bir kısmı ilk olarak bu dönem telif edilen tecvit eserleri, filoloji eserleri, antolojiler ve filozofların eserlerinde de ele alınmıştır<sup>30</sup>. Bu durum, Arap dili seslerini inceleyen çalışmaların çeşitlenmesinin sesbilgisi konularını işleme tarzını etkileyip etkilemediği sorusunu akla getirmektedir. Daha doğrusu sesbilgisinin bu eserlerin hangi amacına hizmet ettiği ve bu amaç doğrultusunda sesbilgisinin hangi yönlerine ağırlık verildiği merak edilebilir. *İzlak* kavramının tanımını yahut *izlak* niteliğinin yansımalarını bu dönemde telif edilmiş farklı alanlara ait eserlerden taramanın bu sorunun cevabını bulmaya da yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Dördüncü asır dilbilgisi çalışmalarının muhteva ve biçim açısından önceki dönemlerden farklı olduğu görülmektedir. Bu asır, dilbilgisi meselelerine karşı farklı yaklaşımların benimsendiği ve nahiv eserleri telifinde yeni yöntemlerin geliştiği bir dönemdir. Ayrıca dilbilgisi konularının işlenişinde seçici bir üslubun takip edildiği, yani Basra ve Kufe dil okullarının görüşleri arasından doğru olduğu düşünülen açıklamaların tercih edildiği Bağdat dil okulunun ortaya çıktığı dönemdir. Çeşitlenen özgün çalışmaların yanı sıra *el-Kitâb* üzerine yapılan şerhlerin çokluğu da

<sup>30</sup> İlk tecvit eserleri için bkz. Tecvit maddesi DİA.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 2 (Aralık 2015)

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology, Volume: XIX, Issue: 2 (December 2015)

dikkati çekmektedir. *İzlak* teriminin izini sürmek için şerhlerin de içinde bulunduğu, dönemin dil çalışmaları yelpazesine dâhil olan bütün kaynakları taramak gerekmektedir. Ne var ki *el-Kitâb*'da seslerin ve özelliklerinin incelendiği İdğam bölümünde *izlak* 'tan söz edilmemiştir. Ancak şârih'in konuya değinmiş olma ihtimaline binaen bu asırda yapılan iki şerhi taramaya çalıştık. Bunlardan biri es-Sîrâfî'nin (368) yaptığı şerhtir. Söz konusu şerhte harflerin mahreçleri kısmında Sîbeveyh'in sözlerinin ardından şerh makamında el-Hâlîl'in harflerin boğumlanma yerlerine verdiği isimler nakledilir. Bu nakilde *lâm*, *râ* ve *nûn* harflerinin *zalkî* yani dil ucu harfleri oldukları anlatılır<sup>31</sup>. Şârih tekrar Sîbeveyh'in sözlerine döner ve harflerin sıfatlarını aktarır, ancak devamında Sîbeveyh'in sözlerine herhangi bir ilave yapılmaz<sup>32</sup>. Es-Sîrâfî'nin sıfatlar bahsinde Sîbeveyh'in sözlerine herhangi bir ilavede bulunmaması ve mahreçler kısmında yaptığı gibi el-Hâlîl'den bir nakil yapmaması *izlâk*'ı bir sıfat olarak görmediği anlamına gelebileceği gibi Sîbeveyh'in tespit ettiği sıfatların dışına çıkmama çabası olarak da algılanabilir. Benzer bir çalışmanın sahibi olan Ebu Ali el-Fârisî (377) ise *el-Kitâb*'ın konuları arasından sadece müşkül bulduğu meseleleri şerh etmeyi tercih etmiştir. Seslerin mahreç ve sıfatları konusu müşkül bulunmamış olmalı ki bu kısım şerh edilmemiştir<sup>33</sup>. Ancak ileride de görüleceği üzere Ebu Ali el-Fârisî başka bir eserinde *izlak* kelimesini harflere mahsus bir özellik anlamında kullanmıştır.

Aynı dönemin diğer dilbilgisi içerikli eserleri ise kimi zaman belirli bir sistem takip edilmeksizin müstakil meselelerin tartışıldığı mecâlis/ ilel vb. isimlerle ortaya çıkmış, kimi zaman dilbilgisi konularını özetleyen eserler biçiminde telif edilmiştir. Dilbilgisi meselelerinin özetle işlendiği eserler arasında ulaşabildiklerimizin ya doğrudan kalb ve ibdal konularını işlediğini ve ses tahlillerine yer vermediğini<sup>34</sup> ya da mahreçler konu-

<sup>31</sup> Çalışmamızın 'Tevvit kaynaklarında izlak' bölümünde de görüleceği üzere, *zalkî* tabiri bu üç harfin mahrecine verilen bir isimdir ve *izlak* sıfatından farklı bir konudur.

<sup>32</sup> es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdelî & Ali Seyyid Ali, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008, V, s. 392.

<sup>33</sup> Bkz. Ebu Ali el-Fârisî, *et-Ta'lika Alâ Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Avaz b. Hamed, Kahire: Matba'atu'l-Emâne, 1990.

<sup>34</sup> Örnek için bkz. Ebu Ali el-Fârisî, *Kitâbu't-Tekmile*, thk. Kâzım Bahr el-Murcân, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1999; ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi İleli'n-Nahv*, thk. Mazin el-Mübârek, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979;

sunun olabildiğince kısa işlendiğini müşahede ettik<sup>35</sup>. Bu eserlerin arasında sarf konularına dolayısıyla ses etkileşimlerine yer verilmeyen çalışmalar da bulunmaktadır<sup>36</sup>.

Tarayabildiğimiz mecâlis tarzındaki eserlerin konu başlıklarında seslere dair bir meseleye rastlayamadık. Ulaşabildiğimiz kaynakların arasında indeks ilavesi yapılmış bazı edisyon çalışmalarının yardımıyla konuların arasına serpiştirilmiş ve bir şekilde *izlak* niteliğine değinilmiş bahisler bulma imkânına sahip olduk. Bu eserlerden birisi İbn Cinnî'nin (395) hocası Ebu Ali el-Fârisî'nin *Tezkira* isimli eserinden yaptığı seçkilerden oluşan *Muhtar* isimli eseridir. Bu eserin indeksinden yararlanarak ulaştığımız *izlak* kelimesinin hiç beklemediğimiz bir bölümde yer aldığını gördük. Bu bölümde *izlak* harflerinin rubai isimlerdeki durumu bir başka dilbilgisi meselesine kanıt olarak sunulmaktadır<sup>37</sup>. Söz konusu bölümde *izlak* kavramı izaha gerek duyulmadan ittifak edilmiş bir sarf/ses olgusu olarak değerlendirilmiştir. *İzlak* kelimesinin yer aldığı kısım ile ilgili ayrıntıları ileriki paragraflara bırakıyoruz.

Hicri dördüncü asır bir taraftan dil çalışmalarının çeşitlendiği bir dönem, diğer taraftan fonetik çalışmaların dilbilimleri alanının dışında da yer bulduğu bir dönemdir. Bu nedenle belli başlı dilbilgisi kaynaklarının yanı sıra özellikle dördüncü yüzyılda telif edilmiş dilbilgisi kaynakları ile Arap dili alanında telif edilmiş diğer kaynaklara erişmeye çalıştık. Bu çalışmaların arasında konumuzla bağlantısı açısından en önemlisi ise kuşkusuz çağdaş araştırmacıların müstakil sesbilgisi eseri addettiği *Sirru Smâati'-'İrâb'*dir. Bu eserin giriş bölümünde konuşma seslerinin üretimine dair uzun bir akustik izahtan sonra seslerin nitelikleri anlatılır ve bu niteliklerin arasında *izlak* da bulunmaktadır. İbn Cinnî *izlak* harflerini sıra-

<sup>35</sup> Örnek için bkz. ez-Zübeydî, *Kitâbu'l-Vâzih*, thk. Abdulkerim Halife, Amman: Dâru Celîsi's-Zamân, 2010, s. 293.

<sup>36</sup> Bu dönemde bazı eserlerin nahiv konularıyla sarf konularını ayrıştırdığı müşahede edilmektedir, örneğin el-Fârisî'nin *el-Îzâh'*ı nahiv konularını, *et-Tekmile'*si ise sarf konularını işler. Sadece nahiv konularını işleyen eserlere örnek olarak bkz. Ebu Ali el-Fârisî, *Kitâbu'l-Îzâh*, thk. Kâzım Bahr el-Murcân, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1996; İbn Keysân, *el-Muvaffakî fi'n-Nahv*, thk. Abdülhuseyn el-Fitlî & Hâşim Taha, *Mecelletu'l-Mevrid*, Bağdat: 1975, IV, sayı II, s.102-124; en-Nahhâs, *et-Tüffâha fi'n-Nahv*, thk. Kurkîs Avvâd, Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1965.

<sup>37</sup> İbn Cinnî, *Muhtâru Tezkirati Ebi Ali*, thk. Hüseyin Bu Abbas, Riyad: Merkezu'l-Meliki Faysal Li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2010, s. 304 ve 422.

landıktan sonra bu ismin verilişini kısaca: (لأنه يُعتمد عليها بَدَلُ اللسان وهو صدرُه ) (وطرفه) yani 'dil'in önü ve ucu anlamına gelen zelk'in dokunmasıyla üretilen sesler olduğu içindir' ibareleriyle açıklar. Eserin müellifi İbn Cinnî kalan harflere (الحروف المصمتة) denildiğini belirttikten sonra altı *izlak* harfiyle ilgili sözcük bilgisine katkı sağlayacak hoş bir ayrıntıdan haberdar etmek istediğini belirtir ve dört veya beş kök harfi bulunan kelimelerin harflerinden en az birinin mutlaka bu seslerden biri olması gerektiğini anlatır<sup>38</sup>. İbn Cinnî'nin *izlak*'ı ele alış biçimi sonraki çalışmaları uzun süre etkilemiş görünmektedir. Tanımın orijinal ibaresi değiştirilse de neredeyse bütün çalışmalar *izlak* niteliğinin rubai ve humasi köklerle ilgili hususiyetine yer vermiş ve özellikle *ismat* kavramını bu hususiyet üzerinden açıklamıştır.

Yukarıda alıntılıdığımız tarif sesbilgisi açısından izaha muhtaç olsa da İbn Cinnî izah yapmak yerine *izlak* harflerinin kelime köklerinde bulunma durumuyla ilgili dikkat çekici ayrıntıyı sunmayı tercih etmiştir. Hâlbuki eserinin giriş kısmında seslerin üretim mekaniğini uzun uzun anlatan ve son derece hassas analizler yapan İbn Cinnî'den *fe*, *be* ve *mim* seslerinin dil ucuyla ilişkisini izah etmesi beklenirdi. Bu tanımı kısa tutarak *izlak* harflerinin özel durumuyla ilgili ayrıntıya girmesini, dil ucu ifadesini mecazen kullanmış olabileceğiyle açıklayabiliriz. Yani İbn Cinnî bu seslere dil ucu sesleri demekle onların sık kullanılan sesler olduğunu anlatmak istemiş olabilir. Bu kavramın İbn Cinnî'den önce de kullanıldığını varsayarsak, kendisinden önceki dilciler tarafından formüle edilmiş tanımın ibarelerini yorumlamadan olduğu gibi nakletmeyi tercih etmiş olması da muhtemeldir.

Sonraki asırlara gelince, dilbilgisi konulu eserlerde seslerin özelliklerini işleyen bölümde *izlak/ismat* sıfat ikilisi diğer sıfatların yanında yerini almış görünmektedir. Bunların daha erken tarihlerde yazılmış olanlarının konuyu özetleyerek aktarmayı tercih ettiğini<sup>39</sup>, sonrakilerin ise az da olsa ilaveler yaptığını müşahede ettik<sup>40</sup>. Bu eserlerde tıpkı İbn Cinnî'nin

<sup>38</sup> İbn Cinnî, *Sirru Sinâati'l-İrâb*, thk. Hasan Hindâvî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993, I, s. 64.

<sup>39</sup> Örnek için bkz. İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, Mısır:İdâretu't-Tibâati'l-Münîriyye, thz., c.X, s.128-131, (Zemahşerinin metni); İbnu'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, thk. Berekat Yusuf, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1999, s. 290.

<sup>40</sup> Örnek için Şerhu'l-Mufassala haşiye yazar İbnu'l-Murtezânın ilavesine bkz.: İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, c.X, s. 128-131; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi İlmi'n-Naho*, thk. Salih Abdumuhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 2 (Aralık 2015)

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology, Volume: XIX, Issue: 2 (December 2015)

tarifinde olduğu gibi önce dilin ucundan üretilen sesler olduğu için bu ismi aldığı açıklanmış ve ardından rubai kelimelerin kök harfleriyle ilgili hususiyetine geçilmiştir. Söz konusu eserlerdeki ilaveler küçük olsa da *izlak* sıfatının tevarüs eden bu klasik tanımını makul hale getirme emareleri ihtiva etmesi bakımından değerlidir. Nitekim İbnu'l-Hâcib (646) tanımını *izlak* kelimesinin kök anlamına atıf yapmadan rubai ve humasi kelimelerin yapısına ilişkin durumunu aktarmakla yetinmiştir. Dahası tanımın sonuna eklediği gerekçe onun *izlak* seslerinin bu ismi, boğumlanma yeri veya keyfiyetinden aldığı fikrinden tatmin olmadığı, buna mukabil kolay telaffuz edilen ve bu sebeple çok kullanılan sesler olması fikrine sahip olduğunu göstermektedir. İbnu'l-Hâcib şöyle der: '*kolay olması sebebiyle hiçbir rubai veya humasi kelimenin kendisinden yoksun olmadığı harflerdir*'<sup>41</sup>. İbn Yaîş'in (643) şerhine haşiye yazan İbnu'l-Murtezâ (763) ise daha net bir ibareyle şöyle der: '*zelik harfler tabiri de mecazdır, ..., bunlardan lam, râ ve nûn harfleri zevlak/dil ucu sesleridir, be, fe ve mîm harfleri ise dudak harfleridir, bu harflere zelik denmesi ise konuşmada akıcılığın dil ucu ve dudak vasıtasıyla olması sebebiyledir*'<sup>42</sup>. Görüldüğü üzere İbnu'l-Murtezâ'nın sunduğu gerekçe İbnu'l-Hâcib'in ileri sürdüğü gerekçenin daha açık ifade edilmiş biçimidir.

Taradığımız dilbilgisi çalışmaları arasında *izlak* niteliğine telaffuz kolaylığı çerçevesinde yeni bir izah getirmeye çalışan en eski eser İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si olmuştur. Ancak *izlak* kavramının telaffuz kolaylığı anlamını barındırdığı düşüncesinin İbnu'l-Hâcib öncesinde de var olmakla birlikte *izlak* teriminin tanımına yansımadağı anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce sözü edilen İbn Cinnî'nin, hocası Ebu Ali el-Fârisî'nin notlarından derlediği çalışmada bu durumun izlerine rastlanır. Ebu Ali el-Fârisî kelimelerde asıllık ve arazlık durumunu ele aldığı bir bölümde savını kanıtlamak üzere *izlak* harflerini örnek verir. Konu, kelimelerin temelde müzekker olup bazı arazlar sebebiyle müennesese dönüşmesidir. El-Fârisî kelimelerin aslında müzekker olduğunu, müenneslik alametlerinin kelimenin aslına ilave edilmiş sesler/harfler olduğunu savunmaktadır, bu savını desteklemek üzere fiil köklerinin temelde üç harften oluş-

lazîm eş-Şâir, Kahire: Mektebetu'l-Edeb, 2010, s.97; es-Suyûtî, Hem'u'l-Hevâmi', thk. Abdülâl Sâlim Mekram, Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, thz., c. VI, s. 296-297.

<sup>41</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, s. 97.

<sup>42</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, c. X, s.128-131.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 2 (Aralık 2015)

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology, Volume: XIX, Issue: 2 (December 2015)



tuğunu, bu esasa aykırı gibi görünen mücerred rubâi köklerde harflerin en az birinin *izlak* harflerinden olması gerçeğini hatırlatır<sup>43</sup>. El-Fârisî'nin bu karşılaştırmasından anlaşıldığına göre müzekker kelimeye eklenen müenneslik harfi nasıl yok hükmündeysen, aynı şekilde asıl itibariyle üç harften teşekkül etmesi gereken bir kelime de dört veya beş harfli olabilmek için üçün üzerine eklenecek seslerin/harflerin, ağırlığı olmayan kolay telaffuz edilen akıcı harflerden olması gerekmektedir. Buna göre El-Fârisî *izlak* harflerini boğumlanma yerine bakmaksızın akıcı ve kolay harfler olarak değerlendirmekte ve kelimelerde bir nevi kaynaştırıcı bir görevi olduğunu düşünmektedir.

İbn Cinnî'nin *el-Muhtâr* isimli eserinde dillendirdiği *izlak* harflerinin kaynaştırıcı hususiyetini bir başka eserinde (*Sirru Sınâ'ati'l-Îrâb*) harflerin sıfatları bahsine dâhil etmesi dikkat çekicidir. Bu harflerin rubai köklerdeki rolünün ön planda tutulması İbn Cinnî'nin hocası gibi düşündüğünü göstermekte ise de harflerin sıfatları bahsinde yer vermesi aksini söylemektedir. Başka ifadeyle *izlak* harflerinin rubai kelimelerle ilgili hususiyeti bu harflerin sadece kaynaştırıcı olduğu anlamına gelirken sıfatlar bahsine dâhil edilmesi ortak bir telaffuz keyfiyetini temsil ettikleri iddiasını taşır ki İbn-i Cinnî ortak bir keyfiyetten söz etmez. Muhtemeldir ki belirli bir fonksiyona sahip bir grup harfin bulunması ve bunun dışındaki harflerin aynı fonksiyonu icra edememesi bu harflerin bir özelliği olarak telakki edilmiş ve bir artikülasyon niteliği taşıyıp taşımamasına bakılmaksızın sıfatlar bahsine dâhil edilmiştir. Öte yandan bu harfleri bir araya getiren özellik dolaylı yoldan harflerin etkileşimini konu edinmektedir. Zira belirli özelliğe sahip seslerin belirli miktardaki yoğunluklarda bir arada bulunamayacağı tespitini ihtiva eder. Dolayısıyla amacı ses etkileşimlerini yorumlamaya zemin hazırlamak olan harflerin mahreç ve sıfatları bahsine kelime yapılarındaki fonksiyonu dikkate alınarak *izlak-ismat* ikilisinin eklenmesi makul karşılanabilir. Bu çerçevede *izlak* niteliğinin sıfatlar bahsine dâhil edilmesi kısmen kabul edilebilir olsa da harflerin öğretimi konusunda muallimleri eleştiren<sup>44</sup> İbn Cinnî'nin bu konuda özensiz davranmaması beklenirdi.

<sup>43</sup> İbn Cinnî, *Muhtârü Tezkirati Ebi Ali*, s. 304 ve 422.

<sup>44</sup> İbn Cinnî, *Sirru Sınâ'ati'l-Îrâb*, I, s. 43.

Kelime köklerinin kombinasyonlarını esas alan alfabetik sözlük çalışmaları da bu başlık altında taramamız gereken kaynaklardandır. Arap dilinde kullanılan bütün kelimeleri hiçbir kelimeyi gözden kaçırmadan ele almayı amaçlayan el-Halil, icat ettiği alfabetik düzen sayesinde Arapça kelimeleri derli toplu bir düzene tabi tutmakla kalmamış, aynı zamanda bir kökten meydana gelebilecek onlarca kelimenin bir çatı altında bir araya gelmesini sağlayarak ihtimal dâhilindeki bütün kelimelerin taranmasını sağlamıştır. Eserde sözcüklerin kök harfleri esas alınmış ve kökü oluşturan harflerin bütün kombinasyonları taranmıştır. Elde edilen her bir kombinasyonun ziyade harflerle oluşturacağı farklı çatıları ve bir sözcüğün birden fazla anlama delalet etme ihtimalini de dikkate aldığımızda bir kökten onlarca sözcüğün ortaya çıkacağı açıktır. Aynı harflerin diğer kombinasyonlarını da hesaba katacak olursak sözcük sayısı yüzü aşkın olacaktır. Alfabenin tamamından ortaya çıkacak olan binlerce kökün de belirli bir düzene tabi tutulması için el-Halil farklı bir alfabetik sıra ihdas etmiştir. El-Halil b. Ahmed'in icat ettiği alfabetik sıralama Arap dili sesleri konusunda hassas bir kavrayışa sahip olduğunun ve sesleri tek tek teşhis ederek üzerinde çalıştığının bir göstergesidir. Harflerin oluşturacağı kombinasyonlar üzerinde çalışmış olan el-Halil'in bir arada bulunabilen ve bir arada bulunması mümkün olmayan seslerin farkına varmış ve tespitini yapmış olması da beklenen bir durumdur. Nitekim sözlüğün giriş bölümünde harflerin mahreçleri (daha doğrusu mahreç kümeleri) konusundan önce kelime köklerinde bir arada bulunması mümkün olan ve olmayan sesler işlenmiş ve *izlak* harflerinin kaynaştırıcı fonksiyonuna sık sık atıfta bulunulmuştur<sup>45</sup>.

El-Halil'in usulünü bir farkla takip eden müelliflerden İbn Dureyd (321) sözlüğünün giriş bölümünde sesleri öncelikle kelime köklerinde bir arada bulunabilme durumuna göre taksim etme düşüncesini açıkça beyan eder. İbn Dureyd harflerin mahreç ve sıfatlarından önce *muzlak* ve *musmat* olmak üzere iki gruba ayrıldığını söyler ve *musmat* harfleri kümeleri halinde boğaz mahrecinden başlayarak ele alarak küme içerisindeki seslerin birlikte bulunabilme durumlarını açıklar. Ona göre kelimeleri oluşturan seslerin telaffuz organının farklı noktalarında üretiliyor olması asıldır, bununla birlikte aynı mahreç kümesinden olan harflerin bir arada

---

<sup>45</sup> el-Halil, *el-Ayn*, c.I, s.34-42.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 2015)

bulunması da mümkündür. Ancak aynı mahreç kümesinden olan harflerin bir arada bulunabilmesi için harflerin *ismat-izlak* niteliklerinin farklı olması gerekmektedir<sup>46</sup>. Sözlerinin devamında aynı kümeden üç harfin bir arada bulunamayacağı tespitini de ilave etmesi sözlük telifinde fonetik konuları işlemenin gerekçesini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla mahreç ve sıfat taksiminden önce seslerin *musmat* ve *muzlak* olmak üzere ikiye ayrılarak incelenmesi son derece makul görünmektedir. Burada İbn Dureyd'in bu tasnifinin şimdiye kadar karşımıza çıkan en başarılı tasnif olduğunu söylemeden geçemeyeceğiz. Zira hem ses üretimi açısından müşterek bir özelliği bulunmayan *izlak* harflerini sıfatlardan ayrı tutmayı, hem de sözlük müellifi için elzem olan *izlak-ismat* niteliklerini göz ardı etmemeyi başarmıştır.

Dil bilimleri başlığı altında tarayacağımız alanlardan biri de filolojik nitelikli çalışmalar olacaktır. Arap dili filolojisi adı on dokuzuncu yüzyıldan itibaren konuşulmaya başlamış olsa da Arap dilinde modern filoloji tanımının sınırlarını ihtiva eden çalışmalar oldukça eskidir. Bununla birlikte bu kaynakların pek azında Arap dili seslerine dair başlıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla ağırlıklı olarak çağdaş çalışmalar taranacaktır. Bu alana mahsus olmak üzere taramalarımızı çağdaş çalışmalardan geriye doğru yapacağız.

İçerik bakımından batı kaynaklı çalışmaların izini takip eden filoloji eserlerinde *izlak* niteliğine yer verilmemiştir<sup>47</sup>. Aynı şekilde bazı müsteşriklerin çalışmalarında da *izlak* yer almamaktadır<sup>48</sup>. *İzlak* niteliğine yer veren Arap filolojisi çalışmalarında ise söz konusu terim 'sesin hafifliği'<sup>49</sup> çerçevesinde ele alınmıştır. Şu var ki Subhi es-Salih, bütün seslerin öncelikle *izlak* ve *ismat* olmak üzere iki ana gruba ayrıldığını belirttikten sonra bu iki niteliğin tanımını yapmayarak zımnen sıfatlardan ayrı tutmuş bulunmaktadır<sup>50</sup>. Klasik filoloji eserlerinde konuşma sesleri, *Sirru Sınâa-*

<sup>46</sup> İbn Dureyd, *el-Cemhera*, c. I, s. 43.

<sup>47</sup> Örnek için bkz. Hilal, Abdülğaffar, *el-Arabiyye: Hasâisuha ve Simâtuha*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 2004; el-Antakî, Muhammed, *el-Muhit fi Asvati'l-Arabiyye ve Nahviha ve Sarfiha*, Beyrut: Daru's-Şarki'l-Arabî, thz.

<sup>48</sup> Örnek için bkz. Bergsträsser, G., *et-Tatavvuru'n-Nahvî*, çev. Ramazan Abduettevvab, Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1997.

<sup>49</sup> Vafi, Ali Abulvahid, *Fikhu'l-Luğa*, Cize: Nahdatu Mısır, 2004, s.131; Subhi es-Salih, *Dirâsât fi Fikhi'l-Luğa*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2009, s.283.

<sup>50</sup> es-Salih, Subhi, *Dirâsât fi Fikhi'l-Luğa*, s.284.

*ti'l-İrab'*ı istisna ederseniz, doğrudan inceleme konusu olmamıştır. Bu eserlerin bazı bölümlerinde Arap diline has özellikler çerçevesinde bir arada bulunması mümkün olan ve olmayan sesler konusu incelenmiştir. Bir sözcüğün kök harflerinin dizilişi o sözcüğün Arapça olup olmadığı konusunda bir fikir verdiği görüşü hâkimdir. Örneğin bir kelime, ardından *ra* harfi gelen *nun* harfiyle başlıyorsa bu kelimenin Arapça olmadığına hükmedilir. Rubai bir kelimenin kök harflerinden birinin *izlak* harflerinden olmaması durumu da, ilgili çalışmalarda, kelimelerin orijinlerini belirleme ölçütlerinden biri olarak yer almıştır<sup>51</sup>.

Son olarak Çağdaş fonetik çalışmaları taradık. Bu çalışmalarda seslerin üretim keyfiyetini belirleyen iki faktör dikkate alınmıştır. Bunların ilki ses üretimi sırasında iki ses organının kapanıp kapanmaması durumu ki buna göre Türkçedeki sesler; kapanma, daralma ve kapanma-daralma sesleri olmak üzere üç gruba ayrılır. Arapça çalışmalar bu niteliğe klasik çalışmalardaki *şiddet-rihvet* isminin yanı sıra *inficârî-ihdikâkî* veya *ânî-zamânî*<sup>52</sup> isimlerini de kullanırlar. Türkçeye kapanma-daralma olarak aktarılan nitelik de klasik ismini muhafaza etmiş ve *beynî* denilmiştir. Dikkate alınan ikinci faktör ise sesin üretimi sırasında ses tellerinin durumudur. Buna göre bir sesin üretiminde ses telleri de devredeyse ötümlü veya titremeli, ses telleri devre dışıysa ötümsüz veya titremesiz adı verilmiştir. Arapça çalışmalarda ise klasik çalışmalardaki kullanım sürdürülmüştür. Ötümlü sesler için *cehr*, ötümsüz sesleri için *hems* denilmiştir<sup>53</sup>. Klasik çalışmalarda *izlak-ismat* sıfat ikilisini bir kenara bırakırsak ana sıfatlar dört gruba ayrılırken çağdaş çalışmalar sadece iki sıfat ikilisini dikkate almış görünmektedir. Ağız kanalının genişliği, başka bir ifadeyle dil ile üst damak arasındaki kanalın durumu ise dikkate alınmamıştır. Şu halde bu çalışmalarda *izlak-ismat* sıfat ikilisinin karşılığı olacak herhangi bir niteliğin bulunmayacağı açıktır.

<sup>51</sup> Örnek için bkz. es-Suyûtî, *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa*, thk. M. Ahmed Câdulmevla & M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm & Ali M. El-Becâvî, Kahire: Dâru't-Turâs, thz., c.I, s.270.

<sup>52</sup> Bu kelimeler ilk olarak Şaçaklızade Mehmet Efendi tarafından *şiddet-rihvet* özelliklerini anlatmak üzere kullanılmıştır.

<sup>53</sup> Bkz. Üçok, Necip, *Genel Fonetik*, İstanbul: AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., 1951, s.40-60; Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK, Ankara: 2000, c.II, s. 32-36; Enis, İbrahim, *el-Esvâtu'l-Luğaviyye*, Kahire: Mektebetu'l-Anglo, 2007, s.22-28.

## TECVİT KAYNAKLARINDA İZLAK KAVRAMI

Hicri dördüncü asırdan itibaren kendisinden söz edilen tecvit ilminin konumuz açısından en önemli özelliği sesbilgisinin uygulama alanını temsil etmesidir. Tecvit eserleri yazılı ürünler olsalar da telif amacı itibarıyla sesbilgisi konularını uygulama temelli ele almaları beklenir. Bu nedenle tecvit kaynaklarında *izlak* teriminin nasıl işlendiği konusu önemlidir. Bu bölümde şu hususu da göz ardı etmemek gerekmektedir, o da dördüncü asırda bağımsız bir disipline dönüşen tecvit ilminin doğal olarak büyük oranda dil bilimlerinden beslenmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu çalışmalarda yer alan Arap seslerinin teorik analizinin genel hatlarıyla dil bilimlerindeki ile aynı olması beklenir. Zira telaffuz keyfiyetlerini incelemeyi tasarlayan bir çalışma pratiğe yönelik konulara sıfırdan teorik temeller ihdas edecek olsaydı hem birkaç asırlık bir sürenin geçmesi gerekecek hem de konuyla ilgili mevcut birikim heba edilmiş olacaktı. Tecvit tabirini kullanan ilk eser olan Ebu Muzâhim el-Hâkânî'ye (325) ait manzumenin dil bilimleri eserlerinde yer alan ses üretim mekanizmasına değinmeksizin doğrudan Kur'an tilaveti sırasında karşılaşılan telaffuz kusurları ve bunların tashihine yönelik öneriler sunması sözünü ettiğimiz tespite aykırı değildir<sup>54</sup>. Aksine tecvit ilminin uygulama eğilimli oluşunun bir kanıtı olarak görmek gerekir. Öte taraftan Ebu Muzâhim el-Hâkânî'nin manzumesi ve manzume biçimindeki benzer çalışmaların pratiğe yönelik ve öğretim amaçlı olduğu açıktır. Mensur eserler ise uygulama temelli olsa da genel itibarıyla meseleleri teorik düzeyde inceleme eğiliminde olmuştur.

Tecvit konulu ilk mensur eserde ise pratik telaffuz tashihlerine yönelik bilgilerin yanı sıra dördüncü yüzyıla kadar oluşan sesbilgisi birikiminden de yararlanmış ve belirli bir düzen içerisinde işlenen teorik bilgilere de yer verilmiştir. Ne var ki bu çalışmanın beslendiği iki kanal yani dilbilgisi kaynakları ile alfabetik sözlükler, Arap dili seslerini farklı açılardan analiz etmiş bulunmaktaydılar ve bu durum, her iki alanda ortaya çıkan sonucu görünürde farklı göstermekteydi. Dilbilgisi kaynakları seslerin üretilişini sıfat ve mahreçleri birbirinden ayırarak ele almış, sıfatları anlatmak üzere bazı terimler üretmişken mahreçleri isim verme-

---

<sup>54</sup> Şeref, Cemal Muhammed, *Hedyu'l-Mecîd fi Şerhi Kasîdetey el-Hâkânî ve's-Sehâvî*, Tanta: Dâru's-Sahâbe, thz., s. 16-34.

den analiz etmeyi tercih etmiştir. Sözlüklerde ise seslerin boğumlanma yerleri yani mahreçleri üzerinde durularak ses üretilen ana bölgelere isim verme tercih edilmiştir<sup>55</sup>. Bu iki alanda ortaya çıkan isimlendirmeler tecvit eserlerini de etkilemiştir. İlk mensur eserin müellifi Mekkî b. Ebi Tâlib (437) Arap harflerini niteleyen 44 özellikten söz eder, bunların tamamına ‘harflerin sıfatları ve lakapları’ adını verse de son on niteliğin harflerin boğumlanma yerlerini ifade eden terimler olduğunu söyleyerek diğerlerinden ayrıldığını zımnen beyan etmiştir<sup>56</sup>. Mekkî b. Ebi Tâlib’in yapmadığı net ayrımı çağdaşı sayılabilecek Endülüslü tecvit müellifleri yapmış ve sıfatlarla mahreçleri birbirinden bağımsız farklı hususiyetler olarak ele almışlardır. Sadece mahreç ve sıfatları birbirinden ayırmakla kalmamış, dilbilgisi kaynaklarında olduğu gibi mahreçlere isim vermeyi tercih etmişlerdir. Dört asır sonra gelen İbn el-Cezerî de mahreç ve sıfatları ayrı tutanlar safında yer almış fakat mahreçleri isimleriyle anmıştır. Sonuç olarak boğumlanma yerlerini isimleriyle ele almayı tercih eden müelliflerin eserlerinde *z-l-k* köklü iki terim karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki izini sürmeye çalıştığımız ve harflerin sıfatları bahsinde yer verilen *izlak* niteliği, diğeri ise *nûn*, *lâm* ve *râ* seslerinin mahrecine verilen isimdir.

Mekkî b. Ebi Tâlib ve İbn el-Cezerî’de ses niteliği olarak değerlendirilen *izlak* şöyle tarif edilir: ‘dil ucundan ve karşısındaki dudaklardan çıkan harflerdir, bu ismi alması ise dilin ucundan yani zek’inden üretilmesi sebebiyledir’. Açıklamanın devamında bunlardan üçünün (*be*, *mim* ve *fe* harflerinin) mahreç itibarıyla dil ile ilgisinin olmadığı da eklenmiştir. İbn el-Cezerî’nin tanımı, *izlak* terimini kök anlamına bağlayarak açıklamaya çalışması bakımından İbn Cinnî’nin tanımına benzese de ilave edilen (وما يليه من الشفتين) ibaresi ile el-Ahfeş’e atfen naklettiği (وهي أخف الحروف) (على اللسان) ibaresi, mevcut tanımdaki tutarsızlığın giderilmeye çalışıldığını gösterir<sup>57</sup>. Öte yandan *izlak* niteliğini bir artikülasyon meselesi olarak değerlendirmenin zorluğu hissedilmiş olsa da *izlak*’ın sıfatlar bahsinde yerini aldığını, dahası temel sıfatlarda olduğu gibi devamında karşıtı

<sup>55</sup> Bkz. el-Hilâl b. Ahmed, *el-Ayn*, c.I, s.34-42 ile İbn Dureyd, *el-Cemhera*, c. I, s. 43 vd.

<sup>56</sup> Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri’âye*, ed. Cemal Muhammed Şeref & Abdullah Ulvân, Tanta: Dâru’s-Sahâbe li’t-Turâs, 2002, s.48.

<sup>57</sup> Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri’âye*, s.47; İbn el-Cezerî, *et-Temhîd*, thk. Ğanim Kaddurî el-Hamed, Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2001, s.108.

kabul edilen *ismat* niteliğinden söz edildiğini görmekteyiz. Seslerin boğumlanma yerlerine göre yapılan ikinci tasnifte bir keyfiyetten söz edilmediği için olsa gerek mastar formu yerine ism-i mensûb formunda 'harf' kelimesiyle birlikte kurulan sıfat tamlamasının tamlayanı (sıfatı) olarak yer almış ve (الحروف الذلقية/الذوقية) denilmiştir. Bunlar *lâm*, *râ* ve *nûn* harfleridir<sup>58</sup>.

Yakın tarihe kadar telif edilen tecvit eserlerinde *izlak* niteliğinin tanımını konusunda aynı usul takip edilmiş ve *izlak* niteliğine sahip harflerin ses üretimine ilişkin ortak bir özelliğinin varlığından söz edilememiştir. Ancak ileride görüleceği üzere Ahfeş'e atfedilen (وهي أخف الحروف على اللسان) ibaresinin yakın tarihte yazılan tecvit eserlerine ilham verdiğini düşünmemek elde değildir. *İzlak* teriminin erken dönem tecvit kaynaklarında tanımlanma biçimine ilişkin bu nottan sonra konumuzu yakından ilgilendirmesi bakımından daha önemli olan ikinci bir hususa yani tecvit bilginlerinin söz konusu niteliğin kabulüyle ilgili tutumlarına geçmek istiyorum.

Konuların işlenişi bakımından müşterek bir metot takip ettiklerinden söz ettiğimiz Endülüslü müelliflerden biri standartlaşan sıfatlara *izlak* sıfatını eklemeyen diğeri *izlak* sıfatını İbn Cinnî'nin ibareleriyle tarif etmiştir. Bunların ikincisi olan Kurtubî'nin (461) eserinde harflerin sıfatları mahut sıraya göre ele alınmaya başlasa da tereddüt edencesine *izlak* niteliğine sıfatlar bahsinin sonlarında yer verilmiştir. Müellif *izlak* seslerinin üretilişine dair izah getirmek yerine rubai köklerle ilgili malum hususiyetini uzun uzadıya örneklemeyi tercih etmiştir<sup>59</sup>. *İzlak* sıfatına yer vermeyen müellif ise kıraat ve tecvit alanının otoritelerinden Endülüslü Ebu Amr ed-Dânî'dir (444)<sup>60</sup>. Beşinci asırdan sekizinci asra kadar tecvit müelliflerinin *izlak* sıfatına yer verip vermedikleri konusunu takip etme imkânı bulamadık ancak kendisinden sonraki tecvit bilginlerini büyük oranda etkilemiş olan dokuzuncu asrın tecvit bilgini İbnu'l-Cezerî *izlâk* sıfatına yer verenlerden olmuştur. İbnu'l-Cezerî'nin meşhur manzume-

<sup>58</sup> Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye*, s.48; İbn el-Cezerî, *et-Temhîd*, thk. Ğanim Kaddurî el-Hamed, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001, s.96.

<sup>59</sup> el-Kurtubî, *el-Muvazzih fi't-Tecvîd*, thk. Ğanim Kaddurî el-Hamed, Amman: Dâru Ammâr, 2000, s. 94.

<sup>60</sup> Bkz. Ebu Amr ed-Dânî, *et-Tahdîd*, thk. Ğanim Kaddurî el-Hamed, Amman: Dâru Ammâr, 2000.

sinde eserin yapısı gereği kısaca bu niteliğe sahip olan harflere ve zıt niteliği olan *ismat*'a yer verilmiştir<sup>61</sup>. Yukarıda sözünü ettiğimiz *izlak* sıfatının tanımı ise *et-Temhîd* isimli mensur eserinden alınmıştır. Her ne kadar İbn el-Cezerî'yi *izlak* sıfatına yer verenlerden addetsek te *en-Neşr* isimli kıraat konulu eserinde *izlak* niteliğine yer vermediğini de buraya kaydetmekte yarar görüyoruz<sup>62</sup>.

İbnu'l-Cezerî'den sonra günümüze dek neredeyse bütün tecvit çalışmalarının *Mukaddime*<sup>63</sup> eksensli cereyan ettiğini varsayacak olursak *İzlak* niteliğinin bu çalışmalarda artikülasyon konularına dahil edildiğini söyleyebiliriz. Bu hükümden istisna edebileceğimiz muhtemelen tek çalışma tecvit ilmine yeni bir soluk getiren Saçaklızade Mehmet Efendi'nin '*Cuhdu'l-Mukill*' isimli eseridir. Saçaklızade söz konusu çalışmasında *izlak* niteliğine yer vermeyerek bu özelliğin ses üretimiyle ilgisi olmadığını beyan etmiş olmaktadır<sup>64</sup>. Ses üretimi meselelerini en ince detaylarıyla incelemiş ve günümüze dek itibar edilen ses sürelerine ilişkin birçok ölçütün mucidi olarak Saçaklızade Mehmet Efendi'nin *izlak* konusunu sehven ele almadığını düşünmek haksızlık olur. Esasen aynı durum Saçaklızade'den yedi asır önce yaşamış olan İmâmu'l-Kurrâ lakabıyla meşhur Ebu Amr ed-Dânî için de geçerlidir. Saçaklızade'nin örnek aldığı çalışmayı tasrih etmesiyle ed-Dânî'den etkilenmiş olma ihtimali de ortadan kalkmış bulunmaktadır. Aslında Saçaklızade bu durumu '*er-Riaye*'de yer alan sıfatlardan, sadece Kura'n okuyucusunun şiddetle ihtiyaç duyacağı sıfatları ele alacağım' ibaresiyle açıklığa kavuşturmuş olmaktadır<sup>65</sup>.

Tecvit ilmi tarihinde onuncu ve on dördüncü asırlar arasında zad sesinin üretimine dair gelişen hararetli tartışmalar<sup>66</sup> sebebiyle olsa gerek bazı tecvit meselelerine dair risale telifinde hareketlilik müşahede edilir.

<sup>61</sup> el-Hamed, Çanim Kaddurî, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Cidde: Ma'hedu'l-İmâmi'ş-Şâtbiy, 2008, s. 140.

<sup>62</sup> İbn el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thz., I, s.202.

<sup>63</sup> İbn el-Cezerî'nin manzum eserinin kısa ismi.

<sup>64</sup> Bkz. Saçaklızade Mehmet Efendi, *Cuhdu'l-Mukill*, thk. Salim Kaddurî el-Hamed, Aman: Dâru Ammâr, 2008.

<sup>65</sup> Saçaklızade, *Cuhdu'l-Mukill*, s.141.

<sup>66</sup> İbn Çanim el-Makdisî'nin yaşadığı çağı tartışmaların başlangıcı kabul ettik, ayrıca konuyla ilgili 'Geçmişten Günümüze Zad Sesi Tartışmaları' başlıklı çalışmamıza bakabilirsiniz.



On üçüncü asrın sonuyla birlikte geniş içerikli tecvit kitapları da ortaya çıkmıştır. Bu dönemden itibaren günümüze değin telif edilen tecvit eserlerinin genelde bütün tecvit meselelerini özelde *izlak* konusunu çoğunlukla benzer şekilde işlemiş olması bu asrı çağdaş tecvit çalışmalarının başlangıç noktası kabul etmemizi kolaylaştırmıştır. Elbette on üçüncü asır öncesinde geniş içerikli tecvit eserlerinin telif edilmiş olma ihtimalini de göz ardı etmeden.

Geç dönem tecvit eserlerinde *izlak* sıfatı klasik tanımdan farklı olarak (سرعة وسهولة النطق بالحرف) 'harfin hızlı ve kolay telaffuz edilmesi' veya (خفة الحرف عند النطق) 'telaffuz sırasında harfin hafif olması' gibi tabirlerle ifade edilmiş ve bu tanım bazı çevrelerde kabul görerek yayılmıştır. Ancak *izlak*'ın rubai köklerle ilgili hususiyetini yahut dil ucu anlamını merkeze alan tanımlar tamamen ortadan kalkmamıştır. Buna rağmen eski tanıma yer veren çalışmaların yine de *izlak* seslerinin kolay ve hızlı telaffuz edilmesine atıfta bulunduğu görülmektedir<sup>67</sup>. *İzlak* teriminin bu yeni tanımının ilk olarak kim veya kimler tarafından geliştirildiğini tespit etmek hayli güç görünüyor. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere erken dönem tecvit bilgilerinin el-Ahfeş'e isnad ederek tanıma ilave ettikleri ibarenin etkili olduğunu ve sonraki müellifleri cesaretlendirdiğini söyleyebiliriz. Yeni tanımları geliştirenler son dönem müelliflerinden biri olabileceği gibi bu müelliflerin hocaları veya hocalarının hocaları da olabilir. Bu noktada cevap bulmayı arzuladığımız konu ise yüzyıllar boyunca tedavülde olan bir tanımın geliştirilmesini ve yeniden formüle edilmesini gerektiren amillerdir. İlk olarak İbn Cinnî'den nakledilen klasik tanım, dokuzuncu yüzyılda İbnu'l-Cezerî tarafından kullanılmasıyla birlikte standartlaşmış ve *Mukaddime* şerhleri sayesinde birkaç yüzyıl daha sürmüş olmalıdır. Sonrasında bir takım faktörlerin etkisiyle son dönem tecvit bilgilerinin yeni bir tanıma ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Çağdaş eserler arasından taradığımız yaklaşık 15 eserde benzer ifadelerin bulunması bu yeni tanımın tecvit bilgileri çevresinde ne denli hüsnü kabul

<sup>67</sup> Bkz. Nasr, M. Mekki, *Nihâyetu'l-Kavli'l-Müfid fi İlmi't-Tecvîd*, Mektebetu's-Safa, 1999, s.78; Acmi, Abdulfettah, *Hidâyetu'l-Kârî İlâ Tecvîdi Kelâmi'l-Bârî*, Mektebetu Taybe, thz s. 83; Seyf, Salih Salah, *el-İkdu'l-Mufid fi İlmi't-Tecvîd*, , el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Aman:1987, s.71; Abdulhamid, Suad, *Teyşîru'r-Rahmân fi Tecvîdi'l-Kur'ân*, Şubra'l-Hayma: Dâru't-Takva, 2009, s.88; M. İsmâ Muflih, *el-Vâzih fi Ahkâmi't-Tecvîd*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, thz., s. 47.

gördüğünün göstergesidir. Bununla birlikte bu eserlerin çoğunda eski tanımla yeni tanımın harmanlandığı ve kimi zaman makul bir bağ kurulmaya çalışıldığı görülür.

Ulaşabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde yukarıda örneklerini verdiğimiz yeni tanım ilk kullanan Ezher ulemasından Muhammed Mekkî Nasr'ın (1305) rubai köklerle ilgili hususiyete değinmemesi kendisinden sonraki çalışmaları etkilemiş görünmektedir. Bu adım aslında *izlak*'ı bir artikülasyon konusu olmaya yaklaştırmıştır. Zira bir sesin hızlı telaffuz ediliyor olması o sesin üretilmesiyle ilgili bir husustur. M. Mekkî Nasr *izlak*'ın sözcük anlamını da 'dilin sivriliği, belagati ve akıcılığı' olarak açıklar, böylece eski tanımlarda yer alan (طرف اللسان) 'dil ucu' sözcük anlamına (البلاغة والطلاقة) 'belagat ve akıcılığı' da eklemiş olur. Öyle görünüyor ki bu yeni tezin tarihi dayanağı el-Ahfeş'in sözü olsa da *izlak* kelimesinin diğer anlamlarından da destek alınmıştır. Bir başka ifadeyle, dudak harflerinden olan *vâv*'ın bu tanıma göre *izlak* harflerinden olması gerektiğini fakat *vâv*'ı *izlak* harflerinden addedene rastlamadığını kaydeden<sup>68</sup> M. Mekkî Nasr, *izlak* niteliğini sıfatlar bahsinden çıkarmak yerine 'dil ucu' anlamıyla 'akıcılık' anlamını harmanlamayı tercih etmiş görünmektedir. M. Mekkî Nasr'ın bu yorumu Osmanlı mekteplerinde okutulan tecvit eserlerine de yansımış ve günümüze dek pratik tecvit öğretiminde *izlak* niteliği *z-l-k* kökü ile akıcılık ve kıvraklık arasında bağ kurularak açıklanmıştır. *Dibâce-i Mizânu'l-Hurûf*'ta *izlak* şöyle anlatılır: 'söylerken lisanı seri olmaktır'<sup>69</sup>. Diyanet İşleri Başkanlığının Dini Eserleri İnceleme Heyetinin tetkikinden geçerek 1961 yılında yayımlanan '*Tecvid İlmi*' başlıklı çalışmada *izlak* niteliği sıfat-ı zatiyye'nin dışında tutulmuş bazı ilim adamlarının *izlak-ismat* sıfat ikilisini sıfatlara dâhil etmediği belirtilmiştir<sup>70</sup>. Bu çalışmada *izlak* şu ibarelerle anlatılır: 'lügatte, âsânlık, sühulet, kolaylık ve sürat manasındır. İstilahta ise, harfi söylerken dilin seri olmasına denir'.

Geç dönem tecvit eserlerinde *izlak* teriminin tanımıyla ilgili yaşanan gelişmeyi açıklayabilecek en makul yorum, Kur'an öğreticilerinin pratik tecvit öğretimi sırasında teoride işlenen sıfatları uygulamaya akta-

<sup>68</sup> Nasr, M. Mekkî, *Nihâyetu'l-Kavli'l-Müfîd fi İlmi't-Tecvîd*, s.78.

<sup>69</sup> Örnek için bkz. Abdülkerim Efendi, *Dibâce-i Mizânu'l-Hurûf*, Mercanada: Hulusi Efendi Matbaası, thz., s.18; ayrıca Karabaş Tecvidinin Osmanlıca baskılarına bakabilirsiniz.

<sup>70</sup> Karakılıç, Celaleddin, *Tecvid İlmi*, Ankara: 1977, s. 45-47.

rırken diğer sıfatlarda olduğu gibi telaffuza yansıtmak istemiş olmaları ihtimalidir. Ki bu durum günümüzde medrese veya dini yüksek ihtisas kurslarında verilen tashih-i huruf ve kıraat (aşere takrib kursları) öğretiminde de açıkça görülmektedir. Tecvit eserlerinin asırlardır kullandığı *izlak* harflerinin rubai köklerle ilgili hususiyetini merkeze alan tanımın diğer sıfatlar gibi bir artikülasyon hususiyeti yansıtamaması konuyla meşgul olanları harekete geçirmiş olmalıdır. Diğer taraftan teoride işlenen sıfatların pratiğe yansıtılma isteğinin çok yeni bir durum olmayacağı ortadadır, şu halde asırlardır tedavül edilen tanımın gözden geçirilmesini tetikleyen farklı bir durum olmalıdır. Bu noktada onuncu yüzyıldan itibaren alevlenen *zad* sesi tartışmalarının konuyla ilgilenenleri seslerin üretimi ve özellikleri konusunda daha hassas olmaya sevk etmiş olabileceğini ve *zad* sesi özelinde oluşan bu hassasiyetin bütün harflere ve özelliklerine yansıtıldığını düşünüyoruz. Nitekim *zad* sesiyle ilgili tartışmalar *zad* sesinin sıfatları üzerinden yürütülmüş<sup>71</sup> ve tecvit ilminin sıfatlar bahsi adeta teşrih edilmiştir. Nihayetinde bu teşrihten *izlak* sıfatının da payını aldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

#### DİĞER BİLİM KAYNAKLARINDA İZLAK KAVRAMI

Konuşma sesleri, dil bilimleri ve tecvit ilmi dışında bazı filozof hekimlerin de çalışmalarına konu olmuştur. Ancak filozof hekimlerin seslere bakışı ve sesleri ele alış dilcilerin bakışından farklı olmuştur. Filozof hekimlerin değerlendirmeleri arasında dilcilerin sonuçlarına en yakın olanı ses üretim fizyolojisini ele alan incelemeler olsa da bu incelemelerde mahreç ve sıfat ayırımına gidilmediği için konumuzla ilgili bir veri bulmak zor görünmektedir. Bununla birlikte bir grup filozofun yazıya geçirilen seslerin bir arada bulunma durumunu mercek altına aldığı görülür. Bu çalışmalarda, dil bilimlerinden farklı olarak kök harflerin bir arada bulunabilme durumu yerine, kullanılmakta olan bütün sözcükleri oluşturan harflerin bir arada bulunabilme durumunu incelemeye alınmıştır. Söz konusu çalışmalara şifreleme ve şifre kırma risaleleri adı verilmiştir. Esasında filozoflar konuşma seslerinin üretimini çok erken sayılabilecek bir dönemde incelemiş ve kaleme almışlardır. Ses olgusunun bir taraftan bir fizik olayı olması, diğer taraftan insan vücudunun bunları

<sup>71</sup> Geniş bilgi için bkz. Talat, Eşref M., *İlâmu's-Sâdeti'n-Nücebâ*, Kahire: Mektebetu's-Sunne, 1988.

üretecek bir sistemle donatılmış olması filozofların bu konuyu başka bir bakış açısıyla ele almalarına sevk etmiştir.

Şifreleme ve şifre kırma ilmine gelince, bu ilmin konularından birisi Arap dilinde sık tekrar eden harfleri ve bu harflerin kombine olduğu ya da olamadığı harflerin tespitidir. Bu tür çalışmalarda sözlüklerden farklı olarak harflerin kelimelerin köklerindeki sıklık derecesi değil harflerin Arap dilinin söz varlığının tamamındaki sıklık derecesi önem arz etmektedir. Zira bu sıklık yazılı metinlere dolayısıyla şifreli mektuplara da aksedecektir. İlk olarak Kindî'nin (260) yaptığı söylenen bir sayıma göre alfabedeki 28 harf sık kullanımına göre sıralanmıştır. Sayımdan çıkan sonuçlara göre bunların ilk on ikisinden uzun ünlüler çıkarıldığında *izlak* harfleri geriye kalan en sık tekrar eden dokuz harfin içerisinde yer almaktadır. Kindî'den sonra benzer bir çalışma yapan İbn ed-Düeynîr (627) ile İbn Adlân (666) hemen hemen aynı sonuçlara ulaşmışlardır<sup>72</sup>. Bu iki çalışmada sık tekrar eden harflerin oranları farklı olsa da sıralamada *izlak* harfleri ilk on iki (uzun sesleri ihraç ettikten sonra buna ilk dokuz da diyebiliriz) harfin içerisinde yer almaktadır. Arap dili söz varlığının yaklaşık onda birinin rubai veya humasi köklü kelimeler olduğunu dikkate aldığımızda *izlak* harflerinin sülasi kelimelerde de sık kullanıldığı anlaşılmaktadır. Şu halde bu sayım sonuçları *izlak* harflerinin kolay telaffuz edilen sesler olma fikrini teyit etmektedir.

Yukarıda sözü edilen sayımlar örnek metinlerden yola çıkılarak yapılmıştır. Bu noktada söz konusu sayım sonuçlarının Arap dilinin bütün söz varlığına ilişkin geçerliliği akla takılabilir. Böyle bir tereddüde karşı tek yapılması gereken daha geniş çaplı bir araştırma olmalıdır. İstenilen nitelikte olmasa da Arap dilinde sık kullanılan seslere dair geçmişte yapılan tespitinin nesnellliğini test etmek üzere bir çalışma yapılmıştır. Yahya Mir Alem'in Şakir el-Fahhâm'ın yönetiminde gerçekleştirdiği yüksek lisans çalışmasında beş temel sözlük taranarak seslerin kelime köklerindeki kullanım sıklığı ölçülmüş ve çıkan sonuç sözü edilen sayımların doğruluğunu kanıtlamıştır<sup>73</sup>. Bu çalışmanın sonucuna göre de Arapça

Alem, Yahya Mir, "İshâmâtu Ulemâi't-Ta'miye fî'l-Lisâniyyâti'l-Arabiyye", Kuveyt: *Dîvânü'l-Arab Dergisi*, 2007, s. 7

[http://diwanalarab.com/spip.php?page=article&id\\_article=7586](http://diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=7586) (01.12.2015).

<sup>73</sup> Tez için bkz. Alem, Yahya Mir, *el-Mu'cemu'l-Arabiyy: Dirasetun İhsâiyye li Deverâni'l-Hurûf fi'l-Cuzûri'l-Arabiyye*, Dimaşk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1983, s.146.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 2015)

kelimelerin kök harflerinde en sık tekrar eden ilk beş ses ile sık tekrar eden onuncu ses *izlak* sesleri olmuştur<sup>74</sup>. Altı *izlak* harfinden sadece *fe* sesi *hems* sıfatına sahiptir ve bu araştırmaya göre en sık tekrar eden onuncu harftir. *Hems* sıfatının minimal de olsa ek bir efor gerektiren *hems* sıfatına sahip olması onu sık tekrar eden sesler arasında onuncu sıraya itmiş olabilir. Zira aynı araştırmanın sık tekrar eden *mehmus* sesler tablosunda *fe* harfi ilk sıradadır<sup>75</sup>. Bu çalışmanın sonuçları gerek bazı sözlüklerin girişlerinde gerekse şifre kırma risalelerinde üzerinde durulmuş olan sık kullanılan seslere ilişkin sonuçlara oldukça yakın olduğu görülmektedir.

Yukarıda anılan el-Kindî ve İbnu'd-Duneynî'e ait sayımlar göstermektedir ki *izlak* harfleri Arapların konuşma alışkanlıklarında vaz geçemedikleri harflerdendir. Erken dönem kaynaklarında bir sıfat olarak yer verilen *izlak* niteliğinin tanımında rubai köklerin vazgeçilmez unsuru olduğunun bildirilmesi de bu seslerin kaynaştırıcı olarak sıkça kullanıldığını teyit etmektedir. Ebu Ali el- Fârisî'nin bu harfleri bulunduğu köklerin ağırlığını bozmayan ve yok hükmünde harfler olarak değerlendirdiğini geçen sayfalarda nakletmiştik. Nihayet bir metinde bulunan kelimelerden yola çıkarak yapılan sayımlardan çıkan sonuçlar da bu seslerin ortak özelliğinin sık kullanılan ve kolay telaffuz edilen sesler olduğunu göstermiştir. Buna göre erken dönem eserleri *izlak*'ı Arap morfolojisinin bir olgusu olarak değerlendirmiş ve bu niteliğe sahip harfler ile 'dil ucu' ibaresi arasında mecazi bir bağ kurmuş olmalıdır. Zira bu seslerin ses üretim mekaniğine dâhil edilebilecek ortak bir özelliği bulunamamıştır. Bütün bunların yanı sıra *izlak* niteliğini sıfatlar bahsine dâhil eden isimlerin başında gelen İbn Cinni, *Sirru Sınâati'l-Îrâb* isimli eserinde kelime yapılarında bir arada bulunması hoş kabul edilmeyen sesler konusunun çok uzun bir bahis olduğunu bilhassa vurgulamış olması konu üzerinde bilhassa çalışıldığının göstergesidir<sup>76</sup>.

## SONUÇ

Arap dili seslerinin mahreç ve sıfatları çok erken sayılabilecek bir dönemde Arap dilbilgisinin ilk çalışmalarından itibaren dilbilgisi konuları arasına girmiş ve sonraki eserlere kaynaklık etmiştir. Sonraki çalışma-

<sup>74</sup> age, Tablo no:1, s. 146.

<sup>75</sup> age, Tablo no: 11, s. 156.

<sup>76</sup> İbn Cinnî, *Sirru Sınâati'l-Îrâb*, I, s. 65.

larda içerik ve yaklaşım bakımından cüzi denebilecek ilaveler yapılmıştır. Bunlardan biri harflerin sıfatları bahsine dâhil edilen *izlak-ismat* sıfat ikilisi olmuştur. Hicri dördüncü asırdan başlayarak yakın tarihe kadar *izlak-ismat* özellikleri Arap harflerinin sıfatları arasında mütalaa edilmiş ve Arap fonetiğinin uygulamalı alanı olan tecvit ilmi de konuyu hemen hemen aynı paralelde ele almıştır. Birkaç istisnanın dışında yakın tarihe kadar *izlak-ismat* niteliği, ilgili eserlerin sıfatlar bahsinde yerini almıştır. Ancak bu sıfatın mahiyetini anlatırken akustik/fizyolojik bir izah sunmak yerine morfolojik/lexic bir izaha başvurulması, *izlak* niteliğini harflerin sıfatı olarak mütalaa edenlerin dahi konuyla ilgili tereddüde sahip olduklarını göstermektedir. Bu tereddüdün en bariz göstergelerinden birisi *izlak* kelimesinin kök anlamıyla *izlak* harflerinin boğumlanma keyfiyeti arasında kurulmaya çalışılan bağ olmuştur. Kimi eserlerde kısaca 'dil ucu harfleri' demekle yetinilmesi konuyu irdelemekten kaçış olarak, 'dil ve dudak ucu harfleri' diyerek dudak ucunu da ilave etmeleri ise akla gelebilecek soruları bertaraf etme çabası olarak açıklanabilir. Zira bu izahların ilki doğruluktan uzak ikincisi ise eksiktir. Diğer taraftan temel sözlüklerden taradığımız *z-l-k* kökünün onlarca anlamının bulunması *izlak* terimi ile *z-l-k* kökü arasında kurulacak bağın uç/sivri anlamlarının dışında başka anlamlarla da kurulabileceğini göstermiştir.

*İzlak* niteliğinin artikülasyon konusu olup olmadığı mevzuunda yapılacak değerlendirmeler açısından sesler konusuna yer veren kaynakların *izlak* niteliğine yer verip vermedikleri de önemlidir. Bu doğrultuda birden fazla disipline konu olan Arap dili fonetiğinin temel referansı olan Sîbeveyh ve Muberrred'in eserlerinde *izlak*'tan söz edilmemesi önemlidir. Sonraki dönemlerde de *izlak*'ı bir sıfat olarak değerlendirmemeyi tercih edenlerin başında beşinci asırdan Ebu Amr ed-Dânî, on ikinci asırdan ise Saçaklızade lakabıyla ünlü Maraşlı Mehmet Efendi gelmektedir. Bu iki ismin tecvit ve kıraat sahasının yetkin isimlerinden olması da ayrıca önemlidir. Öte taraftan modern sesbilim çalışmalarının da Sîbeveyh'in tespit ettiği temel ses niteliklerinin dışına çıkmayışı *izlak* niteliğinin artikülasyonun dışında farklı bir özelliği anlattığını teyit etmektedir.

Bir taraftan erken dönem nahiv ve tecvit eserlerinde harflerin sıfatları arasında *izlak*'ın yer almayışı diğer taraftan *izlak* sıfatına yer veren eserlerin bu niteliğe sahip olan seslere dair ortak bir akustik izah getiremeyişı, *izlak* niteliğinin bir artikülasyon konusu olmadığını ortaya koy-

maktadır. Klasik kaynaklarda *izlak* niteliğinin fonetik konular arasındaki konumunun en sağlıklı belirlendiği çalışmaların alfabetik sözlükler olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu çalışmalar Arapça seslerin bir arada bulunabilme durumuyla doğrudan alakalıdır. Arap diline ait seslerin bir araya gelmesinden meydana gelen sözcüklerin akıcı olmasını sağlayan bazı sesleri ifade etmek üzere *İzlak* kelimesinin tercih edilmesinin isabetli bir tercih olduğu kanaatindeyiz. Zira bu sesler bulunduğu kelimenin akıcı olmasını sağlamaktadır. Yani *z-l-k* kökünün karşılığı olan akışkan olma, hızlı olma ve devinme anlamları söz konusu olguyu yerinde karşılamaktadır. Şifreleme ve şifre kırma risaleleri ve bu risaleler üzerine yapılan çalışmalar da *izlak* harflerinin ortak özelliğinin sık kullanılan sesler olduğunu göstermiştir.

Son dönemlerde fonetik konularının ağırlıklı olarak dilbilgisi çalışmalarının dışında mütalaa edildiği görülmüştür. Sesler ve ses etkileşimleri konusu özellikle tecvit öğretiminde varlığını canlı bir şekilde sürdürmekle birlikte söz konusu konular cılız kalan girişimlerin dışında hala klasik tasnife göre işlenmektedir. Öyle anlaşılıyor ki istisnaların dışında *izlak* konusunun sıfat bahsinden çıkarılmasına cesaret edilememiştir. Bununla birlikte özellikle İbn el-Cezerî'den sonra standardize edilmiş tecvit öğretimine yeni bir soluk getirdiğini düşündüğümüz Saçaklızade Mehmet Efendi'nin akademik ve geleneksel eğitim-öğretim çevrelerinde tanınmasıyla birlikte bu konunun üzerine düşüleceğini düşünüyoruz. Saçaklızade'nin tecvit ilmine kazandırdığı ve halen geleneksel tecvit eğitiminde kullanılan ve hüsn-ü kabul görmüş ölçütlerin yanı sıra *izlak-ismat* sıfatları konusundaki tutumunun da akademik çevrelere ve ardından tecvit eğitim ve öğretim sahasına yansıtacağını umut ediyorum.

#### KAYNAKÇA

- Abdulğaffar Hilal, *el-Arabiyye: Hasâisuha ve Simâtuha*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 2004.  
Abdulhamid, Suad, *Teyşîru'r-Rahmân fi Tecvîdi'l-Kur'ân*, Şubra'l-Hayma: Dâru't-Takva, 2009.  
Abdulkerim Efendi, *Dibâce-i Mîzânü'l-Hurûf*, Mercanada: Hulusi Efendi Matbaası, thz.  
Acmî, Abdulfettah, *Hidâyetü'l-Kârî İlâ Tecvîdi Kelâmi'l-Bârî*, Mektebetu Taybe, thz.  
Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK, 2000.  
Alem, Yahya Mir, "İshâmâtü Ulemâi't-Ta'miye fi'l-Lisâniyyâtü'l-Arabiyye", Kuveyt: *Divanu'l-Arab Dergisi*, 2007.  
Alem, Yahya Mir, *el-Mu'cemu'l-Arabiyy: Dirasetun İhsaiyye li Deverani'l-Huruf fi'l-Cuzûri'l-Arabiyye*, Dimaşk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1983.

- el-Antakî, Muhammed, *el-Muhit fi Asvatî'l-Arabiyye ve Nahviha ve Sarfiha*, Beyrut: Daru's-Şarki'l-Arabî, thz
- Bergsträsser, G., *et-Tatavvuru'n-Nahvî*, çev. Ramazan Abduettevab, Mektebetu'l-Hancı, Kahire: 1997.
- el-Cevherî, *es-Sihah*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrut: Daru'l-İlm Li'l-Melayin, 1990.
- Ebu Ali el-Fârisî, *Kitâbu'l-İzâh*, thk. Kâzım Bahr el-Murcân, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1996.
- Ebu Ali el-Fârisî, *Kitâbu't-Tekmile*, thk. Kâzım Bahr el-Murcân, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1999.
- Ebu Ali el-Fârisî, *et-Ta'lika Alâ Kitâbi Sibeveyh*, thk. Avaz b. Hamed, Matba'atu'l-Emâne, Kahire: 1990.
- Ebu Amr ed-Dânî, *et-Tahdîd*, thk. Ğanim Kaddurî el-Hamed, Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Enis, İbrahim, *el-Esvâtü'l-Luğaviyye*, Kahire: Mektebetu'l-Anglo, 2007.
- el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdusselam Harun, ed-Dâru'l-Mısıriyye Li't-Telif ve't-Terceme, 1967.
- el-Fârâbî, *Divanu'l-Edeb*, thk. Ahmed Muhtar Ömer, Kahire: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, ts.
- el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. M. Naim el-Arkasusi editörlüğünde Müessesetu'r-Risale tahkik bürosu, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2005.
- el-Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, thk. Abdulhamid el-Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Hamed, Ğanim Kaddurî, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Cidde: Ma'hedu'l-İmâmî's-Şâtbiy, 2008.
- İbn el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thz.
- İbn el-Cezerî, *et-Temhîd*, thk. Ğanim Kaddurî el-Hamed, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Cinnî, *Muhtârü Tezkirati Ebi Ali*, thk. Hüseyin Bu Abbas, Riyad: Merkezu'l-Meliki Faysal Li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2010.
- İbn Cinnî, *Sırru Sinâati'l-İrâb*, thk. Hasan Hindâvî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Dureyd, *el-Cemhera*, thk. Remzi el-Balebeki, Beyrut: Daru'l-İlm Li'l-Melayin, 1987.
- İbnu'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, thk. Berekat Yusuf, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1999.
- İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Harun, Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi İlmi'n-Nahv*, thk. Salih Abdulazîm eş-Şâir, Kahire: Mektebetu'l-Edeb, 2010.
- İbn Keysân, *el-Muvaffakî fi'n-Nahv*, thk. Abdilhuseyn el-Fitlî & Hâşim Taha, Bağdat, Mecelletu'l-Mevrid, 1975, IV, sayı II.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr., Kahire: Dâru'l-Maarif, thz.
- İbn Sellâm, *el-Ğaribu'l-Musannef*, thk. M. el-Muhtar el-Abidi, Daru Sahnun li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1996.
- İbn Sîde, *el-Muhkem*, thk. Abdulhamid Hindavi, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, Mısır: İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, thz.
- Karakılıç, Celaleddin, *Tecvid İlmi*, Ankara: 1977.
- el-Kurtubî, *el-Muvazzıh fi't-Tecvid*, thk. Ğanim Kaddurî el-Hamed, Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- M. İsâm Muflih, *el-Vâzıh fi Ahkâmi't-Tecvid*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, thz.
- Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye*, ed. Cemal Muhammed Şeref & Abdullah Ulvân, Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 2002.
- en-Nahhâs, *et-Tüffâha fi'n-Nahv*, thk. Kurkîs Avvâd, Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1965.



- Nasr, M. Mekki, *Nihâyetu'l-Kavli'l-Müfid fi İlmi't-Tecvid*, Mektebetu's-Safa, 1999.
- Saçaklızade, Mehmet Efendi, *Cuhdu'l-Mukill*, thk. Salim Kaddurî el-Hamed, Amman: Dâru Ammâr, 2008.
- es-Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, thk. M. Hasan Êl-Yasin, Alemu'l-Kutub, thz.
- es-Salih, Subhi, *Dirâsât fi Fikhi'l-Luğa*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2009.
- Seyf, Salih Salah, *el-İkdu'l-Mufid fi İlmi't-Tecvid*, Amman: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1987.
- Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Harun, Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1982.
- es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdelî & Ali Seyyid Ali, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- es-Suyûtî, Hem'u'l-Hevâmi', thk. Abdulâl Sâlim Mekram, Kuveyt: Dâru'l-Bu hûsi'l-İlmiyye, ts.
- es-Suyûtî, *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa*, thk. M. Ahmed Câdulmevla & M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm & Ali M. El-Becâvî, Kahire: Dâru't-Turâs, thz.
- Şeref, Cemal Muhammed, *Hedyu'l-Mecîd fi Şerhi Kasîdetey el-Hâkânî ve's-Şehâvî*, Tanta: Dâru's-Sahâbe, thz.
- Talat, Eşref M., *İlâmu's-Sâdeti'n-Nücebâ*, Kahire: Mektebetu's-Sunne, 1988.
- Üçok, Necip, *Genel Fonetik*, İstanbul: AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., 1951.
- Vafi, Ali Abulvahid, *Fikhu'l-Luğa*, Cize: Nahdatu Mısır, 2004.
- ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi İleli'n-Nahv*, thk. Mazin el-Mübârek, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.
- ez-Zübeydî, *Kitâbu'l-Vâzih*, thk. Abdulkerim Halîfe, Amman: Dâru Celîsi's-Zamân, 2010.



Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),

XIX, 2 (15 Aralık 2015), ss. 207 - 222

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),

XIX, 2 (December 15, 2015), pp. 207 - 222

Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.72986>

Geliş Tarihi / Received Date: 09.09.2015

Kabul Tarihi / Accepted Date: 27.11.2015

## TÜRK MÜSİKİSİNDEKİ NOTASYONUN TARİHSEL SEYRİ

Mehmet ÖNCEL \*

**Öz:** Makalemizde metodoloji ve sınırlamalar belirlendikten sonra genelde müzikinin yazıya geçirilmesi ve Batı müzikindeki notasyon çalışmalarına dair bilgiler tafsilata girmeden ele alınmaktadır. Özelde ise Türk müziğinde kullanılan notaların tarihsel seyri incelenmektedir. Notasyon sisteminin, Türk müzikine avantajları ve dezavantajları konumuz içinde vücut bulmaktadır. Ayrıca meşkin tanımı ve Türk müziği eğitim sisteminin temelini meşk sistemine dayalı olduğuna dair bilgiler verilmektedir. Bununla beraber meşk ile notasyon sistemi ilişkisi üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Müsikisi, Türk Müsikisi Tarihi, Nota, Nota Tarihi, Ebced.

### Historical Development of Notation in Turkish Music

**Abstract:** In this essay, after specifying our methodology and constraints, we investigate the process of putting music on paper notation studies in

---

\* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Müsikisi Anabilim Dalı (mehmetoncel80@gmail.com).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

western music. In particular, the historical journey of notes that are used in Turkish music is analyzed. By this way, we also discuss advantages and disadvantages of the system of notes for Turkish music. Moreover, information about 'meşk' which is the basis of Turkish music educational system and it's relation with the notation system is analyzed as well.

**Keywords:** Turkish Music, History of Turkish Music, Notation, History of Notation, Ebced,

## GİRİŞ

Türk mûsikisinde notasyon sisteminin tarihsel sürecini ele alacağımız bu makaleyle, alan ile ilgili etraflıca birtakım bilgileri vermeyi hedeflemekteyiz. Çalışmanın evreninde notasyon sistemine ve tarihî seyri-ne değinilecektir. Örneklem grubunda ise özel olarak Türk mûsikisindeki notasyon çalışmalarına yer verilecektir. Notasyon sistemi, öncesi ve sonrası ile ele alınarak geçirdiği dönüşüm ortaya konacaktır. Bu bağlamda ilk dönem İslam dünyasındaki çalışmalardan başlamak suretiyle günümüze kadar mevcut olan notasyon çalışmaları ve örneklerinden bahsedilecektir. Ayrıca mûsikî eserlerinin yazıya geçirilmesinin avantajları ve dezavantajları incelenecektir. Son olarak notasyon sistemi ile meşk sistemi arasındaki farklılıklara dokunup, birbiriyle ilişkisi irdelenmektedir.

Toplumların hafızası insan ile beraber yaşar. Sözlü geleneğin güçlü olduğu medeniyetler; kültürel kodlarını, renklerini ve barındırdığı pek çok çeşitliliği muhafaza etme adına pek çok uğraş verir. Sözlü anlatım ve nakil ile bu gelenek nasıl ve ne kadar yaşatılabilir? İnsanoğlunun ve diğer canlıların hissiyatına tesir eden mûsikî gibi bir sanatın yazıya geçirilmesi mümkün müdür? Bu ikilem nasıl açıklanabilir? Bir tarafta insanın hafızasının yetersiz kalma durumu diğer tarafta ise duyguları tam olarak yazıya aktarmanın güçlüğü söz konusudur. Makalemizde bu soruların cevapları aranmaya çalışılacaktır.

İnsanlığın kültürel zenginliğinin en önemli parçalarından biri olan müzik, duygu ve düşünceleri kelimelerin ötesinde ifade eder. Ancak müzik, duygu ve düşünce ürünü olması hasebiyle o anda çıkmış ve zamanla değişerek ya da etkileşerek yayılmıştır. Bu bağlamda herhangi bir müzik cümlesi, yer aldığı zaman kesiminin sona ermesiyle yok olur.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Z. Gonca Girgin Tohumcu, *Mûziği Yazmak*, İstanbul: Nota Yayıncılık, 2006, s. 11.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Çünkü mevcut eserlerin insan belleği ve hatırlama gücüyle ancak bir yere kadar tutulabildiğini, geçmiş dönemlerde günümüzdeki gibi teknolojik cihazlarının bulunmaması notanın -daha geniş bir ifadeyle müzik yazısının- ortaya çıkmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Müsikinin anahtarı hükmünde olan notanın oluşumu ve gelişimi belli bir dönemden sonra zorunluluk haline gelmiştir. Böylelikle eserlerin unutulmaması, tekrar icra edilmesi ve başkalarına da öğretilmesi açısından çok büyük kolaylıklar sağladığını görmekteyiz.

Cem Behar, Türk müzik geleneğinin yazısızlık gibi çok çarpıcı bir özelliğinden bahsetmektedir. Ona göre pek çok güfte mecmuası/antolojisi yazılmasına rağmen nedense müzik yazıya dökülmemiştir veya dökülememiştir. Yani notaya alınmamıştır. Müellif, yazılı metnin bu kadar ehemmiyet gördüğü Osmanlı toplumuna bu anlamda 'ümmi' bir toplum olarak bakmaktadır<sup>2</sup>

### 1. NOTANIN TANIMI

Latince olan nota kelimesi sözlükte "yazı, yazılı işaret", müzik sanatında ise "sesin grafiksel temsili, müzik yazısı" anlamına gelmektedir. İngilizce ve Fransızca'da "nota yazısı" manasında kullanılan notation kelimesinin Türkçe çevirisinde "yazının yazısı" veya "müzik yazısının yazısı" gibi bir anlamın ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>3</sup> Lügatte, sesleri belirten müzik harfleri ve işaretleri<sup>4</sup> olarak geçmektedir. Bir diğer kaynaktan; sesleri ve müziği kâğıt üzerinde tespit etmeye yarayan özel işaretlere müzik yazısı yani nota<sup>5</sup> denildiğini görmekteyiz. Aslında nota ile müzik yazısı birçok müzik eserlerinde aynı manada kullanılmakta ise de bazı önemli müzik kaynaklarında aynı manada kullanılmadığını görmekteyiz. Müzik Ansiklopedisi'nin "Müzik yazıları" maddesinde, müzik yazıları üç gruba ayrılmıştır.

<sup>2</sup> Cem Behar, *Klasik Türk Müsiki Üzerine Denemeler*, İstanbul: Bağlam Yay., 1987, s. 19.

<sup>3</sup> Süreyya Agayeva, "Nota", *DİA*, XXXIII, 205.

<sup>4</sup> Serdar Öztürk, "Nota", *Ansiklopedik Sanat Sözlüğü*, İstanbul: Altan Matbaa, 2001, s. 260.

<sup>5</sup> İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usulleri*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2006, s. 37.

a) Harf yazıları, b)Nota yazıları, c) Tabulaturlar<sup>6</sup> diye üç kısma ayrılması nota yazısının ancak müzik yazısının bir bölümü olduğunu bize göstermektedir.

Bununla beraber Gonca Girgin Tohumcu'nun "Müziği Yazmak" adlı eserinde yukarıda zikrettiğimiz üç maddeye ilaveten dördüncü olarak "Harf-Şekil yazıları" nı eklemiştir.

## 2. NOTANIN İCADI VE TARİHİ SEYRİ

### a) Eski Müzik Yazısının Oluşumu

Tarih yazı ile başlar. Her ülkede, yazıdan önceki devir, o ülkenin tarih öncesidir. İnsanlığın bir kısmı, bundan ancak 5300 yıl kadar önce tarih çağına girmiştir.<sup>7</sup> Sümer tarih arenasında ilk yazıyı bulan medeniyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazıyı icat etmeleri onların müzik yazısını bulmalarını da kolaylaştırdığı düşünülmektedir. Sümerler müzik yazılarını çivi yazısı denilen Sümer yazısına benzer işaretlerle kullanmışlardır. Bu işaretler yumuşak kil üzerine yazılıp sonra ateşle pişirilmiş bir çeşit yassı- geniş tuğlalara yani tabletlere yazılmıştır.<sup>8</sup>

Bir diğer uygarlık olan Babiller'e de Sümerler'in devamı nazarıyla bakılabilir. Zira bu medeniyet, her alanda Sümerleri kendilerine örnek almışlardır.<sup>9</sup> Böylece Babilliler'in müzik yazısını da Sümerler'den etkilenerek aldığını söylemek pekâlâ mümkündür. Sümerler ve Babilliler'den sonra eski Mısırlılar da mûsiki yazısını kullanmışlar, buradan İbraniler ve sonraları Habeşler gibi diğer Sami kavimlere de intikal etmiştir.<sup>10</sup> Yakın Doğu medeniyetleri ile ilgileri olmayan Çinliler ve Hindûlar da, bundan 2000 yıl kadar önce, kendi kendilerine mûsiki yazısı bulup kullanmışlardır.<sup>11</sup>

Tarihsel süreçte müzik için birçok yazı çeşidi kullanılıp geliştirilmesine rağmen, bugün onlar hakkında geriye doğru gidildikçe müzik yazıları ile ilgili kaynakların sınırlı olduğu görülecektir. İlk dönemlere

<sup>6</sup> Ahmet Say, "Müzik yazıları", *Müzik Ansiklopedisi*, Ankara: Sanem Matbaa, 1985, s. 891.

<sup>7</sup> Yılmaz Öztuna, "Nota Yazısı", *Türk Mûsikisi Ansiklopedik Sözlüğü II.*, İstanbul: Orient, 2006, s. 133.

<sup>8</sup> Tohumcu, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>9</sup> Tohumcu, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>10</sup> Ahmet Şahin Ak, *Türk Mûsikî Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009, s. 28.

<sup>11</sup> Öztuna, *Türk Mûsikisi Teknik ve Tarih*, Ankara: Türk Petrol Vakfı, 1987, s. 57.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

ait en önemli tarihsel kaynak ise arkeolojik buluntulardır. Arkeolojik kazılar neticesinde ortaya çıkan bulgular, dönemin ekonomik, kültürel ve sosyal olarak daha doğru anlaşılmasına kuşkusuz çok büyük katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla müzik yazılarının da daha iyi anlaşılması ve değerlendirilmesi bundan nasibini almıştır. Zikredilen müzik yazıları yardımıyla birçok kavim ve milletler duygu ve düşüncelerini değişik şekillerde ifade etme olanağı bulmuş ve bu yazıları tarihi belge olarak günümüze taşımışlardır. Sonuç olarak ana hatlarıyla ilk müziksel yazı çeşidinin kullanıldığı bölgeleri; Mezopotamya, Anadolu, Antik Mısır, Antik Yunan, Çin ve Hint bölgesi olarak sıralayabiliriz.

b) Günümüz Batı Notasının Tarihi Seyri

Günümüzün uluslararası müzik yazısı haline gelmiş nota yazısı ortaçağ kilise ve manastırlarındaki şarkıcıların, ezginin iniş ve çıkışını göstermek böylece anımsamasını kolaylaştırmak amacıyla ellerindeki yazmalara (sözlerin üzerine) koydukları NEUM denilen imlerden türemiştir.<sup>12</sup> Bu nota yazısının bugünkü sistemin doğmasında önemli yardımı olmuştur.<sup>13</sup>

IX. Yüzyılda Hristiyanlığa özgü Gregoryenler'in icat ettiği "neumatik" müzik yazısı, günümüzün nota sisteminin temelini oluşturdu. XI. yüzyılda neumalar dizeğin üzerinde yazılmaya başlandı. Aynı dönemde İtalyan müzik teorisyeni, Benedictine Manastırı rahibi Guido d'Arezzo dört çizgili porteyi ve okumayı kolaylaştıran renkli çizgiler kullandı, bu da açık dizek yazısının başlangıcı oldu. Arezzo'nun diğer önemli bulgularından biri günümüzde de öğretilen "sol-fa" (solfeggio, solmization) okuma metodudur. Altı basamaklı dizinin (hexacord) kilise ilahisinin sözlerinin ilk hecelerinden türetilmiştir.<sup>14</sup>

Guido'nun adlandırmasında bugün Do dediğimiz ses için UT hecesini kullanmıştır.(Nitekim bu geleneği Fransızlar halen sürdürmektedirler.) UT hecesinin yerine sonradan kullanan Do hecesini kullanan kişi İtalyan besteci Giovanni Maria Bononcini (1642-1678) olmuştur. İlhan Mimaroğlu'na göre notalamanın alfabe ile adlandırılması 5. yüzyıla da-

<sup>12</sup> Say, *a.g.e.*, s. 894.

<sup>13</sup> Ak, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>14</sup> Agayeva, *a.g.m.*, s. 207.

yandırılmaktadır. Fakat kilise bu işaretleri bir yüzyıl sonra, Avrupa ise iki yüzyıl sonra kullanmaya başlamıştır.<sup>15</sup>

Ut Queant Laxis: do  
Resonare Fibris: re  
Mira Gestorum: mi  
Famuli Tuorum : fa  
Solve Polluti: sol  
Labbii Reatum: la  
Sancte Iohannes: si

XIII-XVI. yüzyıllarda müzikte çok sesliliğin gelişmesiyle beraber Menzural Notasyon devresine geçiş sağlanmıştır. Menzural Notasyon yöntemi ile süreler kesin olarak ifade edildiğinden, okuyucunun her partiyonu ayrıca bilmesine gerek kalmamış, sadece icra edeceği kısmı bilmesi yeterli olmaya başlamıştır.<sup>16</sup> 1496 yılında Franchino Gafori, “semibrevis”(bugünkü sekizli) olarak adlandırılan ritim biriminin uzunluğunu “dinlenmiş adamın nabızı” (60-80 atış) olarak tespit etmiştir. XVII. yüzyıl müzik yazısında ses yüksekliğini gösteren “kare”, “baklava”, daha sonra “yuvarlak” şeklinde olan imlerle nota gözleri oluşmaya başladı.<sup>17</sup> Bugünkü batı notası 1730 yıllarından itibaren son şeklini almaya başlamıştır.<sup>18</sup> Bugün birçok müzik kültüründe kullanılan Avrupa porteli nota yazısı XVII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar geçerliliğini koruyan tek müzik yazısıdır.<sup>19</sup>

### 3. TÜRKLER'DE MÜZİK YAZISI

İslamiyet öncesi Türklerde nota yazımına dair tafsilatlı bilgiler olmamakla beraber özellikle Uygurlar döneminde müziğin çok geliştiğini görmekteyiz. Müzik yazısına dayalı icrada bulunan ilk Türk devletinin Uygurlar olduğu söylenmektedir.<sup>20</sup> Çünkü yerleşik hayata geçen ilk Türk

<sup>15</sup> Say, *a.g.e.*, s. 898; İlhan Mimaroglu, *Müzik tarihi*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1995, s. 20.

<sup>16</sup> Tohumcu, *a.g.e.*, s. 39.

<sup>17</sup> Agayeva, *a.g.m.*, s. 207.

<sup>18</sup> Ak, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>19</sup> Tohumcu, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>20</sup> Feyzan Göher Vural, *İslamiyet'ten Önce Türklerde Kültür ve Müzik*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2011, s. 218.



devleti olması hasebiyle sanatta ve diğer alanlarda birçok eser günümüze kadar bırakmışlardır. Yerleşik hayata geçiş birarada yaşamayı, birarada yaşama ortak dili konuşmayı ve bunun sonucunda yazının gelişimi gibi zincirin halkaları birbirini takip ederek müzik yazısı da bu gelişimde kendine yer bulmuştur. III. yy'dan itibaren Sâsâniler tarafından geliştirilmiş "Mani Nota Yazısı" kullanılmıştır. Talas savaşı sonrası Türklerin İslamiyeti kabul etmeye başlamasıyla beraber müzik anlayışı ve uygulaması daha geniş alanlara yansımıştır. Karşılıklı olarak yapılan bu etkileşimler sonucu Türkler, müşterek İslam medeniyetinin ebced notasını kullanmışlardır.<sup>21</sup>

Türkler, İslamiyet sonrası tarihsel süreç içerisinde farklı notalama sistemlerini kullanmışlardır. Burada notasyon konusunda bir sistem birliğine varılmadığını söylemek mümkündür. Bize göre bu durum bir zenginliktir. Ancak sistem birliğine varılmaması beraberinde kurumsallaşmayı da geciktirmiştir.

- 1) Ebced<sup>22</sup> Notası
- 2) Osman Dede (Kutbunnayi) Ebced Notası
- 3) Kantemiroğlu Ebced Notası
- 4) Abdülbaki Nasır Dede Ebced Notası
- 5) Hamparsum Notası<sup>23</sup>

Arap harflerinin özelliğinden yararlanarak ebced harfleri üzerine tesis ettiği nota sistemi "ebced notası" olarak hâlâ anılmaktadır.<sup>24</sup> En eski belge, alfabenin ilk on iki harfini, A B C D H V Z H T Y K L harflerini kromatik denilebilecek bir dizi içinde kullanan Kindî'ye (ö. 874) aittir. Kindi, Yunan nota sisteminden farklı olarak, her sekizlide aynı simgeleri kullanıyordu, ama önceki kuramcılar onun yöntemini benimsemediler. Kindî'den kısa bir süre sonra, mûsiki üstüne bir risale yazmış olan Yahya

<sup>21</sup> Öztuna, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>22</sup> Ebced: Arap alfabesinin ilk tertibi olup, harflerin taşıdığı sayı değerelerine dayanan bir hesaplama sistemidir. Ebced ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Uzun, "Ebced", *DİA*, X, 68-70.

<sup>23</sup> Hamparsum notası, Limonciyan Hamparsum tarafından 19. yy'da bulunan bir notasyon sistemidir. Hamparsum notası ile alakalı daha ayrıntılı bilgi için bkz: Nuri Özcan, "Limonciyan Hamparsum", *DİA*, XVI, 192-193.

<sup>24</sup> Ahmet Hakkı Turabi, "*el-Kindî'nin Mûsiki Risaleleri*", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1996, s. 75

b. Ali b. Yahya (950) tıpkı Kindî gibi harfleri alfabe sırasına göre kullanarak bir sekizli içinde 1'den 10'a kadarki sayıların değerlerini taşıyan şu on basamağı belirledi: A B C [D] H V Z H T Y. Bu basit bir dizi olmakla birlikte, aynı dizinin daha sonraki kuramcılarca aynı biçimde kullanıldığı görülür.<sup>25</sup> Bir başka nota yazısı Kindî ile aynı dönemlerde Kuzey Çin'de yaşayan Hitay Türklerinin "Ayalgu" olarak isimlendirdikleri kendilerine has bir nota yazısı geliştirip kullandıklarını eski kaynaklardan öğreniyoruz.<sup>26</sup>

Daha sonraları Fârâbî ve İbni Sînâ ses dizileri üzerine yaptıkları denemeleri ve icatlarını yeni imgeler, çeşitli şema, ebced, harf ve rakamlarla göstermişlerdir.<sup>27</sup>

XIII. yüzyılda sistemci okulun kurucusu Safiyyüddin Urmevî (ö.1294) kendisinden önce kullanılmış bir sistem olmakla birlikte, sesleri gösterirken kullandığı ebced notasını geliştirmiş ve bir sekizliyi, on yedi mûsavi sese ayrılarak her birini de ayrı bir harfle göstermiştir.<sup>28</sup> Safiyyüddin'in notası ebcedî ve adedîdir. Perdenin kendisi alfabenin bir harfi, uzunluk bakımından değeri de harfin altına yazılan bir sayı ile gösterilir.<sup>29</sup> Safiyyüddin'den sonra gelen Kutbuddin Şîrâzî(ö.1311), Muhammed bin Mahmud el-Âmilî (XIV. yy), el-Lâdikî (XV. yy) gibi sistemci okul mensuplarınca bu daha da genişletilir.

Marağalı Abdülkadir de, bu teoriye önemli katkıyı yapanların başında gelir.<sup>30</sup> Merâğî, Urmevî'nin sistemini geliştirip pratikte yirmi dört şubeyi bir sistem olarak kullanmış ve bunlara ilaveten eserin hızını, mızrap vuruşlarını ve diğer nüansları farklı şekillerde gösterek aslına en yakın hale getirmeyi hedeflemiştir.<sup>31</sup>

Osmanlı mûsikî geleneğinde müzik, batı notasyonu ile yazılmadan önce bir takım özel işaretler ile kayıt altına alınmaya çalışılmıştır. Bu

<sup>25</sup> Eugenia Popescu-Judet, "Türk Müsikişinin Kültür ve Anlamları", çev: Bülent Aksoy, İstanbul: Pan, 1996, s. 21.

<sup>26</sup> Ak, *age.*, s. 30.

<sup>27</sup> Agayeva, *agm.*, s. 209.

<sup>28</sup> Nuri Uygun, "Safiyyüddin Abdülmümin el-Urmevi ve Kitabül Edvarı", İstanbul: Kubbealtı, 1999, s. 58.

<sup>29</sup> Popescu Judetz, *age.*, s. 23.

<sup>30</sup> Murat Bardakçı, "Marağalı Abdülkadir", İstanbul: Pan Yayınları, 1986, s. 53.

<sup>31</sup> Agayeva, *agm.*, s. 209.

manada ilk olarak repertuarı tespit maksadıyla yazıya döken mûsikîşinaslar Ali Ufki (Albert Bobowski) ile Kantemiroğlu (Demetrious Cante-mir)'dur.<sup>32</sup>

XVII. yüzyıl, müzik yazısı tarihinde önemli bir aşama sayılabilir. 1650 yılında yazıldığı *Mecmûa-yı Saz u Söz* adlı eserinde sağdan sola doğru yazılan özel bir Batı müziği nota sistemiyle 550 civarında eseri yayınlamıştır.<sup>33</sup> 200'ü aşkın peşrev ve saz semâîsiyle birlikte, 60 kadar murabba beste, 35 kadar nakış ve semâî, 120 civarında türkû, varsağı ve dini eserler (ilâhi, tesbih, tevhid, vs.) güfte notasını içeren bu mecmua, Türk mûsikisinin tarihi açısından hayati önemi olan bir belgedir.<sup>34</sup>

XVII. yüzyılın bir diğer önemli mûsikîşinası Dimitri Kantemir (ö.1723)'dir. Geliştirdiği nota sistemiyle 350 dolayında peşrev ve saz semâîsinin belgelenmesini sağlamıştır.<sup>35</sup> Kantemiroğlu siyasi tarih kitabında mûsiki ile ilgili kısmında Türkler'in nota kullanmadıklarını, ilk kez kendisinin bir notalama yöntemi icat ettiğini, Türk mûsikisinin Avrupa mûsikisinden üstün olduğunu ama İstanbul'da bu sanatın künhüne vakıf birkaç kişiden başka kimse bulunmadığını yazmıştır.<sup>36</sup>

XVIII. yüzyılda döneminin en kudretli neyzeni olarak gösterilen Kutbünnayi Osman Dede (ö.1729) Kantemiroğlu yazısına benzer bir çeşit harf yazısı geliştirmiştir. Osman Dede'nin nota yazımında da Türk mûsikisinin temel ses sistemindeki perdeler için 33 harf kullanılıyordu.<sup>37</sup> Yine XVIII. yüzyılda Tanbûri Artin Ermeni işaretleri kullanarak bir notalama sistemi yapmıştır. 16 perde ile 14 ara perdeden meydana gelen dizi Kantemiroğlu'nun verdiği dizinin bir benzeridir.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Osmanlılar'da müzik nazariyatı 'edvar geleneği'nin bir devamı olarak devam etmiştir. Osmanlılardaki mûsikînin tarihsel süreci ile alakalı bkz: Nuri Özcan, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, 574-580; Cem Behar, *Klasik Türk Mûsikîsi Üzerine Denemeler*, s. 20; Seyit Yöre, *Osmanlı/Türk Müzik Kültüründe Levanten Müzikçiler*, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 24, Konya, 2008, s. 413-437.

<sup>33</sup> Agayeva, *agm.*, s. 209.

<sup>34</sup> Cem Behar, "Mûsikiden Müziğe", İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 47.

<sup>35</sup> Agayeva, *agm.*, s. 209.

<sup>36</sup> Bülent Aksoy, "Üç Cepheden Kantemiroğlu", *Mûsikîşinas Dergisi sayı: 10*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Türk Müziği Kulübü, 2008, s. 234

<sup>37</sup> Judetz, çev. Aksoy, s. 39; Cem Behar, *Klasik Türk Mûsikîsi Üzerine Denemeler*, s. 24.

<sup>38</sup> Aksoy, *age.*, s. 47.

Türk mûsiki yazısı tarihinde III. Selim döneminin önemli bir yeri vardır. III. Selim'in emriyle Abdülbaki Nasır Dede (ö.1821) ve Hamparsum Lemonciyan (ö.1839) birer müzik yazısı sistemi geliştirerek hükümdara sunmuştur. Abdülbaki Nasır Dede ebced yazısını gününe uyarlamış ve bazı besteleri *Tahrîriyye* adlı eserinde toplayarak yok olmasını önlemiştir. Ancak Nasır Dede'nin müzik yazısı beklenen rağbeti görmemiş, Hamparsum'un yazı sistemi, uygulamadaki kolaylığı sebebiyle geniş ölçüde benimsenmiş ve Batı notası yerleşinceye kadar XIX. yüzyıl kullanılmıştır. Bu yüzyıldan itibaren yaygınlaşarak Türk müziği eserlerinin zamanımıza kadar intikalini sağlamıştır.<sup>39</sup>

Cem Behar, bu notasyon sistemi sayesinde eserlerin unutulmaktan kurtardığını ifade etmektedir. Ali Ufki, Kantemioğlu ve Hamparsum'un notaya aldıkları eserlerin ekseriyetini saz eserler teşkil etmektedir. Sözlü eserler için aynı şeyin söylenemeyeceğini aktaran Behar, güfte mecmualarının, sözlü eserleri notaya geçirilmesini geciktirdiğini ifade etmektedir.<sup>40</sup>

XIX. yüzyılda Sultan II. Mahmud (1807-1839) döneminde Batılılaşma hareketine paralel olarak mûsikimiz de bundan nasibini almış ve özellikle askeri müziğimiz dışarıdan getirilen müzisyenler tarafından devam ettirilmiştir. Bundan dolayı geleneksel nota yazım biçimleri yerine Avrupa yazım notasına geçilerek notada da Batı hakimiyeti sağlandı.

XX. yüzyıla geçildiğinde de notasyon sistemi üzerinde çalışmaların olduğunu görmekteyiz. Bu yüzyılda da sistem arayışları devam etmektedir. Dönemin önemli müzikologlarından Rauf Yektâ Bey, geleneksel müziğin modernleşme sürecinde kritik bir rol üstlenmiştir. Dr. Suphi Ezgi, Sadettin Arel, Mustafa Nezih Albayrak, Güntekin Oransay, Ekrem Zeki Ün, Ekrem Karadeniz, Muzaffer Sarısözen ve diğer müzikologlar Türk müziği yeni notalama sistemi üzerinde çalışmalar yapmışlar. İsmi geçen kişiler yardımıyla notasyon, nazariyat ve ses sistemine dair bir yaklaşım bir perspektif elde edilebilmiştir.<sup>41</sup>

Nuri Özcan, bugün kullanılan müzik sistemi 'Arel-Ezgi' nazariyatına karşı olarak geliştirilen bir takım sistemlerin olduğunu da söylemek-

<sup>39</sup> Agayeva, *agm.*, s. 210.

<sup>40</sup> Cem Behar, *Klasik Türk Müsiki Üzerine Denemeler*, s. 26.

<sup>41</sup> Gönül Paçacı Tunçay, "Türkiye", *DİA*, XLI, 585.

tedir. Bunlardan en bilineni Abdülkadir Töre'nin müzik sisteminden hareketle ortaya çıkan 'Karadeniz' sistemidir.<sup>42</sup>

Yukarıda isimlerini verdiğimiz mûsikîşinaslar, Türk müziğini Batı notasına uyarlama gayreti içinde bulunmuşlardır. Çünkü Türk müziğinde olup da Batı müziğinde olmayan komaları ilave ederek nazarı ve amelî alanlarda bir sorunla karşılaşılmasını engellemeye çalışmışlardır. Fakat bu sorunlar hala devam etmekte olup tam olarak bir çözüme kavuşturulamamıştır.

#### 4. NOTA BASIMI VEYA NOTA YAYIMCILIĞI

Mimaroğlu, batıda nota basımının ilk olarak 1457 yılında Almanya'da (Mainz) yayınlandığını söylemektedir. Nota yazımında ilk önemli kişi olarak Ottovio del Petrucci (1466-1539) gösterilmektedir.<sup>43</sup>

İstanbul'da müzik yayımcılığının 1850'lerde başladığını görmekteyiz. Nota yayımcılığının başlıca iki semtte yoğunlaştığı söylenebilir. Vezneciler de Türk müziği nota yayınları, Beyoğlu'nda ise daha çok batı müziği notalarını yayınlanmaktadır.<sup>44</sup>

Nota yayım konusunda burada zikredilmesi gereken bir diğer önemli yayıncı, Notacı Hacı Mehmet Emin Bey'dir. Bu anlamda Notacı Emin Bey'in basılan Nota Muallimi eseri, Türk müzik tarihinde önemli bir yer teşkil etmektedir.<sup>45</sup>

Türkiye'deki müzik yayımcılığına en önemli katkılardan birini de Darulelhan kurumu sağlamıştır. Darulelhan, Osmanlı Devleti döneminde kurulan ilk resmi müzik okuludur. Darulelhan'da 1926 yılında Türk müziğinin kaldırılmasından sonra oluşturulan bir kurul aracılığı (Tarihi Türk Mûsikîsi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti) ile birçok eserin kayıt aldığını söylemek mümkündür. Bu kurum sayesinde nota yayımcılığı

<sup>42</sup> Nuri Özcan, "XX. Yüzyıl Türk Mûsikîsi", *Ders notları*, s. 55; Ekrem Karadeniz ve müzik sistemi ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz: Bülent Aksoy, *Geçmişin Mûsikî Mirasına Bakışlar*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008, s. 101-106.

<sup>43</sup> Mimaroğlu, *age.*, s. 212.

<sup>44</sup> Ferruh Gençer, "Mûsikî Yayımcılığı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, V, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994, 538.

<sup>45</sup> Notacı Mehmet Emin Bey ile alakalı daha geniş bilgi için bkz: Gökhan Yalçın, "Türk Müzik Eğitimi Tarihinde Notacı Hacı Emin Bey'in "Nota Muallimi" Adlı Kitabının Yeri ve Önemi", *Rast Müzikoloji Dergisi* Cilt II, Sayı 2 (2014), s. 43-69

önemli bir noktaya ulaşmıştır. Cumhuriyetten sonra Darulelhan Külliyyatı ile bu alana çok önemli hizmetleri olmuştur.<sup>46</sup>

Burada zikredeceğimiz bir başka çalışma ise 1926 yılında doğan bestekar Arif Sami Toker' e aittir. Toker, Nota ve Mûsikî Bilgileri isimli eserinde makamların Ebced nota karşılıklarını vermektedir. Ayrıca batı notası ile örnek olarak verdiği eserin Hamparsum notasını da yazmıştır.<sup>47</sup>

Günümüze doğru gelindiğinde nota yayımcılığının yerini arşivler almıştır. Özellikle internetteki nota arşivleri pek çok kolaylık sağlamaktadır. Resmi ve gayri resmi yollarla nota arşivi külliyyatına dair pek çok sitelere şahit olmaktadır. Bu sitelerden bazıları şöyledir:

- a) <http://notaarsivleri.com/#gsc.tab=0>
- b) <http://www.trtnotaarsivi.com/>
- c) [http://www.neyzen.com/ney\\_klasik\\_eserler.html](http://www.neyzen.com/ney_klasik_eserler.html)
- d) <http://devletkorosu.com/index.php/nota-arsivi/nota-arsivi>
- e) <http://www.turkmusikisivakfi.org/>

## 5. NOTASYON-MEŞK İLİŞKİSİ

Hoca-talebe arasında bir köprü vazifesi gören meşk, mûsikî eğitiminin vazgeçilmez bir kurumudur. Arapça (مشق) kelimesi lügatte [çoğaltılacak] “nüsha, örnek” manasında olup terim olarak hüsni-hat, tezhip ve mûsikî gibi geleneksel sanatlarımızda öğrencinin hocadan birebir taklit yoluyla aldığı derstir.<sup>48</sup> Zira Türk mûsikîsi açısından bakıldığında (batı notasyonu ile notaya alındığı tarih de göz önünde bulundurulduğunda) meşk sistemiyle eserlerin (tamamı olmasa da) önemli bir kısmının günümüze ulaşması sağlanmıştır.

Meşk kurumu, hafıza üzerine bina edilen bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel seyri içerisinde incelendiğinde nota veya yazılı herhangi bir belge kullanılmamıştır. Ahmet Şahin Ak'a göre bu durum müzik geleneğinin devamı adına sakıncaları da barındırmaktadır. Zira

<sup>46</sup> Gönül Paçacı, “Darü'l-Elhân”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, II, 556; Nuri Özcan, “Türkiye”, *DİA*, XLI, 586.

<sup>47</sup> Arif Sami Toker, *Nota ve Mûsikî Bilgileri*, ts., s. 4-30.

<sup>48</sup> Nuri Özcan, “Meşk”, *DİA*, XXIX, 374.

meşk geleneğinde yetişen mûsikîşinaslar vefat etmeleri ile beraber eserlerin kaybolması kaçınılmazdı.<sup>49</sup>

Behar'a göre, meşk sisteminde yazı ve notasyonun olmaması eser kayıplarına yol açabilmekteydi. Zira her eserin nesilden nesile sözel olarak intikali mümkün olmayabilir. Bu durumda şifahi kültürler için bir risk demektir.<sup>50</sup>

Bülent Aksoy, müzik literatürüne 'kayıp mûsikîler' dediği bir kavramı kazandırmıştır. Yazar, bu kavramı mûsikî ezgilerini yaşatamayan ve yazılı olarak günümüze ulaştıramayan medeniyetler için kullanmaktadır. Ona göre XII ve XVIII. yy'da yazılmış dört nota defteri (Ali Ufki, Kante-miroğlu, Nayi Osman Dede ve Kevserî olmasaydı bu yüzyılların mûsikî kültürü hakkında bilgi sahibi olamayacaktık.<sup>51</sup>

Mûsikî camiasında usta-çırak ilişkisinde bilgi, beceri, yetenek, yaş gibi unsurlar önemli etkenlerdir. Bu sistemi, liyakatini kanıtlamış ve sonraki kuşaklara aktarabilecek ehliyete sahip öğrencilere öğretilmesi gerekmektedir. Cem Behar, bu faktörlerin üzerinde bir olgu vardır ki, o da hafızadır. Dolayısıyla notanın kullanılmadığı, sadece sözlü aktarımın olduğu bir toplumda hafıza faktörü çok önem arz etmektedir.<sup>52</sup>

Ahmet Çakır, meşkin öneminin Türk mûsikîsi için çok ehemmiyetli olduğunu vurgulamaktadır. Zira ona göre ilk olarak icad edilen Ebcad notalamasının Farabi ile beraber kullanılmasına ve sonrasında farklı notasyonlara yer verilmesine rağmen nota, meşkin önüne geçmemiştir.<sup>53</sup> Tarihsel olarak bu görüş kabul edilebilir bir duruştur. Ne var ki günümüz açısından baktığımız zaman nota, meşkin önüne geçmiştir. Çoğu zaman da beraber kullanıldığına şahit olmaktadır.

Osmanlı müzik geleneği içerisinde önemli bir konum ihraz eden meşk sistemi, Cumhuriyetin ilk dönemlerinde artık bitme noktasına gelmiştir. Özellikle resmi müzik eğitimi veren kurumlardan 1925'te Türk

<sup>49</sup> Ak, *age.*, s. 23.

<sup>50</sup> Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz Geleneksel Osmanlı Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal* 3. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 131.

<sup>51</sup> Bülent Aksoy, *Geçmişin Mûsikî Mirasına Bakışlar*, s. 232.

<sup>52</sup> Cem Behar, *Klasik Türk Mûsikîsi Üzerine Denemeler*, s. 31; Cem Behar, *Şeyhülislam'ın Müziği, 18. Yüzyılda Osmanlı Türk Musikisi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrabü'l-Asar'ı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 132-133.

<sup>53</sup> Ahmet Çakır, *Müziğe Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi (DEM), 2009, s. 27.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

müziğinin kaldırılması ile nihayete erdiğini söylemek mümkündür. Bu kurumların başında da Zekai Dede'nin bizzat özel olarak mûsikî meşk ettirdiği Daruşşafaka gelmektedir.<sup>54</sup>

### SONUÇ

Mûsikînin duygulara hitap eden yönü müsellemler, ancak bir mûsikî eserinin geçmişten bugüne gelmesi ve tarihsel seyri içerisinde duygulara seslenmesi ilk duyulduğu andaki gibi olması mümkün değildir. Sözlü unsurun bir parçası olan mûsikîye, nakledenin yorum ve hislerini karıştırması muhtemeldir. Örneğin Abdülkadir Meragî'nin bestelediği söylenen "Amed nesimi Subh Dem" isimli rast eseri, bugün için aynı kalmıştır dememiz mümkün müdür?

Makalemiz çerçevesinde ele aldığımız nota ve notanın Türk mûsikîsindeki tarihsel süreci göstermiştir ki; Türk mûsikîsinde sistematik olarak bir notasyonun kullanılmadığı görülmektedir. Bu durum bir zenginlik olarak değerlendirilse de mûsikî notasyonunun yerli yerine oturmadığını göstermektedir. XX. yy'da bile bu arayışların devam ettiği bilinmektedir.

İslamiyet öncesi Türk toplumlarından günümüze kadar mûsikînin, notasyona tabi tutulması onun yazıya geçirilmek istenmesinden kaynaklanmaktadır. Zira her sözlü kültürün kaderi, insan yaşamıyla doğru orantılıdır. Yani sözlü kültür ile beslenen ve kaynak niteliği taşıyan bir sanatkarın ölmesi, o kültürün de yok olması anlamına gelebilir. "Kayıp mûsikîler" kavramı burada devreye girmektedir. Bu sadece bizim medeniyetimiz için değil, diğer medeniyetler için de bir risk unsurudur.

Yukarıda belirttiğimiz olumsuzluklara karşı "Mûsikî yazısı" çare olabilmekte midir? Bu soruya kesin olarak cevap verilemese bile mûsikînin yazıya geçirilmesi kısmen unutulmasının önüne geçmiştir. Her ne kadar bir mûsikî eserinin tüm yönleri ile kayıt altına alınması söz konusu değilse de genel çerçevesini yansıtmaya adına mühim bir yoldur.

Ayrıca makelede vurgulamaya çalıştığımız "meşk sistemi" mûsikî gibi nakle dayanan bir sanat dalının yaşatılmasında önemli bir denge

---

<sup>54</sup> Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, s. 139; Cem Behar bu kitabında meşkin hususiyetiyle alakalı şunu söylemektedir: "Meşkin geleneksel mûsikî içerisinde basit bir öğretim yöntemi olduğunu söylemek çok eksik bir tanımdır. Meşk bir bakıma mûsikî geleneğinin ta kendisidir".



unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada yine kayıt altına alınması söz konusu olmadığından bu sistem ile de mûsikî belli dönemlere kadar ulaştırılabilir. Bu sistem; hafıza ve istidat gibi olgular üzerine bina edilmektedir. Meşk sisteminin en büyük avantajı duyguların ve tavrın yansıtılıyor olmasıdır.

Günümüze gelince mûsikî eserlerinin kayıt altına alınmaması gibi bir problemin olmadığını görmekteyiz. Gerek kayıt cihazları ile mûsikî eserinin kaydedilmesi gerekse de notaya alınması mümkün olmaktadır. XX. yy'dan itibaren teknolojik gelişmelere paralel olarak ses kaydının da gelişimi mûsikîmizin kaybolmasını engellemiştir. Buna en güzel örnek mûsikîmizin dehalarından Tanbûri Cemil Bey'in kayıtlarının günümüze kadar gelmesidir. Resmi ve kişisel çabalarla eserlerin notaya alınması ve kaydedilmesi sonucu "kayıp mûsikî"nin önüne geçilebilmiştir.

#### KAYNAKÇA

- Agayeva, Süreyya, "Nota", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2007, XXXIII, 205-210.
- Ak, Ahmet Şahin, *Türk Müsiki Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Aksoy Bülent, "Üç Cepheden Kantemiroğlu", *Müsikişinas Dergisi* sayı: 10, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Türk Müziği Kulübü, 2008.
- , *Geçmişin Müsiki Mirasına Bakışlar*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008.
- Bardakçı, Murat, *Maragalı Abdülkadir*, İstanbul: Pan Yayınları 1986.
- Behar, Cem *Klasik Türk Müsiki Üzerine Denemeler*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1987.
- , *Müsikiden Müziğe Osmanlı/Türk Müziği Gelenek ve Modernlik (makaleler-kaynaklar-metinler)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- , *Şeyhülislam'ın Müziği, 18. Yüzyılda Osmanlı Türk Musikisi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrabül'-Asar'ı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2010.
- , *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz Geleneksel Osmanlı Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*, 3. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Çakır, Ahmet, *Müziğe Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) 2009.
- Göher, Vural, Feyzan, *İslamiyet'ten Önce Türklerde Kültür ve Müzik*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Gençer, Ferruh, "Mûsikî Yayıncılığı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, V, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994, 538-539..
- Eugenia Popescu-Judet, *Türk Müsikişinin Kültür ve Anlamları*, çev: Bülent Aksoy, İstanbul: Pan Yayıncılık, 1996.
- Mimaroglu, İlhan, *Müzik Tarihi*, 5. bs. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1995.
- Özcan, Nuri, "Osmanlılar", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2007, XXXIII, 574-580.
- , "Limonciyan Hamparsum", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2003, XVI, 192-193.
- , "XX. Yüzyıl Türk Müsikişisi", *Ders Notları*, İstanbul-2001.
- , "Meşk", *DİA*, XXIX, İstanbul: TDV Yay., 2004, 374-375.

- , "Türkiye", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2012, XLI, 585-586.
- Öztürk, Serdar, "Nota", *Ansiklopedik Sanat Sözlüğü*, İstanbul: Altan Matbaa, 2001.
- Özkan, İsmail Hakkı, *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usulleri*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2006.
- Öztuna, Yılmaz, "Nota Yazısı", *Türk Müsiki Ansiklopedik Sözlüğü II.*, İstanbul: Orient, 2006.
- Öztuna, Yılmaz, *Türk Müsiki Teknik ve Tarih*, Ankara: Türk Petrol Vakfı, 1987.
- Paçacı, Gönül, "Türkiye", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2012, XLI, 582-585.
- , "Darü'l-Elhân", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, II, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994, 556-558.
- Say, Ahmet, "Müzik Yazıları", *Müzik Ansiklopedisi*, Ankara: Sanem Matbaa, 1985.
- Tohumcu, Z. Gonca Girgin, *Müziği Yazmak*, İstanbul: Nota Yayıncılık, 2006.
- Toker, Arif Sami, *Nota ve Müsiki Bilgileri*, ts.
- Turabi, Ahmet Hakkı, "el- Kindî'nin Müsiki Risaleleri", (*Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*), Danş. Yrd. Doç. Dr. Nuri Özcan, İstanbul, 1996.
- Uygun, Nuri, *Safiyüddin Abdülmümin el-Urmevi ve Kitabül Edvarı*, İstanbul: Kubbealtı, 1999.
- Uzun, Mustafa, "Ebced", *DİA*, Ankara: TDV Yay., 2001, X, 68-70.
- Yalçın, Gökhan, "Türk Müzik Eğitimi Tarihinde Notacı Hacı Emin Bey'in 'Nota Muallimi' Adlı Kitabının Yeri ve Önemi", *Rast Müzikoloji Dergisi*, Cilt II, Sayı 2 (2014), s. 43-69.
- Yöre, Seyit, "Osmanlı/Türk Müzik Kültüründe Levanten Müzikçiler", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 24, Konya, 2008, 413-437.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),*

XIX, 2 (15 Aralık 2015), ss. 223 - 241

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),*

XIX, 2 (December 15, 2015), pp. 223 - 241

Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.98566>

Geliş Tarihi / Received Date: 14.09.2015

Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.11.2015

## CAHİLİYE DÖNEMİNDEN SONRA SAHÂBE ŞİİRİNİN ROLÜ

Osman Nedim YEKTAR \*

**Öz:** Sahâbe cahiliye dönemindeki şiirlerinde kötü yönleri ıslah etmişlerdir. Bu yüzden de tamamıyla şiire karşı değillerdir. Şiirleri, içerisindeki kelime-lerin anlamlarına göre değerlendirmişlerdir. İçerisinde kötü sözlerin bulunduğu şiirleri okumamışlar ve okunmasına engel olmuşlardır. Müslüman olmadan evvel şiir ile meşgul olan sahâbe bu özelliklerini İslâm yolunda cihat ederken veya farklı hayır yollarında kullanmışlardır. Hz. Peygamber'in huzurunda ona biat ederken, savaşta, yardım talebinde bulunurken veya hüznlendiklerinde ağızlarından "günah" bir söz çıkmadan şiir okumuşlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Şiiri, Sahâbe, Sahâbe Şiiri, Rol.

### The Role of Companions' Poetry After The Era of Ignorance

**Abstract:** Companions changed the bad aspects in the poetry of ignorance era. Therefore, they are not totally opposed to the poetry. Poems were evaluated in accordance with the meaning of the words in them. They

---

\* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (osmannedimyektar@hotmail.com).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

didn't read the poems in which bad words were found and didn't let them to be read. Companions who had engaged with poetry before being Muslims, used that for jihad or for different charities in Islam. During the allegiance to the Prophet in front of him, during the war, during the request for assistance and in sadness, did they read poems without saying any words which mean 'sin'.

**Keywords:** Arabic Poetry, Companions, Poems Companions, Role.

## GİRİŞ

Sahâbe, yaşadığı Arap coğrafyasında kendilerini şiirden soyutlamış değillerdi. Çocukluklarında, ailelerinde şiirin en zirve yaptığı bir çevrede yaşadılar. Aralarında şair olan veya mesleği şairlik olan sahâbiler vardı. Bunlar, Müslüman olduktan sonra nasıl bir değişim ve gelişim yaşadılar? Hayatlarından şiiri Müslüman olunca silip, attılar mı? Yoksa şiire ayrı bir rol mü yüklediler? Bu rol neydi? Bu sorulara metot olarak şu şekilde cevap aradık:

Sahâbe arasında şiirin rolünden önce sahâbenin şiirden ne anladığı önem arz etmektedir. Zira "rol" ya da "bir meselede faaliyet gösterebilmek" belli özellikler ile olur. Bu yüzden sahâbe şiirinin rolünü belirlemeden evvel yaşadıkları çevrede söylenen cahiliye şiirini kısaca tanıyarak sahâbe şiirine adım atmayı doğru bulduk. Ardından rivayet ilmindeki sıhhat hassasiyeti içerisinde hadislerde rivayet edilen bazı sahabe şiirlerinden hareketle sahâbe şiirinin rolünü belirlemeye çalışacağız.

## 1. CAHİLİYE ŞİİRİNDEN SAHÂBE ŞİİRİNE GEÇİŞ

Sahâbenin yaşadığı Arap yarımadasında şiirin tarihsel bir geçmişi bulunmaktadır. Hicaz, Yemen bölgesinde Milâdi I. Yüzyıl başlarında şairlerce kaleme alınmış pek çok şiir günümüze ulaşmıştır.<sup>1</sup> Bu şiirler Arapların örf, adet ve geleneklerini yansıtan en büyük bilgi kaynağı olmuştur.<sup>2</sup> Sonraki dönemde sahâbe arasında da bilgi kaynağı olma özelli-

<sup>1</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, İstanbul: Beyân Yayınları, 2009, II, 626, 627.

<sup>2</sup> Bölge farklılığı olmasına rağmen bunlar arasında dil ve vezin kuralları arasında bir farklılık görülmemektedir. İşin daha da tuhaf tarafı bunlarla Kur'an'ı dil özellikleri açısından karşılaştırdığımızda bir farklılık görülmemektedir. Bu şiirler, çocuk ninnilerini, su arayan kâşiflerin tecrübelerini aktarır. Dolayısıyla Araplar arasında şiirin tarihsel bir değeri vardır. (Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 626, 7.) Arap şiirinde en eski örneklerin Âdem (as.)'a, İblîs'e, Cebrâil (as.)'e ait olduğu söylenen bazı beyitler, şiir ravîleri ta-

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

ğini korumuştur.<sup>3</sup> Hz. Peygamber sahâbenin hayatından şiiri çıkarmak yerine onu ıslah eden bir tutum içerisinde olmuştur. İçerisinde güzel sözlerin olduğu şiirler güzel kabul etmiştir.<sup>4</sup> Sahâbenin şiire düşkünlüğünü göz önüne alarak şiire İslami bir misyon yüklemiştir.<sup>5</sup> “Deve, yavrusuna düşkün olduğu gibi Araplar da şiire düşkündür.” ifadesi, Arap dilcileri tarafından nakledilmiştir.<sup>6</sup>

Hz. Peygamber’in sahâbesi arasında en meşhurlarından Hassân b. Sâbit (ö. 682), Lebid (ö. 660), Amir (ö. 7-628), Abdullah b. Revâha (ö. 8-629), Ka’b b. Mâlik (ö. 50/670) gibi cahiliye devrinde de şair olan sahâbîler bulunmaktaydı.<sup>7</sup> Ebûbekir (ö. 13-634), Ali (ö. 40-660), Berâ b. Azib (ö. 691), Enes b. Mâlik (ö. 93-712), Abdullah b. Abbâs (ö. 68-687), Amr b. As (ö. 43-663), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73-692), Aişe (ö. 57-676), Muaviye b. Ebî Süfyân (ö. 60-680) gibi sahâbîler de İslam geldikten sonra şiir okuyan, cahiliye şiirini nakleden bazı sahâbedendi.<sup>8</sup> Bu sahâbelerin yanı sıra şiir, sahâbe kadınları arasında da yaygındı. Hz. Peygamber’in eşi Ümmü Seleme (ö. 57-667) annemiz kadın şairlerden birisiydi.<sup>9</sup> Aişe (ö. 57-676) de Arap şiiri ve tarihi konusunda çok iyi bir seviyedeydi. Onun bu konuda temayuz etmesinin nedeni Ebûbekir’in kızı olmasıydı.<sup>10</sup> Çünkü Araplar arasında Ebûbekir’den daha iyi ensab ilmini bilen başka birisi

rafından uydurulmuştur. İsmail Durmuş, “Şiir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, XXXIX, 145.)

<sup>3</sup> Harun Öğmüş, *Cahiliye Döneminde Araplar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, s. 20.

<sup>4</sup> Darekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şuayip el-Arnâvut, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004-1424, V, 274.

<sup>5</sup> Mehmet Yalar, “İslâmî Arap Şiiri ve Hz. Peygamber”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, (2009), s. 68, 69, 72.

<sup>6</sup> el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî’l-Hattâb, *Cemheretu Eş’âri’l-Arap*, Beyrut: Basım Yeri Yok, 1424, I, 20.

<sup>7</sup> Hz. Peygamber’in huzurunda (ö. 9)’da müslüman olan Uzre kabilesinin başkanı Zemil b. Amr’da çok iyi bir şairdi. Aynı zamanda kavminin lideriydi. Rasûlullah’ı öven şiirler yazmıştır. (Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 438.) Benî Temîm kabilesinin heyetinde şairlik ve hatiplik yapan Ebû Amr’da Hz. Peygamber’in huzuruna kavmini temsilen çıkardı. (Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 196.)

<sup>8</sup> Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed, *Umdedü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001, XII, 288.

<sup>9</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 565.

<sup>10</sup> Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayip el-Arnâvut, Beyrut: Basım Yeri Yok, 1998-1419, VI, 67; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 664.

yoktu.<sup>11</sup> Arapların ünlü kadın şairi Hansâ (24/645)'da cahiliye devrinde muallaka sahibi şairlerdendi.<sup>12</sup>

İslam geldikten sonra şiirin sahâbe arasında varlığını sürdürmesinin nedeni belli şartlar dahilinde şiire müsaade edilmesiydi. Kuran da şiirle ilgili ilk inen ayette her konuda yalan yanlış şiir söyleyen şairler yerilmiştir.<sup>13</sup> Bu ayette Arap yarımadasında tarihsel bir geçmişe ve üne sahip şiir ve şairler kötülenmişti. Çünkü toplumda direkt ve dolaylı şiirle meşgul olmayan neredeyse hiç kimse yoktu. İnsanlar yıl içerisinde yazılan şiirleri dinlemek için panayır günlerini heyecanla beklerlerdi. Arap yarımadasının en meşhur şairleri, Sakif kabilesinin yaşadığı yerde kurulan Ukaz panayırına gelirlerdi.<sup>14</sup> Ünlü kadın şair Hansâ (24/645), buraya düzenli olarak gelirdi. Araplar bu panayıra uluslararası bir hüviyet kazandırabilmek için Arabistan'ın doğu, batı, güney, kuzey kesimlerinde oturan kabilelerin ve hükümdarlıkların şairlerini buraya davet ederlerdi.<sup>15</sup> Burada okunan şiirlerin konularına bakıldığında "mücadele, kavmiyetçilik, kadın vb."<sup>16</sup> mevzuların şiirlere konu edildiğini görmekteyiz. Cahiliye dönemi şiirlerine İslam değerleri açısından bakıldığında bu şiirlerde ahlâkî bir takım kurallara uyulduğu söylenebilse de İslam'ın ilkeleleriyle birebir örtüştüğünü söylememiz mümkün değildir. Çünkü bu dönemde kabileler arası savaşlarda şairlere biçilen rol, "kin ve hakaret" cümlelerini telaffuz etmekten başka bir şey değildi. Bunların şiirlerinin de hakkaniyet, inançla bağdaştığı söylenemez.<sup>17</sup> Örneğin sonradan Müslüman olan Lebid (ö. 660)'in cahiliye dönemi bazı şiirlerinde "İçki ortamlarını, aşk, sulama, ziraat vb." hususları resmettiğini görmekteyiz.<sup>18</sup> Bu

<sup>11</sup> Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, Tahric: Muhammed b. İyâdî, Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2003-1424, Fezâilü's-Sahabe, 157.

<sup>12</sup> İbn Abdî'l-Berr, Ebû Ömer, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashab*, Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1431-2010, III, 210; Rasûlullah zamanında müslüman olan Arap edebiyatının en ünlü kadın şairi Hansâ (24/645) Benû Süleym kabilesinin ileri gelenlerinden birisiydi. Kavminin ileri gelenleriyle birlikte Medine'ye gelerek müslüman oldu. (İbn Abdî'l-Berr, *el-İstiâb*, III, 210.)

<sup>13</sup> Şuarâ, 26/224.

<sup>14</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 404.

<sup>15</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 629.

<sup>16</sup> Öğmüş, *Cahiliye Dönemi*, s. 80-83.

<sup>17</sup> Yalar, "İslâmî Arap Şiiri", s. 62.

<sup>18</sup> Abdurrahman Özdemir, "Muallaka Şairi Bir Sahabi: Lebid (ö. 660) b. Rabia", *İslâmî İlimler Dergisi*, (2006), s. 123.

ortamda inen “Şairlere gelince onlara da sapıklar uyarlar...”<sup>19</sup> ayeti bütün sahâbeyi her ne şekilde olursa olsun şiire karşı durmaya sevk etti. Abdullah b. Revâha (ö. 8-629), Ka’b b. Mâlik (ö. 645) Hassân b. Sâbit (ö. 682) ağlayarak Hz. Peygamber’e geldiler. “Helak olduk.” dediler.<sup>20</sup> Bunun üzerine “Ancak iman eden, salih amel işleyen ve Allah’ı çokça zikredener bunların dışındadır.”<sup>21</sup> ayeti indi. İbn Abbâs (ö. 68-687) ikinci gelen ayetin bir evvelki ayeti neshettiğini belirtmiştir.<sup>22</sup> Bu an, sahâbe arasında şiirin geleceğinin belirlenmesine bir milat olmuş oldu. Ayette geçen “sapıklar” dan murat kimlerdi?” bu soruya cevap arandı. İbn Abbâs ayette geçen “sapıkların uyduğu şairler” den muradın “İnsan ve cinlerin kâfir şairleri olduğunu haber vermişti. Bunlar para karşılığında insanların onurlarını zedelerlerdi.”<sup>23</sup> Ayrıca bunlar zaman zaman Hz. Peygamber’i hicvederlerdi.<sup>24</sup> Böyle bir ortamdan sıyrılıp Müslüman olan Lebid (ö. 660) ünlü, muallaka sahibi bir şair olmasına rağmen, şiiri kazanç kapısı olarak görmedi. Hatta yokluk içerisinde vefat etti. Kendisine bağışlanan yüz deveyi dahi sahâbe kardeşlerine ikram etti. Hayatının sonuna kadar vaka, sükûnet ve ahde vefa ile yaşadığı nakledilir.<sup>25</sup> Dolayısıyla sahâbe şiirlerini değil. En başta karakterlerini ıslah etmişlerdi. Şiirlerini zaten Hz. Peygamber zamanında düzeltme fırsatı bulmuşlardı.

Hz. Peygamber tarafından “Hangi konuların sahâbe şiirinde geçmesi isteniyor veya istenmiyordu?” Bu soruda sahâbe arasında cevabını aradı. Cahiliye şiiri tamamıyla kötü değildi. Bu dönemde yazılan Arap

<sup>19</sup> Şuarâ, 26/224.

<sup>20</sup> Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Terc: Kamil Miras, Ankara: Emel Matbaacılık, 1980, XII, 155.

<sup>21</sup> Şuarâ, 26/227.

<sup>22</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Ebûbekir, *el-Câmî li-Ehkâmî'l-Kur’an*, Dâru Âfâkî'l-Arabî, Kahire: 1431-2010, XIII, 118, 119.

<sup>23</sup> Azîmâbâdî, Ebû Abdîrrahman Şeref, *Avnu'l-Ma'bûd Alâ Şerhi Süneni Ebî Dâvûd*, Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1426-2005, II, 2290; Kurtubî, *Ehkâmî'l-Kur’an*, XIII, 118; Kurtubî, müşrik veya isyânkar bir şaire bahşiş vermenin haram olduğunu belirtir. Zira ona verilen bahşiş, bu kişinin ma’siyete dalmasına yardımcı olacaktır. Bu yüzden bu kişi daha çok haram işleyecektir. Eğer kişi, bir mazerete sığınıp bahşiş vermekten sınırlanmıyorsa, bu sefer ırzını koruma niyetiyle böyle bir kişiye bahşiş verebilir. Verdiği bu bahşişe, sadaka sevabı verilir. Çünkü kişinin ırzını korumak için harcadığı her şey sadakadır. (Kurtubî, *Ehkâmî'l-Kur’an*, XIII, 118.)

<sup>24</sup> Azîmâbâdî, *Avn*, II, 2290.

<sup>25</sup> Özdemir, “Lebid”, s. 121.

şairlerine bakıldığında ahlâksızlığa karşı bir duruş sergilendiğini görmekteyiz. O dönemdeki Grekçe kitabelerdeki şiirlerde kadınların ve malların ortak kullanımı serbestti. Mecûsi Huvezvagdas kanunlarında da bu serbestliği görmekteyiz. Fakat Araplar nesep temizliğine son derece önem verdiklerinden, Arap'ın arşivi olduğunu söyledikleri<sup>26</sup> şiirlerinde bu tür ahlâksızlıklara karşı çıkmışlardı.<sup>27</sup> Hırsızlar ve hırsızlık, toplumun genel ahlâk kurallarıyla ilgili şiirler zaman zaman yazılmaktaydı.<sup>28</sup> Acaba bu çıkışlar sahâbe şiirinin İslamlaşmasına yeterli miydi? Bu sorunun cevabı aslında sahâbe şiirini iyi tahlil etmekten geçmektedir.

Şair olan sahâbelerin şiirlerine baktığımızda onların müslüman olduktan sonra şiirlerini İslam'a göre şekillendirdiklerini görmekteyiz.<sup>29</sup> Şa'bî (ö. 104)'den nakledilen maktû bir hadîste bu konu şu şekilde geçmektedir. Şa'bî (ö. 104) şöyle dedi: "Biz Kâbe'nin avlusunda otururken – Rasûlullâh'ın sahâbesinden zannettiğim bazı kimseler- birbirlerine şiir okuyorlardı. Derken Abdullah b. Zübeyr (ö. 73-692) bizim önümüzde durdu. Ardından: "Harem de ve Ka'be'nin etrafında karşılıklı şiir okuyorsunuz ha?" deyince onlardan birisi şöyle dedi: "Ey İbnü'z-Zübeyr! Muhakkak Rasûlullâh içerisinde kadınların konu edildiği ve ölümlerinin ululaştırıldığı şiirleri yasaklamıştı." dedi.<sup>30</sup> Hansâ (24/645)'nin müslüman olmazdan önceki şiirlerinin de cahiliye devri şiirlerinin özelliklerinden farklı olduğunu söyleyemesek de Müslüman olduktan sonra şiirlerinde cihadı ön plana alan konulara yer verdiği bir gerçektir. Üç oğlunu da Kadisiye savaşında şiir okuyarak şehitliğe adeta yolcu etmiştir.<sup>31</sup> Cahiliye

<sup>26</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 27.

<sup>27</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 300.

<sup>28</sup> Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVII, 385.

<sup>29</sup> Onlar ütopya ve vehimlere kapılmadan gerçek hayatın çirkin ve çarpık yüzünü bir tarafa atarak üstlendikleri ilâhî misyonu şiirle gerçekleştirmiş kimselerdi. Seyyid Kutup, *Fi-Zilâli'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 2003-1423, V, 2622.

<sup>30</sup> Tahâvî, Ebû Câfer, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zehra- Muhammed Seyyid, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994-1414, IV, 297.

<sup>31</sup> İbn Abdi'l-Berr, *el-İstiâb*, III, 211, 212.



döneminde de dillenen yaşlılık, gençlik, cömertlik konularına yer veren şiirler yazmıştır.<sup>32</sup>

Sahâbe Müslüman olunca tevhidi önemseyen şiirlere öncelik vermiştir.<sup>33</sup> Bazen putların kendi ağızlarından batıl olduklarını ifade eden şiirler yazmışlardır.<sup>34</sup> Bu durum, bize sahâbe şiirinin özellik açısından cahiliye devrinde yazılan şiirlerden farklı olduğunu göstermektedir. Sahâbe şiiri gerek Hz. Peygamber döneminde ve gerekse Hulefa-i Raşidin döneminde cahiliye döneminden farklı bir özelliktedir.<sup>35</sup> Bu özelliğiyle sahâbe şiirinin Hz. Peygamber devrindeki rolü bundan sonraki konu başlığımız olacaktır. Bunun tespitini de öncelikli olarak hadis kaynaklarını inceleyerek yapmaya çalıştık.

## 2. SAHÂBE ŞİİRİNİN ROLÜ

### 1. Sahâbe Arasındaki Kırgınlıkları Yok Etmesi

Buhârî ve Müslim'in ortak rivayet ettiği bir hadisle konumuza başlamak istiyoruz. İnceleyeceğimiz hadiste daha evvelden Hz. Aişe (ö. 57-676)'ye iftira atmaktan dolayı celde cezası almış Hassân b. Sâbit (ö. 682)<sup>36</sup> ile Hz. Peygamberin hanımı, müminlerin iffetli annesi Aişe (ö. 57-676) arasında geçen bir olayda Hassân'ın Aişe (ö. 57-676)'ye şiir okuduğunu görmekteyiz. Müslim'in lafzî rivayete önem vermesinden dolayı metni ondan naklediyoruz: "Mesrûk (ö. 63-683)'tan rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: "Bir defasında Aişe (ö. 57-676)'nin yanına girdiğim sırada Hassân b. Sâbit (ö. 682) Aişe (ö. 57-676)'ye bir takım şiirler okuyordu. Bu beyitlerde kendisini överek şöyle söylüyordu:

"وتصبح غرثي من لحوم الغوافل" <sup>37</sup> "حسنان رزان ما تزن بريية" "Hassân senin de hiç kuşku duymayacağın gibi akli tam birisidir. Yanında olmayanların

<sup>32</sup> Bunlar Hansâ (ö. 24/645)'nin sîretinde nakledilmektedir. Fakat tarihleri yazılış tarihleri net olarak bilinmemektedir. (İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi-Temyîzi's-Sahâbe*, Lübnan: Beytu'l-Efkâr, 2004, s. 1675, 1676.)

<sup>33</sup> Müslim, *Fezâilü's-Sahabe*, 157; Özdemir, "Lebid", s. 124.

<sup>34</sup> Heysemî, Ebûbekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414, VIII, 445.

<sup>35</sup> Durmuş, "Şiir", XXXIX, 147-8.

<sup>36</sup> İbn Abdi'l-Berr, *el-İstiâb*, III, 195, 196.

<sup>37</sup> Müslim, *Fezâilü's-Sahabe*, 155, (Ayrıca Bakınız: Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Câmiu's-Sahih*, Musahhah ve Mudakkik Takdîm Muhammed Ahmed el-Hallâf, Lübnan: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts., Meğâzi, 34.)

gıybetini yaparak onların etlerini yemek suretiyle açlığını doyuran biri değildir.” Bunun üzerine Aişe (ö. 57-676), “Fakat sen böyle birisi değilsin?” dedi. Mesrûk (ö. 63-683), Aişe (ö. 57-676)’ye, -Hassân’ın daha evvelki iftirasını kastederek- “Allah -Onlardan bu günahın büyüğünü yüklenen içinde çok büyük bir azap vardır-<sup>38</sup> buyurmuşken, O’nun senin yanına girmesine niçin izin veriyorsun?”<sup>39</sup> deyince, Aişe (ö. 57-676) “Gönül gözü kör olmaktan daha şiddetli bir azap mı var ki? Muhakkak ki Hassân Rasûlullâh’ı savunan onun adına (düşmanlarını) hıvceden birisidir.”<sup>40</sup> demiştir.

Aişe (ö. 57-676)’nin kendisine daha evvelden iftira atanlara az da olsa uymuş birisinin sırf Rasûlullâh’ı seviyor diye evinde ondan şiir dinlemesi, hayran olunacak bir durumdur. Hassân bir başka şiirinde de “Şerefim Muhammed’in şerefine sizin (şerrinizden) korumak için korunaktır.”<sup>41</sup> diyerek tövbe-kâr olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca Aişe (ö. 57-676)’nin nezahetini, asâlet ve faziletini şu şiiriyle ifade etmiştir.

حليّة خير الناس ديناً ومنصباً      نبي الهدى والمكرّمات الفواضل الناس  
عقيلة حى من لؤي بن غالب      كرام المساعي مجدها غير زائل  
مهذبة قد طيب الله خيمها      وطهرها من كل شين وباطل  
له رتب عال على الناس فضلها      تقاصر سورة المتطاول<sup>42</sup>

Hidâyet, şerefler ve faziletler nebîsinin, din ve mensûp bakımından insanların en hayırlısının helâli,

En şerefli işlere çaba gösteren Lueyy b. Galib mahallesinin en değerli hanımefendisi, onun şerefi hep devam edecektir.

O, kişiliğini Allah’ın güzel kıldığı, her türlü leke ve bâtil sözden de temizlediği bir ahlâk sahibidir.

İnsanlar üzerinde yüksek rütbeleri olan, faziletini sûre-i mutatâvelerin<sup>43</sup> özetlediği bir rütbesi vardır.

<sup>38</sup> Nûr, 24/11.

<sup>39</sup> Mesrûk, burada daha evvel meydana gelen ifk hadîsesinden dolayı, Aişe (ö. 57-676)’den tedbirli olmasını istiyor. Zira Hassan b. Sâbit (ö. 682) ifk hadîsesi sırasında Abdullah b. Übeyy (ö. 9-630)’in iğvasına kapılmıştı. Buhârî, Megâzî, 171; Zebidî, *Tecrîd*, VIII, 94.

<sup>40</sup> Müslim, Fezâilü’s-Sahabe, 155.

<sup>41</sup> Hassân, bu beytini Hz. Aişe (ö. 57-676)’ye atılan iftiraya karşı söylemiştir.

<sup>42</sup> Zebidî, *Tecrîd*, VIII, 97.

Hassân b. Sâbit (ö. 682) bu şiirde Aişe (ö. 57-676)'in Hz. Peygamber'in yüce hanımı olduğunu belirtmektedir. Ona atılan iftiraların hepsinin asılsız olduğunu itiraf etmiştir. Bu durumun Allah tarafından ayetle te'yyid edildiğini ortaya koymuştur. Ayrıca Aişe (ö. 57-676) ve onun ailesini hayırlı işlere hep önderlik ettiğini ifade etmiştir.<sup>44</sup>

Aişe (ö. 57-676) de Hassân b. Sâbit (ö. 682)'i Rasûlullâh'ı sevmesinden ve onun düşmanlarına karşı onu savunduğu için bağışladığını anlıyoruz. Bir defasında Hassân için "Onun cennetliklerden olduğunu umarım." demiştir. Bu söz, Hassân'ın Allah katındaki bağışlanmasını talep ettiğini gösterir.<sup>45</sup>

Hassân b. Sâbit (ö. 682) hakkında kavmi, "Allah, nâmuslu kadınlara iftira edenlere dünyada ve ahirette lânet etmiştir. O, Aişe (ö. 57-676)'ye iftira edenlerden birisiydi. Hakkında celde cezası, iftira atmasından dolayı vacip oldu." şeklinde cümleler sarfetmelerine rağmen Aişe (ö. 57-676), bunların hiçbirisine kulak asmamıştır. Onu affetmiştir.<sup>46</sup>

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden şunu ifade etmemiz mümkündür: Sahâbe arasında şiir, onlar arasındaki kırgınlıkları yok edici bir etkiye sahipti. Sahâbe'nin âdil olduğu konusunda bir ihtilaf bulunmaktadır. Fakat günah işlemeyecekleri konusunda da bir garantileri yoktur. Çünkü onlar ismet sıfatına sahip değillerdi. Dolayısıyla her insan arasında vuku bulabilecek kırgınlıkların onlar arasında olması pek tabiidir. Önemli olan bu kırgınlıkların sona erdirilmesidir. Bu da Aişe (ö. 57-676) ile Hassân b. Sâbit (ö. 682) arasında aşılmıştır. Bunun bir başka delili, Hassân b. Sâbit (ö. 682)'in fezâline dair gelen rivayetlerin pek çoğu Aişe (ö. 57-676) tarafından bize ulaşmıştır. Bir başka deyişle, Aişe (ö. 57-676) bu rivayetlerde bulunmasaydı bu hadîslerden belki de haberimiz olmayacaktı. Bu riva-

<sup>43</sup> Sûre-i Mütâvel: Sabah Namazı'nda okunan uzun sûreler. (Örneğin, Nûr Sûresi.) Aynî, *Binâye*, II, 657.

<sup>44</sup> Burada Hassân'ın Aişe (ö. 57-676)'nin huzurunda şiir okuması akla gelebilir. Hassân Hz. Peygamber'in hâne-i saâdetinde şiir okurdu. Bu durumun ona has olduğu söylenebilir. Çünkü Allah müminlerden Hz. Peygamber'in hanımlarıyla perde arkasından konuşmayı emir buyuruyor. "Ey iman edenler! Hz. Peygamber'in eşlerinden bir şey istediğinizde perde arkasından isteyin. (Ahzâb, 33/53.)"

<sup>45</sup> Zebidî, *Tecrîd*, VIII, 97.

<sup>46</sup> İbn Abdi'l-Berr, *el-İstiâb*, III, 195, 196.

yetlere bakıldığında bir tanesi mevkûf, iki tanesi de tasrîhen merfû<sup>47</sup> olarak gelmiştir.<sup>48</sup>

İmâm Şâfiî (ö. 204) bu hadisten hareketle şu hususu belirtir: “Aslında şiir tamamen zararlı veya tamamen faydalı bir şey değildir. İçerisinde dînen güzel sayılan hususların olduğu, toplumu ıslah edici şiir güzeldir. İçerisinde dînen sakıncalı sayılan hususların olduğu, toplumu bozan şiirler çirkindir.”<sup>49</sup>

## 2. İletişim Vasıtası Olması

Şiir, Arap toplumunda eskiden beri kullanılan bir iletişim aracıydı. Bu, İslam geldikten sonra da devam etti. Bu iletişim, bazen sahâbe arsında bazen sahâbeyle Hz. Peygamber arasında olabiliyordu. Ebû Talip Seleme b. İyâd Mekke’de Müslüman olup müşriklere Müslüman olduğunu haykırınca onları kızdırdı. Bunun üzerine Ebû Talip “Hayra götüren ve irşâd eden bir topluluğa biat edenlere Allah mükâfatını versin...” şeklindeki dizelerini okudu.<sup>50</sup> Sahâbe şiiri kendi arasında sevinç kaynağına vesile olacak iletişim vasıtası olarak kullandığı gibi müşrikler arasında ayrılık vesilesi de kılabilirdi. Hz. Peygamber düşmanı olduğu toplumun içerisinde ne olup bittiğini takip ederdi. Ülkesindeki bir iç karışıklık nedeniyle Yemen’in ileri gelenlerinden Ebû Uzeyhir, Mekke’ye sığındı. Mekke’de reisti. Yemenlilerle arasında bir ittifak söz konusuydu. Ebû Süfyân (ö. 34-653) bu kişiyi ülkesinde koruyacağına dair güvence vermişti. Fakat, bu kişi Mekke’nin önde gelen başkanları tarafından öldürüldü. Ebû Süfyân (ö. 34-653) kâtile kısâs cezası uygulaması gerekirken onu cezasız bıraktı. Bu dönemde şiirler, toplum üzerinde günümüzdeki medya organları gibi etkiliydi. Hz. Peygamber Hassân b. Sâbit (ö. 682)’ten bu konuda bir şiir yazmasını istedi. Bu şiir Medine’den Mekke’ye ulaştı. Mekke’de halk arasında bu şiir hızla yayıldı. Maktûlün velileri bu olayı duydular. Ülkelerine gelen Mekke’lileri Yemen’de öldürdüler. Mek-

<sup>47</sup> Tasrihen Merfû: Bir sahâbinin “Rasûlullâh’ı şöyle derken-yaparken işittim-gördüm” veya “Rasûlullâh şöyle buyurdu:” şeklinde Rasûlullâh’ın söz, fiil ve takrîrini açıkça semâ’ya (işitmeye) delalet eden lafızla nakletmesidir. İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar Şerhu Nuhbeti’l-Fiker*, Dâru İbnu Recep, 2006, s. 126.

<sup>48</sup> Bakz. Müslim, *Fezâilu’s-Sahabe*, 155, 156, 157.

<sup>49</sup> Kurtubî, *Ehkâmi’l-Kur’an*, XIII, 117.

<sup>50</sup> İbn Abdi’l-Berr, *el-İstiâb*, I, 356.

ke'nin ticaretini felce uğrattılar. Ebû Süfyân (ö. 34-653) zor durumda kaldı. Kendi kabilesi dahi ona karşı cephe aldı.<sup>51</sup>

Yukarıdaki örnekler sahâbe ile müşrik toplumu ilgilendiren şiirlerdi. Şiir Hz. Peygamber ile sahâbe arasında da iletişim vasıtası olabiliyordu. Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde Ebûbekir ve Bilâl Habeşî rahatsızlanmışlardı. İki de hasta bir vaziyette aynı odada kalıyorlardı. Ardından birbirlerine şiir okumaya başladılar. Bu olayı Aişe (ö. 57-676) Hz. Peygamber'e haber verince Hz. Peygamber onlar için dua etmişti. Bu olayı Buhârî (ö. 256-867) Aişe (ö. 57-676)'den şu şekilde nakletmektedir: Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde Ebûbekir (ö. 13-634) ve Bilâl Habeşî (ö. 20-641) rahatsızlandılar. Ben onların yanlarına girdim. Onlara: "Ey babacığım kendini nasıl hissediyorsun? Ey Bilâl kendini nasıl hissediyorsun?" dedim. Ebûbekir'in ateşi çıktığında şu beyti okudu:

كل امرئ مصبح في أهله والموت أدنى من شرك نعله

Ölüm, ayakkabısının bağından kendisine daha yakın bir durumdayken

Her kişi, ailesinin yanında sabahlıyor.

Bilâl sıtma nöbeti geçirmesinden dolayı ağladığı<sup>52</sup> sırada sesini yükselterek şöyle diyordu:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة  
بواد وحولي الأخر و جليل  
وهل أردن يوما مياه مجنة  
وهل يبدون لي شامة أشابة و طفيل

Ah! izhir ve celîl<sup>53</sup> otuyla dopdolu bir vadide gecelerken mi şiir okuyacaktım,

Mecinne çarşısında olmayı hiç ister miyim? Ve gençliğim ve çocukluğum<sup>54</sup> artık bana gözüdürler mi?

Aişe (ö. 57-676), Rasûlullâh'a ikisinin durumunu haber verince Rasûlullâh, "Allah'ım bize Mekke'yi sevdirdiğin gibi, hatta daha fazla şekilde Medine'yi sevdirdi. Orayı bize sağlık vesilesi eyle! Oranın sa'ını ve

<sup>51</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 870.

<sup>52</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, X, 370.

<sup>53</sup> Ölü kefenlenirken kefene sürülen kokulardır.

<sup>54</sup> Şabbe ve tufeyl şeklinde okuyanlar bu şekilde mana vermişlerdir. "Şamme ve tufeyl" şeklinde gelen Buhârî nüshaları da vardır. Bu sefer anlam, Şamme ve Tufeyl dağları bir daha gözüme gözüdür mü? Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XVII, 87.

müddünü<sup>55</sup> bereketli kıl! Oranın hummasını kaldır! Hummayı cuhfeye ver!<sup>56</sup>

Yukarıda verdiğimiz hadîste sahâbenin hastalık anlarında ölümle ilgili şiirler okudukları görülmektedir. Hz. Peygamber onların bu üzüntüsünün kalkması için dua etmiştir. Bir başka örnekte Amir b. el-Ekvâ ismindeki bir sahâbenin savaşa giderken şiir okumasını beğeniyor. “Allah ona merhamet etsin.” şeklinde ona duada bulunuyor.<sup>57</sup> Bu iki örnekte şiirin Rasûlullâh ile sahâbesi arasında bir iletişim vasıtası olduğu anlaşılmaktadır. Burada sahâbe, şiiri Hz. Peygamber’den duaya mazhar olmak için araç yapıyor.

Hz. Peygamber ile sahâbe arasında şiirin bir iletişim aracı olması farklı konularda olabiliyordu. Sahâbe Müslüman olurken Rasûlullâh’ı medehederdi. Mâzin b. Amr Benî Temîm, Müslüman olduğu esnada Rasûlullâh’ı metheden bir şiir okudu.<sup>58</sup> Hz. Peygamber ile sahâbe arasında biat yapılırken, sahâbenin şiir okudukları hadîs kaynaklarında geçmektedir. Örneğin Dirar b. Ezver, Hz. Peygamber’e biat ettiği esnada şiir okuyor. Hz. Peygamber’de onun şiir ile yaptığı biatını kabul ediyor.<sup>59</sup> Bir başka rivayette Hz. Peygamber’in amcası Abbas Hz. Peygamber’e şiir okumak istediğini söylüyor. Hz. Peygamber’de ona müsaade ediyor. Bunun üzerine Abbas “Sen doğmakla yeryüzüne güneş gibi doğdun, Senin nurunla ufuk nurlandı” mealindeki şiiri okuyor.<sup>60</sup> Bu şiirde de sahâbe Hz. Peygamber’e olan sevgisini dile getiriyor. Buna benzer pek çok şiirin sahâbe tarafından söylendiği nakledilmektedir.<sup>61</sup> Bu konuda farklı sayılabilecek diğer bir örnekte sahâbenin, irtidat etmeyle ilgili bir olayı Hz. Peygamber’e şiirle bildirmesidir. Bu olayda Müseyleme’nin yalancı peygamber olarak çıkışıyla birlikte bazı Arap kabileleri dinden

<sup>55</sup> Ağırılık birimleridir.

<sup>56</sup> Aynî, kendi çağında Cuhfe’de Yahûdilerin oturduğunu belirtmiştir. Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XVII, 87.

<sup>57</sup> Buhârî, *Megâzî*, 335; Taberânî, *Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, Mu’cemu’l-Kebir*, Tahriç: Muhammed el-Asyûti, Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007, VIII, 233.

<sup>58</sup> *İbn Abdilberr, el-İstiâb*, I, 90, 91.

<sup>59</sup> Heysemî, *Mecmâ*, VIII, 233.

<sup>60</sup> Taberânî, *Mu’cemu’l-Kebîr*, III, 96.

<sup>61</sup> Heysemî, *Mecmâ*, VIII, 446, 449.

döndüler. Fakat Ta'y kabilesi dinden dönmedi. Bu durumu Halid b. Velid (ö. 21-642) şiirle Hz. Peygamber'e haber vermiştir.<sup>62</sup>

Hz. Peygamber ile sahâbe arasında şiir o kadar farklı konularda kullanılmaktadır ki, bunlardan biri de Huzaa kabilesi temsilcisi, düşman oldukları Bekre oğullarına müşriklerin silah yardımı yaptıklarını Hz. Peygamber'in de kendilerine yardım etmesi gerektiğini<sup>63</sup> uzunca bir şiir okuyarak haber veriyor.<sup>64</sup> İbn Abdilberr burada şiir okuyan kişinin Zühre b. Surad Ebû Surad el-Ceşmi es-Sa'dî olduğunu nakletmektedir.<sup>65</sup>

Sahâbenin Hz. Peygamber ile aralarında şiirin bir bağ oluşturmasının yanı sıra sahâbenin içindeki duyguları kavimlerine haykırmak için bir araç olduğu da hadis rivayetlerinde göze çarpmaktadır. Ömer'in Müslüman olduğunu Ka'be'nin yanına gelerek haykırması bunun en göze çarpan örneğidir.<sup>66</sup> Sahâbe bazen içlerindeki duyguları birbirlerine şiir yoluyla ilettikleri olurdu. Bazen bu durum, şiirsel atışmalara varırdı. Hubeys b. Halid, Mekke'nin tepelerinde gezinirken topluluğa Hz. Peygamberi övücü mahiyette şiirler okudu. Bunu duyan Hassân b. Sâbit (ö. 682) ona aynı şekilde şiirle karşılık verdi.<sup>67</sup>

### 3. Hüzünlü Anlarında Ağıt Yakma Vesilesi Olması

Hüzünlü anlarda şiir okumak cahiliyet döneminde de görülen bir husustu. Seleme b. Hişâm (ö. 14-636), Müslüman olup Mekke'den önce Habeşistan'a sonra Medine'ye hicret edince annesi onun ardından ağıtlar yakmıştı. Beş çocuğunun ikisi Bedirde öldürüldü. Bunlardan birisi de Ebû Cehildi. Ebû Cehil'in kardeşi Seleme İslamı seçince Mekke'de olağa-

<sup>62</sup> Heysemî, *Mecmâ*, VIII, 448, 449.

<sup>63</sup> Bekreoğullarıyla Huzaa kabilesi cahiliye döneminden beri savaş halindeydiler. Müşrikler Bekreoğullarını, Hz. Peygamber'de Huzaa kabilesini destekliyordu. Daha sonradan iki kabileye silah desteği olmaması hakkında antlaşmaya varıldı. Fakat müşrikler antlaşmayı bozarak Bekreoğullarına silah yardımı yaptılar. Onlar da Huzaaoğullarına üstünlük kurdular. Ardından Ebû Süfyan yaptıklarını örtbas etmek için Medine'ye geldi. Sırasıyla Ebûbekir, Ömer ve Fatımayla görüştü. Ebûbekir ona "Antlaşmayı bozduklarını haklarındaki kararı Allah ve Rasûlu vereceğini" bildirdi. O, Ömer ve Fatıma'dan da aynı cevapları aldı. Rasûlullâh ile görüşmeden geri döndü. Bunun üzerine müşrikler hakkında Tevbe 9/13-5 ayetleri indi. Tahavî, III, 312-314.

<sup>64</sup> Tahavî, *Şerh*, III, 313.

<sup>65</sup> İbn Abdî'l-Berr, *el-İstiâb*, I, 299.

<sup>66</sup> Heysemî, *Mecmâ*, VIII, 451.

<sup>67</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 253.

nüstü işkencelere maruz kaldı, hapsedildi.<sup>68</sup> Rasûlullâh Seleme b. Hişâm ve onun durumundaki Ayyâş b. Ebî Rebîa, Velid b. Velid gibi mustad'afaların kurtulmaları için namazda rükûdan doğrulunca<sup>69</sup> kunut okudu.<sup>70</sup> Seleme b. Hişâm kendisine yapılan zulümlerden kurtulunca annesi onu için ağıtlar yakmıştır.<sup>71</sup>

Ölünün arkasından ağıt yakma cahiliye toplumunda görülen bir başka üzüntü hadisesiydi. Aslında ölünün arkasından ağıt yakma ölüye değer verme anlamına geliyordu. Ünlü şair Lebid (ö. 660), üvey ağabeyi Erbed'le amcası Ebu Bera'ya vefasını göstermek için öldüklerinde ağıt yakmıştı.<sup>72</sup> Ağıt yakmada kadınların ön plana çıktıklarını görmekteyiz. Ağıt yakan kadınların siyah elbise giydikleri, yakalarını yırtıp yüzlerini tırmaladıklarını bilmekteyiz. Bazen de düşman taraf yakılan ağıttan memnun olmasın diye ağıt yakmadıkları da olmuştur. Müşrikler Bedir'de ağır bir yenilgi alınca ağıt yakmayı aralarında yasaklamışlardır.<sup>73</sup>

Ağıt yakma, sahâbe arasında Hz. Peygamber'in vefatında da görülmüştür. Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: Hz. Peygamber'in hastalığı ağırlaştığında hastalığın sıkıntısı ve üzüntüsü onu iyice sarmıştı. Hz. Fâtıma da babasına, "Ah babacım ah!" demişti. Bu sözü duyan Rasûlullâh, "Kızım! Bu günden itibaren artık babana hiç bir sıkıntı uğramayacak." buyurdu. Rasûlullâh vefat ettiğindeyse Fâtıma şöyle diyordu:

يا أبتاه أجا ب ربأ دعاه يا أبتاه من جنة الفردوس مأواه  
يا أبتاه الى جبريل نفعاه<sup>74</sup>

"Ah babacım ah! Rabbisinin davetine icabet etti. Ah babacım ah! Firdevs cenneti makamı olan babam. Ah babacım ah! Cebrail'e öleceğini haber verdi!"

Rasûlullâh defnedilince Fâtıma Enes'e şöyle söyledi: "Ey Enes! Rasûlullâh'ı (sevmenize rağmen) onun mubarek vücuduna toprak atarak onu gömmeye gönlünüz nasıl razı oldu."<sup>75</sup>

<sup>68</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 117, 118.

<sup>69</sup> Müslim, *Mesâcid*, 294.

<sup>70</sup> Buhârî, *Ezân*, 128.

<sup>71</sup> İbn Abdî'l-Berr, *el-İstiâb*, I, 351, 352.

<sup>72</sup> Özdemir, "Lebid", s. 121.

<sup>73</sup> Ögmüş, *Cahiliye Dönemi*, s. 176.

<sup>74</sup> Buhârî, *Megâzi*, 445.



Aynî bu sözün devamında şunu ekliyor: “Elbette Enes’in bu işe gönlü el vermemiştir. Enes’in Rasûlullâh’ı gömmesi, onun emrine imtisâl içindi.”<sup>76</sup>

Hız. Peygamber’in vefatının ardından başka şiirlerinde okunduğu çeşitli kaynaklarda nakledilmiştir. Fatıma binti el-Ahcem el-Huzâiyye’ye ait olduğu söylenen aşağıda bir bölümünü vereceğimiz şiir, Aişe (ö. 57-676) ve Fatıma tarafından da okunmuştur.

قد كنت لي جبلا ألوذ بظله فتركتني أضحي بأجرد ضاح

Sen benim için gölgesine sığındığım bir dağ mesbesinde idin.

Beni terk edip gittin, çıplak bir alanda güneşe maruz bıraktın.<sup>77</sup>

Bu mersiye'nin bir benzerini de Safiyye binti Abdilmuttalip okumuştur. İbn Abdilberr’in nakline göre onun okuduğu daha uzunca bir mersiye'dir.<sup>78</sup> Muallaka şairi Lebid (ö. 660)'de vefat etmeden önce oğluna “Ben ölünce yüzümü kıbleye çevir. Hiçbir kadın, ağıt yakmasın. İki kap yemeği doldur. Mescide götür. Orada dağıt ve Müslümanları cenazeme davet et!” dedikten sonra ölümden ibret almayla ilgili içerisinde Allah’a isyan cümlesi bulunmayan uzunca bir şiir okuyor.<sup>79</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere sahâbe gerek Hız. Peygamber’in vefatından sonra ve gerekse kendi vefatlarındaki şiirlerinde Allah’a isyan anlamına gelebilecek sözlerden uzak durmaktadırlar.

#### 4. Düşmanın Moralini Bozma Vesilesi Olması

Cahiliye döneminden beri kabileler arasındaki savaşlarda şiir yoluyla tarafların birbirleriyle atışmaları olağan bir şeydi. Hız. Peygamber de sahâbesinin arasındaki bu olguyu İslam adına kullanmaları hususunda onları teşvik etmiştir. “Kureyş’i hicvediniz. Çünkü Kureyş’e şiirle hicivde bulunmanız yayından fırlayan oktan onlarda daha şiddetli bir etki bırakır.”<sup>80</sup> hadîsi sahâbe arasında şiirin bir cihat ve kâfirin moralini bozma aracı olarak görülmesini sağlamıştır. Bu yüzden sahâbe,

<sup>75</sup> Buhârî, *Megâzi*, 445.

<sup>76</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, c: XVIII, s. 106.

<sup>77</sup> Öğmüş, *Cahiliye Dönemi*, s. 148, 149.

<sup>78</sup> İbn Abdî'l-Berr, *el-İstiâb*, I, 44; İbn Hibban, *el-İhsan Bi Tertîbi Sahih-i İbn-i Hibban*, thk. Şuayip el-Arnâvut, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1991-1414, s. 6243.

<sup>79</sup> Özdemir, “Lebid”, s. 122.

<sup>80</sup> Müslim, *Fezâilu's-Sahabe*, 157.

şiiirlerinde dînen söylenmesi haram olan sözleri kâfirlere söylemişlerdir.<sup>81</sup> Kur'an'da kâfirlere sert söz söylemek müminlerin özellikleri arasında sayılmaktadır. Bu sayede kalplerindeki müminlere karşı bulunan nefretin gideceği haber verilmektedir.<sup>82</sup> Hassân b. Sâbit (ö. 682), Abdullah b. Revaha, Ka'b b. Malik ensâr şairlerdendi. Hassân ve Ka'b, müşrikleri Cahiliyet adetleri hususunda hicvederdi. Abdullah b. Revaha ise onları küfürleri ile ayıplardı.<sup>83</sup> Hadîs kaynaklarında bu üç şairin müşriklere karşı hicivleri geçmektedir.<sup>84</sup> Bunların yanı sıra Amir b. el-Ekvâ,<sup>85</sup> Hubeyb (Ö. 3) b. Hadîc de müşriklere karşı şiir okuyan sahâbîlerdendi.

Müşrikler Hubeyb (Ö. 3)'i esir almışlardı. Onu öldürmeğe karar verdiler. Hubeyb (Ö. 3)'i harem sınırlarının dışına getirdiler. Hubeyb (Ö. 3) öldürülmeden önce iki rekat namaz kıldı. Onlara, "Eğer ölümden korktu demeyeceğinizi bilsem namazımı daha da uzatırdım." Dedikten sonra şöyle dua etti, "Allah'ım onların sayılarının kökünü kazı, paramparça edip onları öldür, onlardan hiç kimseyi bırakma" diye dua etti. Sonra şu şiiri okudu:

فلست أبالي حين أقتل مسلماً      عل أي جنب كان الله مصرعي  
وذلك في ذات الأله وان يشأ      يبارك على أوصال شلو ممزع

Müslüman olarak ölüp düşeceğim yer de Allah'ımın mekânı ol-  
duktan sonra, gerisi hiç önemli değil!

İşte bu yüzden, o paramparça olacak organlarımı dilerse birleştire-  
rek mübarek kılarak, beni sevaba<sup>86</sup> ulaştırmasını (umuyorum).

Bu şiiri okuduktan sonra Ukbe b. Hâris kalktı ve onu şehit etti.<sup>87</sup>

Bu hadîsin şerhinde Bedreddin Aynî, Hubeyb (ö. 3)'in okuduğu şi-  
irin tamamını verir.<sup>88</sup>

<sup>81</sup> Dursun Hazer, "Hz. Peygamber'in Şairi Hassan b. Sâbit'in Şiirlerinde Övülen ve Yerilen Değerler", *İslâmî İlimler Dergisi*, (2006), s. 96, 97.

<sup>82</sup> Tevbe, 9/73.

<sup>83</sup> Hazer, "Değerler", s. 87.

<sup>84</sup> Buhârî, Edeb, 175; Müslim, Fezâil, 151, 152; İbn Hacer, *el-İsâbe*, s. 271.

<sup>85</sup> Buhârî, Megâzî, 335.

<sup>86</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIV, 432.

<sup>87</sup> Buhârî, Megâzî, 38.

<sup>88</sup> Bkz. Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIV, 432. İbn Hişâm (ö. 218), âlimlerin pek çoğuna göre burada geçen uzunca şiirin Hubeyb (ö. 3)'e ait olduğu konusunda şüphelerinin olduğunu belirtir.

Bedreddin Aynî, bir müslümanı zelil duruma düşürmeğe çalıştıklarında düşmanın burnunu kırmak ve rûhen yenilenerek sabra destek olması açısından şiiirden istifade edilmesi gerektiğini belirtir.

Bu hadîste Hubeyb (ö. 3) müşriklere karşı Allah'a olan imanını haykırmıştır. Allah'a teslim olmaktan dolayı mutludur. Başına gelen ölüm bile olsa Allah ile olduktan sonra tasalanmaya gerek olmadığını ifade etmiştir. Esir olmasına, idam edilmesine rağmen müşriklere karşı dik ve onurlu durmasını bilmiştir. Bu yüzden kıldığı namazı kısa kesmiştir.

Şa'bî (ö. 104), Amir b. Sa'd (ö. ?), Muhammed b. Sirin (ö. 110-729), Saîd b. Müseyyeb (ö. 91), Sevrî (ö. 161), Evzaî (ö. 157), Ebû Hanife, İmâm Şâfii (ö. 204) vb. alimler, şiiirin cihat aracı olması sebebiyle şiiirle işigali caiz görmüşlerdir.<sup>89</sup>

### SONUÇ

Şiiir, sahâbe arasında cahiliye devrindeki rolünü biraz daha geliştirerek toplum arasında yerini almıştır. Cömertlik, yaşlılara saygı vb. insani değerler yanında "Tevhid, Rasûlullah sevgisi, cihat vb." konuları da içerisine alarak sahâbe toplumu arasında yerini korumuştur. Kavmiyetçilik, kin duygularıyla savaşlarda söylenen şiiirler yerine cihadın ön plana alındığı şiiirlere yer verilmiştir. Sahâbe şiiiri, İslam'ın yayılmağa başladığı andan itibaren sahâbe-Rasûlullah, sahâbe-müşrikler veya sahâbenin kendi arasında iletişim vasıtası olmuştur. Bu iletişim zaman zaman tebliği, imânı, biat etmeyi veya hataları izale etmeği kendisine görev edinmiştir. Sahâbe, şiiir becerilerini kullanarak evvelki kırgınlıkları ortadan kaldırmayı çalışmıştır. Sahâbe, şiiiri hüznü anlarında ifadeleri anlatma vasıtası, yardıma muhtaç olduklarında imdat isteme vesilesi, Müslüman olduklarında Allah'a şükretme aracı olarak kullanmışlardır. Hulâsa cahiliye döneminde şiiir söylemek amaç iken, sahâbe toplumunda araç haline dönüşmüştür. Cahiliye de böbürlenme, düşmanı alt etme aracıyken sahâbe de cihad duygusunu zinde tutma vesilesi olmuştur. Fakat üzüntü veya sevinç anlarında şiiiri bahane ederek ağızlarından dînen günah sayılabilecek bir hususun çıkmadığını görmüş olduk.

<sup>89</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XII, 288.

Sahâbe şiirini, hadis rivayeti açısından değerlendirdiğimizde şunu ifade etmemiz mümkündür: “Sahâbenin şiir ezberlemesi, hadis rivayetlerinin sonraki nesle aktarılmasında kolaylık sağladığı bilinen bir gerçektir. Konu, bu açıdan değerlendirildiğinde şiir rivayetinin, hadis rivayetini olumlu yönde etkilediği söylenebilir. Bizim bu çalışmamızda Hz. Peygamber (sas.)’in hadislerinin ve ayetlerin, sahâbe şiirini konusal açıdan olumlu yönde etkilediği ortaya çıkmıştır.

Netice itibariyle sahâbe, cahiliye dönemindeki şiirden gelen ezberleme ve nakletme kabiliyetlerini hadis rivayetinde kullanmışken, Hz. Peygamber (sas.) ve Kur’an’dan elde ettikleri kazanımları da şiirlerine yansıtmışlardır.”

### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayip el-Arnaut, Beyrut: 1998-1419.
- Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed, *Umdedü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Azîmâbâdî, Ebû Abdîrahman Şeref, *Avnu'l-Ma'bûd Alâ Şerhi Süneni Ebî Dâvûd*, Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1426-2005.
- Bardakoğlu, Ali, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVII, 384-396.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Câmiu's-Sahih*, Musahhîh ve Mudekkik Takdîm Muhammed Ahmed el-Hallâf, Lübnan: Dâru İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, tsz.
- Darekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şuayip el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004-1424.
- İsmail Durmuş, “Şiir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, XXXIX, 144-154.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, İstanbul: Beyân Yayınları, 2009.
- Hazer, Dursun, “Hz. Peygamber’in Şairi Hassân b. Sâbit (ö. 682)’in Şiirlerinde Övülen ve Yerilen Değerler”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006, I, 85-116.
- Heysemî, Ebûbekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414.
- İbn Abdî'l-Berr, Ebû Ömer, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashab*, Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1431-2010.
- İbn Hacer el-Askalânî, el-İsâbe fi-Temyîzi's-Sahâbe, Lübnan: Beytu'l-Efkâr, 2004.
- , el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, Dâru İbnu Recep, 2006.
- İbn Hibban, el-İhsan Bi Tertîbi Sahih-i İbn-i Hibban, thk. Şuayip el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1991-1414.
- el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb, Beyrut: Cemheretu eş'âri'l-Arap, 1424-2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Ebûbekir, *el-Câmî li-Ehkâmi'l-Kur'an*, Kahire: Dâru Âfâki'l-Arabî, 1431-2010.
- Kutup, Seyyid, *Fi-Zilâli'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 2003-1423.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, Tahriç: Muhammed b. İyâdi, Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2003-1424.
- Öğmüş, Harun, *Cahiliye Döneminde Araplar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Özdemir, Abdurrahman, "Muallaka Şairi Bir Sahabi: Lebid (ö. 660) b. Rabia", *İslâmi İlimler Dergisi*, (2006), I, 117-144.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, Mu'cemu'l-Kebir, Tahriç: Muhammed el-Asyûti, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Tahâvî, Ebû Câfer, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zehra- Muhammed Seyyid, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994-1414.
- Yalar, Mehmet, "İslami Arap Şiiri ve Hz. Peygamber", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2009), XVIII, 61-88.
- Zebîdi, Zeynuddin, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, trc. Ahmed Naim, Kamil Miras, Ankara: Emel Matbaacılık, 1980.



Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),  
Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015), ss. 243 - 272  
Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),  
Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015), pp. 243 - 272  
Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):  
<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.44292>  
Geliş Tarihi / Received Date: 14.10.2015  
Kabul Tarihi / Accepted Date: 03.12.2015

## DİN GÖREVLİSİNİN ZİHNİYET DÜNYASI VE BUNUN MESLEKİ SONUÇLARI (Antalya İli Örneği)

Şaban ERDİÇ\*

**Özet:** Din görevlileri büyük oranda kırsal, belli ölçüde de kentsel özellikler taşıyan toplum çevrelerinden mesleğe atılmışlardır. Ancak onların genel toplumsal özellikleri bir arada düşünüldüğünde, aralarında bir farklılıktan daha çok ideolojik ve entelektüel bir yakınlaşmanın olduğu görülür. Din görevlileri genel anlamda zihniyet bakımından kendi sosyokültürel ve ekonomik çevrelerinin şifrelerini yansıtan tutum, tavır ve davranış kalıpları içinde görülmüşlerdir. Şüphesiz bu zihniyet yapısı, içinden geldikleri toplumsal çevrelerin dini toplumsallaşma ve bütünleşmelerinde fonksiyonel olabilirse de modern toplumun içinde bulunduğu şartlar, talepler bağlamında önemli problemleri içinde barındırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dini Teşkilat, Din Görevlileri, Zihniyet.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (serdic@cumhuriyet.edu.tr).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

### The Mentality of Religious Officers and Its Results in The Profession (In The Sample of Antalya)

**Abstract:** Religious officers begin their carrier mostly from rural, partly from urban social environment. When considered their social features as a whole, there is closeness in their ideological and intellectual approaches instead of difference. Religious officers have been seen as reflecting figures of the codes of their socio-cultural and economical environments and according to these codes they behave. These structures of mentality certainly can function in their socialization and integration to the society which they come from, but this mentality accommodates serious problems in the conditions of modern society.

**Keywords:** Religious Affairs, Religious Officers, Mentality.

#### GİRİŞ

İnanç ve ibadet sistemleri yanında din, bir toplum zemininde yaşantılanması nedeniyle sosyal anlama ve teşkilata sahip önemli bir kurumdur. Elbette her din kendi sosyokültürel, dini kadrosu içinde belirli akideler, ibadetler, törenler etrafında oluşturduğu basit ya da uzmanlaşmış bir teşkilata sahiptir. Özellikle ibadetler ve dini-sosyal içerikli törenler etrafında bir gelenek ve cemaatin oluşmasında doğrudan bu alanda görev yürütenlerin özel bir yeri olduğu tartışmasızdır.

Modern Türkiye’de dinî kurumsal yapının bürokratik reorganizasyonu sürecinde cami merkezli din hizmetlerinin toplumsal zemindeki en görünür siması olan din görevlileri (imam hatip ve müezzin kayyımlar), üzerinden tartışma yürütülen en ağırlıklı kitleyi oluşturmuştur. Esasen bunun böyle olmasında şaşılacak bir durum da yoktur. Nitekim bugünkü anlamda “imamlık” (el-imametü’s-Sügra) aynı zamanda dinî otoriteyi temsil eden devlet başkanının en önemli vazifesi olması yanında dinî, sosyal, idari, eğitimsel pek çok rolün inşa ettiği bir statüden evrilmiştir. Zaman zaman sözkonusu tarihsel birikimin etkileri etrafında rol kullanım süreçlerinde bir direnç çemberi olduğu görülmekte ise de nihayet din görevlilerinin bugün daha çok modern paradigmanın ürettiği bir anlam setiyle yaygın bir etkileşime girdiği görülmektedir. Öte yandan hızlı sosyal değişmeler yanı sıra modern enstrümanların geleneksel dini inanç ve yaşam pratiği üzerinde yarattığı etkiler ve buna bağlı yaşanan bireysel ve toplumsal gerginlikler din görevlisinin rollerini yeniden tartışmaya açmıştır. Her ne kadar tarihi-



toplumsal, politik bir gelişim çizgisinin sonucu olarak bu mesleki kategori, modern dönemde daha çok kollektif ibadetin standartlaştırdığı bir görev alanına çekilmişse de ifade edilen geniş ölçekli sorunlara koşut yükselen dinsel, toplumun bütün katmanlarıyla iç içe olan din görevlilerinden beklentileri artırmıştır. Ne var ki din görevlisinin genel olarak mesleğe bakışı ve yönelme şartları ile rol kazanım süreçlerindeki özgün olmayan eğitim ve öğretim birlikte düşünüldüğünde sözkonusu beklentilerin şimdilik karşılanamayacağı düşüncesi iddialı bir yaklaşım olmasa gerektir.

Bütün boyutlarıyla dinsel ifadenin katıksız mübelliği, pratik dini hayatın tartışmasız önderi, özel sorunlarda yol gösterici, yaşantısıyla model bir kişilik, ağırbaşlı, dini geleneğin taşıyıcısı ve aynı zamanda modern hayatın sunduğu imkanlardan istifade etmede kendisinden emin olma gibi vasıflar her dönemde ve coğrafyada “imam” stereotipini besleyen moral değerler olmuştur. Din görevlisinin bugün bu anlamda yaşadığı daralmanın temelinde kuşkusuz, verimsiz bir eğitim ve öğretim süreci yanında daha esaslı ve köklü bir “zihniyet” sorununun yattığı aşikardır. Bu yüzden bu makale Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde bir mesleki kategori olarak din görevlilerinin “zihniyet dünyası” ile ilgili bazı tespitlerde bulunmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede biz din görevlilerinin dini, toplumsal, ekonomik çevrelerinin oluşturduğu zihniyet dünyasının normatif bütünleşme konusunda oynadıkları çok daha lokal roller bir tarafa, modern dönemde gündelik hayatın yeniden biçimlenmesinde önemli sorunlar ortaya çıkardığını varsayıyoruz. Başka bir ifade ile mahut sosyokültürel ve ekonomik çevrenin bıraktığı tortuların, toplumsal değişme ile eşgüdümlemiş bir çıkış yoluna ulaşma konusunda mesleği önemli ölçüde zihinsel bir daralmaya zorladığı, toplumsal farklılıkları gözetin etkin ve nitelikli rol kullanımını sınırlandırdığı bugün daha açık görülmektedir. Dolayısıyla mevcut yapı, makro düzeyde dini teşkilatlanmanın sağlıklı bir şekilde sosyal bünye ile bütünleşmesinin önüne birtakım engeller de çıkarmaktadır.

Bu çalışmanın verisel tabanı 2008 yılında Antalya merkez ve ilçelerinde görev yapan 150 imam hatip ve müezzin kayyımıyla yapılan anket, mülakat yanında DİB’in merkez ve taşra teşkilatlarındaki idari kadrolarında görev yapmış başkan yardımcısı, il ve ilçe müftüleri, eğitim

merkezi müdürleri, şube müdürleri ve imam hatip lisesi müdürleriyle yaptığımız görüşmelere dayanmaktadır.

### 1. DİN GÖREVLİSİ ZİHNİYET DÜNYASININ ARKA PLANI

Bir meslek olarak din görevliliğinin zihniyet dünyasını belirleyen bazı temel dinamikleri gözleme dayalı incelerken din görevlilerinin sosyal ortamları üzerinde duracağız. Çünkü zihniyetle orada oluşan davranış örüntüleri arasında doğrudan bir bağ vardır. Ülgener “zihniyet”e; eşyaya karşı yaklaşımın, çalışma ve kazanmaya yönelik tavrın, çevre ve yabancıya bakış tarzının, uzak ya da yakın gelecekle ilgili mesafe algısının belirlediği bir kavram olarak yaklaşır. Dolayısıyla o, bütün bu bakış ve davranışlara içten katılan eğilim ve değer hükümlerinin söz, deyim ve telkin yollu ifadesinin bu zihniyet denilen kompleksi oluşturduğunu ifade eder<sup>1</sup>.

İlerleyen satırlarda tekrar üzerinde durulacağı üzere din görevlileri, içinden geldikleri sosyolojik köken, dinsel yapı, ekonomik ilişkiler bakımından ortak bir birikim ve “sermaye”ye sahip olmuşlardır. Elbette görece birtakım farklılıklar bir kenara bırakılırsa bir statü göstergesi olarak -en azından- bugünkü din görevliliğinin ortak bir birikimi temsil etme konusunda istikrarlı bir yapı ortaya koyduğu tartışmasız bir gerçektir. Dolayısıyla her toplumsal ve kültürel çevrede olduğu gibi din görevliliğinin arka planını oluşturan sosyal ortamın da görünen biçimsel özelliklerinin ötesinde çok daha esaslı, ancak derinliğine inmek suretiyle kavranabilecek ortak bir düşünsel yapısının, ruh ve zihniyet dünyasının var olduğu hemen anlaşılabilir. Hatta bu inşa sürecini ortaya çıkaran sembollerin bütün bir derinlik ve genişliği içinde tabakalanışı, onların toplumsal bünyede söz ve eylem olarak büründükleri formlardan daha gerçekçidir. Bu süreçte yani hayatın, basit davranışların ötesinde ahlaki ifade kalıplarıyla anlamlı bir dünya görüşü haline gelmesinde kimi dışsal faktörlerin yanında en etkin rol dine ait olmuştur<sup>2</sup>.

Şurası çok açıktır ki din görevlileri ilk sosyalleşmelerini genellikle geleneksel toplumun cemaatçi karakteri içinde gerçekleştirmişlerdir. Yine onlar, ataerkil yapı ile asırlardan bu yana dini- mistik kanallardan süzülerek gelen inanç ve uygulamaların oluşturduğu bileşke kültür etrafında biçimlenen fenomenal bir dinî hayat içinden mesleğe

<sup>1</sup> Sabri Faik Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*, İstanbul: Mayaş Yay., 1983, s. 19.

<sup>2</sup> Sabri Faik Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Derin Yay., 2006, s.4-8.

atılmışlardır. Bütün bunları “köylülük” karakterini belirleyen basit üretim teknikleri, düşük gelirli ve büyük oranda tabiatın belirleyici olduğu ekonomik yapı tamamlamıştır. Burada din görevlisinin zihniyet dünyasını belirleyen sosyal alana ve bunun temel karakteristiklerine daha yakından bakarak bu çevrenin meslek üzerindeki etkilerini tartışmak için uygun bir ortam oluşturabiliriz.

### *1a. Din Görevliliğinin Toplumsal Arka Planı ve Zihniyet*

Sosyal tabakaların dinamik karakteri nedeniyle din görevlilerinin zihniyet dünyasını belirleyen sosyal çevreyi kesin sınırlarla ifade etmek mümkün değildir. Hatta Türkiye’de kırdan kente yerleşim birimlerindeki tipolojik zenginlik ve kır-kent ayırımındaki entelektüel farklılıklar dikkate alınırca sorunun daha karmaşık olduğu söylenebilir. Buna rağmen din görevlisinin hayata bakışını etkileyen doğal ve toplumsal kaynakla ilgili bazı saptamalarda bulunabilecek olanağa sahibiz.

Din görevlileri meslek öncesi, ailelerinin ikamet ettiği yerler bakımından %60,7’si köyü, %10,7’si kasabayı, %15,3’ü ilçeyi, %13,3’ü ili işaret etmiştir. Bu veriler bize din görevlisinin sosyal çevresi ile ilgili önemli bilgiler sunmaktadır. Bununla birlikte Türkiye’deki köy ve kasabaların farklılaşmamış birliği yanı sıra köylülük veya kırsallığın bir dönüşüme uğramadan kentsel bölgelere taşınması ve kentlerdeki ideolojik yapıya hakim geleneksellik ve yerellik dikkate alınırca<sup>3</sup> din görevlisinin zihniyetini etkileyen sosyal çevreyle ilgili daha rafine bir sonuca ulaşılmış oluruz. Hatta gözlemlerimiz yardımıyla şunu da ifade etmeliyiz ki coğrafi köken olarak kenti işaret eden din görevlileri esasen çeşitli nedenlerle kırsal alanın, nüfus artışı kent merkezlerine taşınması sonucu kente yerleşmiş aileler içinden gelmişlerdir. Dolayısıyla onlar sanayileşmenin çekimi etrafında biçimlenen sağlıklı bir kentleşme içinde değil; bilakis şehrin kenar mahallelerinde kendi geleneksel referans gruplarının keskin sınırlarına çekilerek alt düzeydeki toplumsal katılımlarıyla bütünleşme yerine devamlı kopma eğilimi gösteren biçimci, demografik bir kurumsal yapıda<sup>4</sup> kentle ilişkilerini kurmuşlardır. Bu nedenlerle din görevlisi sosyal çevresinin çok büyük oranda geleneksel hayatın davranış örüntüleri

<sup>3</sup> Hilmi Yavuz, *Türkiye’nin Zihin Tarihi*, İstanbul: Timaş Yay., 2009, s.154.

<sup>4</sup> Bkz. Orhan Türkoğlan, *Yoksulluk Kültürü*, Erzurum: AÜ Yay, 1974, s.78-84; Mehmet Akgül, *Türkiye’de Din ve Değişim*, İstanbul: Ötüken Yay., 2002, s.47.

etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Öte yandan özellikle 1997 öncesi imam hatip liselerine öğrenci veren ailelerin, toplumsal profilleri bakımından heterojen özellikler göstermesine rağmen bu liselerden mezun olup ta din görevlisi olarak mesleğe atılanların ailelerinde ortak toplumsal karakteristiklerin gözlemlenmesi ilginç olmuştur. Bu durum söz konusu meslekle sosyal çevre arasında önemli bir ilişkiye işaret etmektedir.

Genel hatlarını ortaya koymaya çalıştığımız sosyal alanların büyük ölçüde cemaat tipi yerleşim birimi oluşları sebebiyle cemaat özelliklerinin buradaki köylü karakterinin inşasında temel rolü oynadığı ifade edilmelidir. Ayrıca üzerinde duracağımız gibi şüphesiz toplumsalın bu tür içselleştirilmesinde dinsel inançların, pratiklerin ve dini-sosyal merasimlerden örülme bir kontrol mekanizmasının fonksiyonu hiçbir zaman önemsiz değildir. Ancak tabiata bağlı kırsal insanın, kendi sosyokültürel kadrosu ve dinin bu toplumsal yapıda büründüğü biçimi içinde genellikle kadercı bir zihniyete sahip olduğu görülür. Yine de yüzyıllardan beri süzülüp gelen bir geleneğin normal bir yansıması olarak görmeyi gerektiren; yeniliklere karşı oldukça dirençli, girişimci bir zihniyet için elverişsiz bu yapıya rağmen pek çok modern faktörün ve değişimin etkisiyle bu topluluklar içinde rasyonel eğilimler de yok değildir.<sup>5</sup> Nitekim endüstrileşme, demokratikleşme, ulus devlet, bürokrasi, kentleşme, nüfus artışı, yeni iletişim sistemleri, iktidar ilişkileri, bilginin kullanımı, bireyin ortaya çıkışı, yeni sınıf profilleri, kapitalizm gibi bambaşka ilişki setini ortaya koyan ve var olan sekülerleştiren modern enstrümanlar gündelik yaşam kalıplarını her alanda şu ya da bu şekilde yeniden üretmiştir. Bu nedenle modernliği kendi iç dinamiklerinden beslenmeksizin yukarıdan gerçekleştirme kararlılığı sonucunda geleneğin alaşağı edilmesine bağlı olarak paralel bir yaşam tarzının kurgulanıp devreye sokulması sadece kentsel alanlarda değil; yerine göre iç bölgelere varıncaya kadar kırsal alanlarda da gerçekleşmiştir. Dolayısıyla din görevlisinin yaygın kırsal çevresinin zihinsel özellikleri de genel olarak Türk toplumunun içinde bulunduğu sancılı değişimden etkilenmiştir.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Mehmet Fikret Gezgın, *Sosyal Yapı Açısından Genel Sosyoloji –Köy Sosyolojisi İlişkileri*, İstanbul: İÜ Basımevi, 1997, s.138-141.

<sup>6</sup> Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yay., 2004, s. 68-69.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Kitle iletişim ve haberleşme ağının bugün köysel yerleşimlere kadar çok geniş bir alanı etki altına alması ve modernleşmeyle birlikte onun temel bileşenlerinin bir dizi epistemolojik farklılaşmayı, kopuşu beraberinde getirmesi neticesinde birey ve toplumun gerçeklik dünyasına ilişkin temalarda temel bazı sınırlandırmalar ortaya çıkmıştır. Bu süreçte cemaat yapıları da özgül duruş, denge ve niteliklerini söz konusu gerilim ekseninde yeniden inşa etme gibi bir durumla karşı karşıya gelmiş; dolayısıyla artık birbirinden farklı eğilimleri paradoksal bir biçimde yan yana taşıma durumuna düşmüşlerdir.<sup>7</sup> Din görevlilerinin sosyoekonomik çevresi için henüz yeni; fakat hangi toplumsal uğrakları göreceği şimdiden kestirilmesi mümkün olmayan bu dinamik yapı en azından tabanla ilgili bir zihniyet farklılaşmasının ve açılımının işaretlerini şimdiden vermektedir. Fakat genel anlamda bu çevrede görülen donuk ve içe kapanık yapının bir sonucu olmalı ki din görevlilerinin sosyal tabanlarının çoğunluğunu teşkil eden “köylüler” ve belli oranda kente eklenmiş daha büyük bir topluluğun parçası olan üyeler kendilerini tarımsal ve kentsel politikalara birer müteşebbis tavrıyla dahil etmemekte, popüler kültür ve zihniyetleri içinde geleneksel yaşam disiplinlerini sürdürmektedirler.

Günün acil ihtiyaçlarıyla tarımsal faaliyetin mevsimlere göre farklılaşan faaliyetlerine aksamayacak şekilde fon tedarik etmek kırsal insanın öncelikli hedeflerini teşkil eder. Şayet bu ihtiyaçlardan ve baskı gruplarının paylarından başka bir “artık” a ulaşabilirse çocuklarına evlilik hazırlığı yapmak ve bu arada hem yıllık kazancının şükrünü hem de haneden ahirete intikal edenlere ve dolayısıyla topluma karşı sorumluluğunu yerine getirmek onun arzu ettiği durumlardır. Hatta “her ne şekilde olursa olsun zengin olmayı isteyen” ve içten bir mal tutkusuna sahip bir “köylü” de olsa orada metodik bir “zaman” bilinci oluşmuş değildir. “Gün” e ve hayatın törensel içerikli dini-toplumsal odaklarına ayarlı “zaman” anlayışı, kitabî çizgilerinin dışında bütün bir hayatı kuşatmış gözükmektedir.

Öte yandan din görevlisi sosyal çevresinin “mutluluk” konusundaki tavrı da yukarıdaki satırlarda değindiğimiz “zaman” algısının dışında farklı kodlara sahip olmamıştır. Nitekim sözkonusu

---

<sup>7</sup> Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, s.147-151.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

çevrenin %40,7'si "dürüst ve ahlaklı olmayı", %12'si "zengin olmayı", %11,3'ü "gelecekte emin olmayı", %9,3'ü "iyi eğitilmiş olmayı", %8,7'si "çalışkan ve girişimci olmayı", %10'u "dine sadık olmayı", %4,7'si "iyi bir aile kurmayı" "mutluluğun ölçüsü" olarak değerlendirmektedir. Görüldüğü gibi dürüstlük ve ahlaklı mutluluğun temel parametresi olarak değerlendiren yaklaşım diğerlerinden bariz bir şekilde ayrılmıştır. Bu, genel bir yaklaşımla mesleki çevrenin, modern dönemlerde meydana gelen ve sosyolojik olarak kişilik sistemlerinden sosyal ve kültürel sistemlere kadar bütün bir bünyeyi/yapıyı etkileyen köklü değişimlere karşı geleneksel bir tepkinin, duruş ve direncin sembolik bir ifadesi olabilir. Burada aynı zamanda mutluluk kriteriyle ilgili tespitler yanında kimliği meydana getiren referans çevresine de atıflar yapılmıştır. Nitekim dürüstlük ve ahlaklılık bireyin sadece kendine karşı sorumluluklarını değil; fakat geleneksel yapıda öncelikli olarak topluma karşı mükellefiyetlerinin sınırlarını oluşturmaktadır. Oysa kayıtsız şartsız kazancı hedefleyen modern, seküler bir zihniyet içinde dürüstlük, mutlu olmak için bu kadar önemsenen bir değer ifade etmeyebilir.

Çalışkan, girişimci, eğitilmiş ve zengin olmak gibi daha çok bireye ve rasyonel bir anlam setine vurgu yapan özelliklerin mutluluk ölçütü olarak algılanması, bu çevrede %30'u aşmamaktadır. Daha önce üzerinde durulduğu gibi, kısmen burada bir mutluluk ölçütü olarak ifade edilen "gelecekte emin olmak" tercihinin din görevlisi çevresinde genellikle ne anlama geldiği daha yakından aşınası olduğumuz bir durumdur: Günlük ve mevsimlik işlerini yürütecek, ailesine ve topluma karşı sorumluluklarını başkalarına el avuç açmadan zamanı gelince yerine getirecek bir imkân. Burada, mutluluk için dine sadık olmayı ve iyi bir aile kurmayı önceleyen yaklaşımlar ise aslında dürüstlük ve etik davranışa vurgu yapan paradigmanın birer unsuru olarak değerlendirmeye daha yakındır.

Yaptığımız gözlem ve mülakatlar, pek çok bileşenden oluşan bu iki yaklaşım arasında/yanında başka formların da olgusal gerçekliğini bize göstermiştir. Bir nüve halinde bile olsa orada daha laik değerlendirme ve görüntüleri yanında geleneksel ve modern kıymet ölçülerinin karma bir şeklinin "mutluluk"a münfer kılındığı gözlemlenmiştir. Hatta belirli bir dini-toplumsal geleneğe sahip büyük kitlenin yanında daha çok, karma bir tasavvuf öğretisinden beslenmiş, dünyevi mutluluğa karşı kesin tavır

koyan şekiller de orada yerini almıştır. Netice itibariyle din görevlisi toplumsal tabanı bütün bu tezahürleriyle “mutluluk” a tamamen geleneksel formu içinde yer vermemişse bile ton olarak bunun çok da dışında gözükmemiştir.

Burada din görevlisi sosyal çevresinin zihniyet dünyasını daha yakından anlamak için son olarak oradaki “dünya” algısına da bakmak yerinde olabilir. “Dünya”ya karşı, sözkonusu çevrenin %48’i “geçim mücadelesi”, %26,7’si “imtihan”, %13,3’ü “ahiretin tarlası”, %4,7’si “yaşama sevinci”, %2’si “zevk ve eğlence”, %2’si “kâfirin cenneti, müminin cehennemi”, %1,3’ü “yalan, ıstırap, telaş” biçiminde bir tavır ortaya koymuştur. Bu sonuçlara göre din görevlisi sosyal tabanının yaklaşık yarısı dünyaya karşı aktif bir tavır içinde gözükmektedir. Ne var ki dünyayı bir “geçim mücadelesi” alanı gören bu rasyonel sayılabilecek bakış açısı aslında kar ve kazancı önceleyen seküler bir zihniyete vurgu yapmamaktadır. Gözlem ve mülakatlarımızın da yardımıyla bunun öncelikle, günlük belki de en fazla senelik ihtiyaçlarını, kışlık yiyeceğini, hayvanların yemini, sezonda ekilecek tohumunu, bir “artık” a ulaşabilirse çocuklarının çeyizlerini hazırlamaya çalışan ailelerin kıt-kanaat geçimlerinin hüzünlü hikâyelerini ima ettiği söylenebilir. “Yaşama sevinci”, “zevk ve eğlence” gibi dünyaya yönelik içsel bir eğilimi, bağlılığı çağrıştıran kalıplar orada ciddi bir ilgi uyandırmamıştır. Bu, “dünya”yı amaçlı bir yaşam alanı haline dönüştüren ve her alanda tüketim ve hazzı önceleyen bir ahlak ve zihniyet çerçevesinden farklı bir kategoriye tanımlamaktadır.

### **1b. Dinsel Çevre**

Dünyaya yönelik bakış açısının oluşmasında dini tutum ve zihniyetin önemli yeri vardır. Bütün sosyokültürel ve ekonomik kadro içinde dinin toplumdaki hayat tarzı ve düşünce biçiminin inşasında yeri inkar edilemediği gibi söz konusu toplumsal gerçekliğin de din üzerinde etkileri gözden uzak tutulmamalıdır. Aynı zamanda toplumsal bir olay olan dinin doktriner, ameli yönleri yanında sosyal hayatın bütün ehemmiyetli meseleleri hakkındaki hükümleri ve seküler formlara karşı takınılan tavırları tayin ve tespit eden gayet zengin bir fikriyatının bulunması her zaman mümkündür. Dini tecrübe birikiminin veya geleneksel muhayyilenin hâsılası olan bu zihniyet, dine inananlarca paylaşıldığı gibi şuurlu/şuursuz olarak onların yaşama ve düşünce

biçimine de tesir eder. Esasen bu, dinin orada -başka faktörlerin de etkisi dahil olmak üzere- kendi bağlularına empoze ettiği hayat biçiminin gerek öznel gerek kollektif tarzda sindirilmesi neticesinde ortaya çıkan bir ahlak yapısına işaret etmektedir.<sup>8</sup> Bir dine has zihniyetin ona itikat edenler arasında paylaşılması ve yerleşmesi neticesinde inananlar normal dünyevi hayatlarını sürüp gündelik işlerini görürken hatta tabiatı seyrederken hep bu zihniyetin nüfuzu altında kalırlar. Dünyaya karşı takındıkları tavrın dinsel etkilerinin şuurunda olsunlar veya olmasınlar onlar dış dünyayı devamlı inançlarının ışığı altında görürler. Bu zihniyet, dinin insan hayatında etrafı sınırlı, kapalı bir bölge teşkil etmeyip objektifleşmek suretiyle kültür ve toplum hayatının din dışında kalan diğer kısımlarında da (ekonomi, meslek, evlilik, aile, siyaset, boş zamanlar vs.) devamlı mevcudiyetini hissettirmektedir.<sup>9</sup> Her şeyden önce bu etki din görevlisi sosyal çevresi gibi cemaat karakterini büyük ölçüde sürdüren kırsal toplum için daha geçerli bir durumdur.

Hem dini yaşantının şiddeti hem de biçimi bakımından din görevlisinin toplumsal özelliklerini tanımlayan kırsal iç kesimlerin ve kente eklenmiş kenar bölgelerin; kent merkezleri, sahil bölgeler, köy ve kent arasında akışı sağlayan uydu birimler, turizm ve tatil köylerine göre daha homojen özellikler sergilediği bir gerçektir.

Genel bir yaklaşımla ifade etmek gerekirse din görevlilerinin toplumsal tabanına hakim olan yaşantı çoğunlukla isimlendirildiği gibi “geleneksel halk dindarlığı”dır. Bu yaşantı biçimine genellikle öteden beri kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurlar hakimdir. Şekilcilik; geleneksellik, taklitçilik, ritüalizm, derin teolojik konulara ilgisizlik bu tip dindarlığın temel karakteristiğidir. İslam Dininin temel kaynakları olan Kur’an-ı Kerim ve sünnette belirlenen hususlar; tarihsel süreç içinde İslam bilginlerinin mütalaaları, tasavvuf-tarikat çevrelerinin telkinleri, bir kısmı toplumsal şuuraltından bir kısmı da başka kültürlerden etkilenmek suretiyle ortaya çıkmış unsurlar ve zamanla toplum tarafından dini bir renge bürünmüş inanç ve pratiklerle iç içe bir görüntü vermektedir.<sup>10</sup> Geleneksel halk dindarlığı aynı zamanda “öğrenme”den daha çok “büyü”yü, kurallara uymaktan çok coşkuyu öne çıkarmıştır. Velilerin

<sup>8</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay., 1998, s. 390.

<sup>9</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, (çev:Turgut Kalpsüz), Ankara: AÜİF Yay., 1964. s. 71.

<sup>10</sup> Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kit., 1999, s.263.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)



orada bu insanlar için sunduğu hizmetlerin coşkusu; sade, süssüz, ortodoks geleneğinin verdiği hazdan daha fazladır. Mistik tecrübeler bu insanlara, entellektüel tartışmalara ve tâli meselelere gömülüp kalan fıkihtan çok daha fazla teselli olanağı sunmuştur.<sup>11</sup> Dinin doktriner ve ameli unsurları halk dindarlığının genellikle eğitim görmemiş ve okur-yazar olmayan kitlelerine intikal ederken çoğunlukla asli manaları sulandırılmış ve önemli değişikliklere maruz kalmıştır.<sup>12</sup> Bu yüzden denilebilir ki bu sosyal kütlenin dinsel karakterini kitabî unsurlardan daha çok halk inanışları ve yerel bir tasavvuf adabı belirlemiştir. Yanı sıra özellikle onların kentsel çevrelerinin dini karakteristiğini belirleyen popüler dini yapı içinde de ilkelerden daha çok uygulamalar, ruhçu, olağan dışı olgular ve kurallar öne çıkmıştır.

Din görevlilerinin %54,7'si içinde yetiştikleri sosyal çevrenin "tamamen inanç birliği içinde" olduğunu ifade ederken %37,3'ü "çoğunlukla inanç birliği içindedir" yaklaşımında bulunmuşlardır. Bu çevreyi "kısmen inanç birliği içinde" değerlendirenlerin oranı %6,7, "inanç konularında tamamen farklılaşmış" görenler ise sadece %0,7'dir. Din görevlilerinin gerek dini anlayışları gerek dini bilgi boyutları itibariyle farklı olabilecekleri dikkate alınsa bile onlar çok büyük oranda (%92) kendi sosyal çevrelerinin inanç bakımından henüz ileri derecede farklılaşmamış yapısına vurgu yapmışlardır.

Öte yandan DİB'in değişik kademelerinde görev yapmış/yapmakta olan, aynı zamanda din görevlilerinin mesleğe hazırlanmasında ve meslekî görevlerinin yönetilmesinde sorumluluk alan çevrelerle yaptığımız mülakatlarda şu yaklaşımlar öne çıkmıştır:

*Çoğu kırsal kesimden. Belli bir aile kültürü almış, halk arasında 'saf Anadolu insanı' deriz ya; o ailede yetişmiş çocuklar. Bir dönem zengin aile çocukları da (İHL'lere) geldi; fakat benim tanıdığım arkadaşlardan hiçbiri imam olmadı... Kırsal kesim (ifadesin)den köyü kastediyorum. Şehirde kenar mahalleleri... (Bu çevrenin) inançları tam; ama amellerinde eksiklik olabilir. Burada cumadan cumaya (namaza) gidenleri biliyorum. Günah; ama içiyorum deyip de alkol alan, (bu arada) benim oğlum böyle yapmasın diye (İHL'ye*

<sup>11</sup> Ernest Gellner, "Postmodernizm, Akıl ve Din", (çev: Yusuf Kaplan), *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1993, S:4, s.90.

<sup>12</sup> A. Murat Yel, "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenekler", (çev: Ali Coşkun), *Bilgi ve Hikmet*, S:10, Bahar-1995, s. 47.

çocuğunu) gönderen anne babalar da çok tanıdım. Oğlum okusun, hoca olsun diyenleri çok biliyorum...

Şu değerlendirme ise din görevlisi sosyal çevresinde inanç ve ibadete bağlılığın tipolojik hususiyetlerini de yansıtabacak şekilde ortaya konmuştur:

*Din görevlileri genellikle köy, kasaba gibi kırsal yerlerden gelmektedir. Şehirlerden de varsa (bunlar) daha çok yerli ve kültürlü bir memurun çocuğu ya da zengin aile çocuğundan çok biraz daha kenar mahallelerdeki vasat ailelerin çocuklarıdır. Bundan elli yıl önce de böyleydi, şimdi de... Fakir sosyal imkanları dar aileden gelen çocuklar (İHL'yi bitirmek suretiyle) hazır ekme kapısı bulacaklar... Hem de bizim ailemize, geleneklerimize uygun bir hizmet yapacaklar. Köylüler çocuklarını (İHL'ye) gönderirken dini bir ortamdan çıkmalarını istemezler. (Örneğin) babam dini kültürü olmayan; ama samimi birisiydi. İhlâslı, ibadetine bağlı, çiftçilikle uğraşan bir adamdı... Tabii köylerde ve şehrin varoş dediğimiz yerlerinde halkın dini kültürü yeterli olmayıp, kulaktan dolma bilgilere dayandığı için örf ve adetlere, geleneklere bağlı kültür daha yaygındır... İtikat ve iman konusunda her ne kadar taklidî iman dediğimiz, ana-babamızdan gördüğümüz biçimiyle bir iman yerleşmişse de bu, köklü bilgi ve araştırmanın sonucu değildir. Böyle işittiği, böyle öğretildiği için onu kabul etmiştir. Buna öyle sarılmıştır ki köylülerin itikadını sapasağlam bir imana eşit görüyorum. Kültür seviyesi düşük bu insanlar iman bakımından çok sağlamlardır... Büyüklerin öğrettiği iman cevherini ezberlemişlerdir. Ancak bunun teferruatını öğrenmeseler de bu konuda hiçbir zaman taviz vermemişlerdir. Evet, köylülerin inançları derken bir türbe ziyaretine, bir tarikat erbabına bakışlarına, dinî bir âdet halini almış örflere bakacak olursak onlara da belki öyle öğrendikleri, doğruluğuna inandıkları için (sahip çıkmaktadırlar). Fakat Allah'a iman, peygamber sevgisi, peygambere iman ve diğer iman esaslarından hiçbir zaman taviz vermezler...*

Şu değerlendirmeler ise din görevlisinin bir değişim içinde bulunan sosyal çevresinin yeni etkileşim alanlarına ve bu arada kültürel şifrelerine işaret etmesi bakımından önemlidir:

*Din görevlisi %99 oranında köy ve kasabalardan gelir... Şimdi Türkiye'de köylerden kentlere bir göç var... Bunlar şehirleştikçe çocukları da şehirleştirdi haliyle. Yeni atanan (din görevlilerinde) bunu gözlemlemek mümkündür... Buna paralel olarak din görevlilerinde de şehirleşme vardır; (ancak) bu, onların şehirden çıktıkları anlamına gelmez... Benim tecrübelerime göre şehirleşmiş insanların*

dine yaklaşımıyla köyde yaşayan insanların yaklaşımları arasında hep fark olmuştur. Şehrin gürültüsü, stresi insanları kendi derdine düşürmüştür. Ama kırsal kesimde doğa ile baş başa yaşayan insan, o ortamda ufka doğru baktığında kendinde inanma hissi meydana geliyor...

...Din görevlileri köken olarak kırsaldır. Yani şehir hayatının yozlaşmamış kesimlerindedir. 1950 sonrasındaki siyasal rahatlama neticesinde çevreden merkeze doğru din hizmetine yönelmeler oldu. Dini geleneklere bağlılık kırsal yerlerde kendini gösteriyor. Bu ruh, din hizmetinin kaynağı olmuştur... Tarikatların sosyal çevre üzerinde belli etkisi vardır. (Din görevlisi çevresi) sahih din anlayışına bağlı değildir. Tam bir 'koca karı imanı' ile itikatlarını oluşturmuşlardır. Siret-i Nebi, cenkler, kesik baş hikayeleri coşkuyla okunurdu bu çevrede. Din algısı da bu eserler ve kültür çerçevesinde oluşmuştur...

Antalya ili sınırları içinde, din görevliliğinin tabii ve sosyal çevrelerinin özelliklerini yansıtan bir kasabada yapılan araştırmada topluluk, inanç konusunda çoğunlukla halk dini içindeki teslimiyetçi tutum ve geleneksel kabullerden (%90) rasyonel eğilimlere (%10) bir dağılım içinde görülmüştür.<sup>13</sup> Din görevlilerinin sosyal çevrelerini karakterize eden kırsal kapalı bölgelerdeki köy, kasaba ve ilçe merkezleriyle kentlerin kenar mahallelerinde dini inancın şekli bakımından az oranda bir farklılaşma (%7,4) göze çarpmakla birlikte, yukarıdaki değerlendirmeler de dikkate alındığında orada İslam'ın amentüsü olarak bilinen esaslara kesin bir bağlılığın açıkça kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Onlar Allah'ın varlığı ve birliğine, insanları hidayete ulaştırmak için onun kitaplar ve peygamberler gönderdiğine, meleklerin varlığına, bu dünyadaki sorumlulukların yerine getirilip getirilmemesine bağlı olarak mükâfat ve cezaların verileceği ebedi olan bir öte dünyaya, hayır ve şer her şeyin Allah'tan geldiğine yönelik bir imana tartışmasız bağlanmışlardır. Bu çerçevede din görevlisinin ister kır ister kent çevresi olsun onların kendi epistemolojik birikimleriyle dini hayat içinde inanca müstesna bir yer ayırdıkları görülmüştür. Ancak Antalya ili sınırları içinde birimsel temelde en fazla din görevlisini çıkarmış ve aynı zamanda sosyoekonomik ve kültürel yapı bakımından tipik bir din görevlisi tabanını tanımlayan Küçükköy Kasabası'nın sosyokültürel ve

<sup>13</sup> Şaban Erdiç, "Sosyo-kültürel Değişme ve Din İlişkileri –Yuva Kasabası Örneği–", *Y.Lisans Tezi*, Kayseri: ERÜ SBE, 2001, s. 72-73.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

dinî hayatı konusunda yapılan bir çalışmadan da anlaşıldığı üzere bu çevrelerde evliya, eren, yatır kültü yanı sıra ağaç kültüyle ilgili inanç ve uygulamalar da özel bir yere sahip olmuştur.<sup>14</sup>

Halk inançları ve popüler tasavvurlar din görevlisi sosyal ardaşanlarında birtakım fonksiyonlar yerine getirmektedir. Sözkonusu inanç biçimi bu halk yığınları arasındaki kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmakta, halkın bilgisini şekillendirici bir süreç içinde semboller aracılığıyla bir tür dünya görüşü oluşturmakta ve gündelik hayatı etkilemektedir. Din görevlisi çevrelerinde, onların daha düşük sosyoekonomik düzeyleri ve kültürel hususiyetleriyle belli formüller ve basitleştirilmiş bir takım kalıplar dahilinde buluşmuş mezkur inanç ve tasavvurlar, doğal olarak dini konularda her türlü tartışmaya kapalı, farklı görüş ve düşüncelere karşı müsamahasız bir taassubun ortaya çıkmasına yol açabilecek partikularist tutumları da beraberinde getirebilmiştir. Yine de biz din görevlisi çevrelerinde pür bir zihniyetin varlığı iddiasında değiliz. Nitekim modern kültürün ortaya çıkardığı çoğulcu kültür etrafında orada çok cılız da olsa yeni bir anlam setinin biçimlendirmeye başladığı bir dünya görüşü ve zihniyetten bahsetme olanağına sahibiz.

Anket sonuçlarına göre din görevlilerinin %18'i, içinden geldikleri sosyal çevrenin "ibadetlere çok bağlı olduğunu", %61,3'ü onların "inandığını; fakat ibadetleri biraz aksattıklarını", %19,3'ü "inandıklarını; fakat ibadetleri çok aksattıklarını" belirtmiştir. Bununla birlikte 1 kişi (%0,7) "ibadetle ilgileri yoktur; fakat kalpleri temizdir" yaklaşımında bulunurken 1 kişi (%0,7) soruyu boş bırakmıştır. Bu sonuçlar meslek öncesi din görevlisi sosyal çevrelerinin yaklaşık %80 oranında ibadetlere tamamen veya büyük ölçüde bağlı olduklarını göstermiştir. Bu çevrenin ibadetle ilgisinin olmadığını ifade eden katılımcı yok gibidir. Ancak onların, ibadetleri çoğunlukla aksattığı görüşü de yaklaşık %20'lik bir ağırlığa sahip olmuştur. Dolayısıyla bu amelî veçhenin din görevlisi tabanlarında, inanç konularında olduğu kadar geniş bir paydaşmaya ulaşamadığı görülür.

Din görevlisi sosyal çevrelerin çoğu zaman duruma göre dini uygulamalarla düzensiz münasebetleri, köylü pratığının zihniyet

---

<sup>14</sup> Bk. Adem Tatlı, Murat Sarıçık, *Küçükköy Beldesi'nin Tarihi ve Sülaleleri*, Isparta: Tuğra Ofset, 2002, s. 37-42.

yapısıyla yakından ilişkilidir. Sosyoekonomik hayatları bağlamında da görüldüğü gibi dinsel söylem, davranış ve tavırlar, içinde buldukları şartlar itibarıyla yerine göre çok rahat bir şekilde seküler eğilim ve beklentilerin gerisine düşebilmektedir. Hatta geleneksel toplum yapısı içinde din yoluyla gerçekleştirilmiş sembolik bütünleşmelerin modernizasyon sürecinde yeni biçimlerle karşı karşıya gelmesinden ve orada bu nedenle ortaya çıkan gerilimlerden söz edilebilir. Bu aşamada en dikkati çeken husus bir insanı tek mil Müslüman yapanın ne olduğu konusundaki görüşlerin suretinin değişmesidir.<sup>15</sup> Toplumun normatif yapısına sadakat her zaman önemli bir değer olmakla birlikte zihniyet bağlamında meydana gelen bu değişim olsa olsa dinsel bir özelleşmenin (privatizm) din görevlisinin sosyal aralanlarına uzanan şimdilik aşağı dereceden bir etkisi sayılabilir. Din görevlilerinin sosyal çevrelerindeki örf, adet, gelenek, norm ve değerlerin gücünün, gösterişçi bir dindarlığın teşekkülü için uygun bir zemin yarattığı söylenebilir. Meslekî ve toplumsal farklılaşmanın daha çok yatay düzlemde gerçekleştiği, farklılıkların genellikle kabul görmediği bu toplumsal kesimlerde sergilenen dindarlığın imajiner ve biçimci bir yapı arz etmesi de beklenmelidir. Bu durum, bir baskı ve kınama korkusunu takip edebileceği gibi söz konusu toplumun değerleriyle ilgili pasif bir inşa sürecini de ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla kişinin bu çerçevedeki verili tutumunun her zaman onun gerçek durumunu yansıtmayacağı ortadadır. Öte yandan sosyal çevre tarafından onaylanma, kabul görme, takdir edilme taleplerinden, özellikle görselliğin öne çıkarıldığı dini pratiklerin ve dinî-sosyal merasimlerin etkilenmesi her zaman mümkündür.<sup>16</sup>

Öte yandan din görevlisi sosyal çevrelerindeki kolektif dinî hayat içinde dinsel öneme sahip kutsal gün ve geceler yanında doğum, sünnet, evlenme, ölüm gibi olaylarla birlikte canlanan dini merasim ve eylemlerin ayrı bir değeri olduğu vurgulanmalıdır. Şüphesiz bu çevrelerin dinsel inanç ve pratikleriyle birlikte sosyal muhtevalı dini eylemleri onların dini-sosyal hayatlarının karakteristiklerini tanımak ve anlamak yanında eşyaya bakışın dinsel yönünün daha ayrıntılı görülmesi bakımından önem arz etmektedir.

<sup>15</sup> Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslamiyat* (2002), c. 5, sy. 4, s. 26.

<sup>16</sup> Bk. Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, İstanbul: Ark Yay., 2005, s.153-176.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

“Meslek öncesi genellikle sosyal ilişki içinde bulunduğunuz çevrenin dini tören ve merasimlere karşı nasıl bir tutum ortaya koyduklarını düşünüyorsunuz” sorusuna din görevlileri %74 “ilgili”, %18,7 “çok ilgili”, %4,7 “ilgisiz”, %0,7 “çok ilgisiz”, %1,3 “bütünüyle ilgisiz” yaklaşımında bulunmuşlardır.

Kutlanması dini bir gereklilik olmayan ve her biri İslam tarihinde mutlu bir güne veya mühim bir dini olaya işaret eden bu gecelerde ibadete her zamankinden biraz daha ağırlık verilir. Bu özel zamanlar ister ibadetini düzenli yapanlarca olsun ister ibadetlere karşı belli ilgisizlik içinde bulunanlarca olsun âdeta manevi bir kazanç, bağışlanma için bir fırsat zamanı kabul edilir. Nitekim Antalya’da din görevlisi toplumsal alanının karakteristiklerini sunan bir kasabada yapılan araştırmada kutsal gün ve geceleri “kesinlikle Kur’an-ı Kerim okuyarak veya dinleyerek, ibadet yaparak kutlarım” diyenler %53, “kutlamaya çalışırım” yaklaşımında bulunanlar %43,3 oranında çıkmıştır.<sup>17</sup> Genel olarak geleneksel çevrelerde dini hayatın odak anlarında yapılan geçiş merasimleri çok zengin bir çerçeve çizmektedir. Ölümü takiben yapılan ıskat, yine ölünün ruhunun huzurlu olması için yedinci, kırkıncı ve elli ikinci günlerinde okutulan mevlit ve hatimler, çekilen tevhitler, verilen ikramlar bu acı olay etrafında topluluğu bir araya getirmekte, meydana gelen bireysel ve toplumsal gerginlikleri hafifletmektedir. Yine hac için yapılan veya yapılacak olan yolculuklar, asker uğurlamaları, bereketli bir hasat, beklenen mevsimde yağmurların yağmaması gibi bir dizi olay, kolayca orada dinsel bir tören ve kutlamaya dönüşebilir. Ayrıca kadınlar arasında, kameri aylardan muharrem ayı içinde “aşure tatlısı” yapılarak tertip edilen ve zaman zaman dinî bir programı da beraberinde getiren toplantılar ile “yasin günü” gibi benzer adlarla anılan özel dini merasimleri de burada anmak gerekir. Kırsal yaşam ve onun kente düşen silüeti etrafında oluşmuş bütün bu dini-sosyal renkler esasen çok daha geniş bir tuvalin baskın bir resmi gibidir. Bütün bu merasimler bu çevrelerde genellikle şekilci ve pratik bir zihniyete uygun düşecek tarzda anlaşılmakta ve kutlanmaktadır. Ancak yine burada da ifade etmeliyiz ki geleneksel çevrelere hakim dini-sosyal merasimlerin niteliği ve içeriğiyle

---

<sup>17</sup> Erdiç, “Sosyo-kültürel Değişme ve Din İlişkileri”, s. 135.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

ilgili, bu çevrelerde epistemolojik bir kopmadan söz etmek henüz erken gözükmektedir.

### 1c. Ekonomik Hinterland ve Zihniyet

Din görevlilerinin içinden geldikleri sosyoekonomik yapının karakterini; çoğunlukla tahıl üretiminin belirlediği, belirli ölçüde hayvancılık, sebzeçilik ve meyveciliğin biçimlendirdiği bir mono-kültür etrafında yürütülen ekonomik faaliyetler (%62,7) oluşturmaktadır. Geriye kalan yaklaşık 1/3'lük kesimi ise gerek iktisadi faaliyetler gerek işbölümü bakımından farklı sosyal ilişkiler içinde bulunan; fakat esnaflık, memurluk, serbest meslek kanallarıyla kentlere taşınmış, bu arada kendi referans gruplarıyla sosyal münasebetlerini sürdüren geleneksel/göçmen çevreler oluşturmaktadır. Hemen belirtelim ki gözlemlerimiz bu kesimin önemli bir kısmının da -asıl geçim kaynağı tarımsal faaliyetler olmamakla birlikte- bu ekonomik yapının içinden gelen ailelerden oluştuğunu göstermiştir. Dolayısıyla bu meslek genellikle zirai mahsuller üreterek çiftçilik yapan, zaman zaman ekonomik faaliyetlerini çeşitli baskı gruplarının "artık"a ortak olması sebebiyle hayvancılıkla genişleten alt ve alt orta ekonomik sınıfa ait kırsal kesimle kentin banliyölerinde yoksulluğun içselleştirdiği farklı bir hayat biçimini yaşantılayan, küçük ölçekli esnaf, zanaatkâr, serbest meslek sahibi ve düşük gelirli memur ailelerin çocukları tarafından yürütülen bir görev olarak öne çıkmış gözükmektedir. Buna göre din görevlisinin sosyoekonomik çevresi; sahil şeritlerinde az miktar arazi üzerine kurdukları seralardan çok kar elde eden, geliri yüksek sebze ve meyveler üreten büyük, teknik çiftçiler yahut zirai müteşebbislerden tamamen farklıdır. Onlar genellikle parçalı, kısa süreli nadas usulü ile ekip biçilen ve sulak olmayan arazilerde hububat yetiştiren, söz konusu "ikmal-ikame" fonunu büyük ölçüde hayvancılık veya marangozluk, ustalık vb. bir takım kırsal mesleklerle destekleyen; sadece hane halkının asgari kalorisini ve elde ettiği "artık"la da söz konusu ekonomik üretimi garanti altına alacak bir ekipmanı temin etmeye çalışan "köylüler" dir. Bu kırsal kesim; öküz, at bazen de merkep gibi hayvanların çektiği karasabanla yürütülen bir tarım faaliyeti ve buna uygun yapılan hayvancılık geleneğinden gelmektedir.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Bk, Erik R. Wolf, *Köylüler* (çev:Abdülkerim Sönmez), Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s. 61-68.; Halil İnalçık, *Devlet-i Âliye-I*, İstanbul: İş Bankası Yay., 2009, s.245.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

Gözlemlerimiz ve din görevlisi bilgi formları Antalya’da doğmuş ve halen orada görev yapan din görevlilerinin neredeyse tamamının sahil kenar bölgelerinin ileri derecede uzmanlaşmış, gelişmiş ekonomik faaliyetlerinin uzağındaki iç bölgelerden yani “karma tarım” faaliyetleri içinden mesleğe atıldıklarını göstermiştir.

Bu ekonomik şartlar ve yapının; yukarıda üzerinde durduğumuz sosyal, dini, tarihi diğer etkenlerle değişik biçimlerde bir araya gelmesi neticesinde sözkonusu çevrenin zihniyet dünyasında önemli yere sahip olduğu tartışmasız bir gerçektir. İslam çalışma etiğinin Müslüman’ı teşebbüs gücünden, ticaretten, zenginleşmekten alıkoymadığı; bilakis ona bilginin cahillikten, zenginliğin yoksulluktan, gücün güçsüzlükten üstünlüğünü telkin ettiği bilinmektedir. Müslüman’a bu anlamda yasak edilen şey kazanç ve zenginleşmek değil; zenginlik ve kazancı amaç edinmek, kamu aleyhine birtakım olumsuz etkiler yaratabilecek faaliyetler yürütmektir. Ancak bu dinamik yapı, din görevlisi sosyal çevreleri de dahil olmak üzere çok geniş kitleler tarafından kendilerine mahsus bir inanç, yaşantı, atalet içinde sulandırılmış, geleneksel formlar ve tortuların da devreye girmesiyle farklı biçimlerde yeniden üretilmiş gözükmektedir. Nitekim din görevlilerinin % 46’sı, kendi sosyoekonomik çevrelerinin “insan ne kadar çalışırsa çalışsın zenginlik Allah’ın lütfudur” yaklaşımı içinde zenginliği insan iradesini aşan ve tamamen Allah’ın lütfu ve inayetine bağlayan bir tutum içinde olduklarını değerlendirmiştir. Örneklem içinde en büyük oranı teşkil eden bu gruptan sonra ikinci sırada % 38,7’lik bir kesim, sözkonusu çevrenin “çalışarak zengin olmayı” isteyeceğini belirtmiştir. Bunlardan başka din görevlilerinin %6,7’si çevrelerinin “nasıl olursa olsun zengin olmayı isteyeceğini”; % 3,3’ü, onların “çok çalışmadan Allah’ın verdiği kanaat edeceklerini”; %1,3’ü de “zenginlik insanı dinden uzaklaştıracağı” gerekçesiyle bunu talep etmeyeceklerini ifade etmiştir. Katılımcıların % 4’ü ise “fikrim yok” tercihinde bulunmuştur. Çıkan bu sonuçlar daha anlamlı hale getirilirse çalışma ve zenginlikle ilgili tavrın bir tarafını kısmen içe dönük, mistik unsurları da içeren geleneksel bir dini ahlak ve zihniyetin (%50,6) oluşturduğu görülmektedir. Bununla birlikte “çalışarak zengin olmayı” talep edip İslam iktisat ahlakıyla örtüşen bir zihniyeti öne çıkaran kesim yanında çok daha aşağı dereceden seküler bir bakış açısını içselleştiren grup ta orada yer almıştır. Ancak sosyoekonomik ve kültürel yapının



genel hususiyetleri dikkate alınırsa bu son iki formu; ağır ekonomik şartlar altında geçim sıkıntısı yaşayan, temel ihtiyaçlarını karşılama konusunda zorlukları yakından hisseden insanların özel şartları içinde okumak daha anlamlı olur.

Din görevlilerinin %59,3'ü kendi sosyal çevrelerinin "İnsan ne kadar çalışırsa çalışsın alınacağı yazılmadıysa ne bir adım ileri gider ne bir adım geri kalır" yaklaşımına katılacağını, %30,7'si ise onların bu tavır içinde olmadıklarını belirtmiştir. %8,7'lik bir kesim, "fikrim yok" tercihinde bulunmuştur. Yanı sıra onların %42,7'si, kendi sosyal çevrelerinin "her insan, alinyazısını kendi belirler" anlayışı içinde hareket ettiğini, %45,3'ü onların böyle bir tutum içinde olmadıklarını beyan etmiştir. Yine katılımcıların %8'i "fikrim yok" tercihinde bulunmuş, %4'ü soruyu boş bırakmıştır.

Sonuçlar mesleğin sosyal tabanının dogmatik, ataleti öne çıkaran, iradeyi bireyin dışında mutlak bir güç ve otoriteye teslim eden fatalist bir yaklaşımı içselleştirdiğini göstermektedir. Ekonomik faaliyetleri çok büyük oranda tabiat şartlarıyla iç içe yürüyen "köylüler" in ve yüzü kente dönük; fakat geleneğin yükünü omuzlarında taşımaya devam eden eklektik sınıfların zor ekonomik koşulları ve yapısal gerçeklikleri, onların sistematik olarak üstesinden gelemedikleri veya geçitirdikleri meselelere kutsal nedenler atfetmelerine ve bunları meşrulaştırmalarına zemin hazırlamış gözükmektedir. Bu, esasen kendini "dünyaya yaklaşım", "kazanç disiplini", "zaman" ve "gelecek" tasavvurlarında da ele veren bir zihniyettir. Dolayısıyla burada da bütün sosyoekonomik ve kültürel kadronun bir içe kapanma görüntüsü verdiğini betimleyen unsurlar vardır.

Diğer taraftan bu verilerde, dogmatik fatalist yaklaşımın yanında başka akidevi tezahürler de kendini göstermektedir. Orada, bireye iradesini teslim eden ve bu arada Kadir-i Mutlak bir güce de esaslı bir tasarruf hakkı tanıyan bir biçimden, iradeyi tamamen insana sevmeden rasyonel yaklaşımlara rastlamak olanaklıdır. Ancak yine de önümüzde kitabî/resmî özden oldukça farklı, aslında hangi kültürel köklerden süğüp geldiği bilinmeyen ve kitlelerin hayatını biçimleyen derin bir fatalizm bulunmaktadır. Her şeyin sebebine sarıldıktan sonra sonucu Allah'a havale etmeyi dini bir disiplin olarak sistemleştiren tevekkül ahlakı da bu çevrelerde; sulandırılmış haliyle eşyaya karşı direnç göstermeyen,

mücadele azmini yitirmiş durgun ve pasif bir şekle sokulmuştur. Öyle ki yukarıda çizdiğimiz sınırları içinde din görevlisi çevrelerini genellikle sürükleyen bu zihniyet olmuştur. Veya başka bir ifadeyle -çevre içindeki farklı zihniyetleri de dikkate alırsak- toprağa bağımlı 'köylüler' ve küçük ölçekli işlere sahip meslekleri yürüten din görevlisi çevreleri sözkonusu pasif, teslimiyetçi tavrın asla uzağında değillerdir.

## 2. DİN GÖREVLİSİ ZİHNİYET DÜNYASI VE BUNUN MESLEKİ ETKİLERİ

Her şeye rağmen Türk toplumunun kent ve kırsal biçiminde genellenen ikili toplum yapısında din görevlilerinin neredeyse tamamıyla kırsal hayatın sosyal ve kültürel kalıpları içinde toplumsallaştıkları açıkça görülmektedir. Dolayısıyla din görevlilerinin sosyokültürel tabanlarının çok daha az orandaki kentsel görüntülerinden hareketle onların sosyoekonomik ve kültürel bakımdan kentli çevrelerin hayat biçimleri ve ilişki düzeylerini yansıttığını söylemek olanaklı değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi sosyal ilişkileri yönüyle gerilimli bu çevrenin kentle ilişkisi çok büyük oranda ekonomik koşulların zorlamasıyla şekillenmiştir.

Din görevlilerinin sosyoekonomik ve kültürel tabanlarının zihniyet dünyası ile ilişkilerini ve bunun mesleki alanda ortaya çıkardığı etkileri bazı parametrelerden hareketle anlamlandırabiliriz. Antalya özelinde mesleğin bir tür maddi ve manevi kültür unsurlarıyla etkileşiminin tayin ettiği "dünya" gerçeğine karşı ete-kemiğe bürünmüş deyim ve eylem kalıpları içinde sergilediği tutumlar, yaklaşımlar bu bakımdan bize önemli ip uçları verebilir. Görüşme çetelesine yansıyan sonuçlara göre "dünya" denince ilk planda düşüncelerini belirleyen biçimleri din görevlileri; "imtihan" (7 kişi), "ahiretin tarlası" (6 kişi), "fanilik, ölüm, sunilik, boşluk" (6 kişi), "savaş, zulüm, açlık" (2 kişi), "yaratan Allah" (2 kişi), "misafirhane" (2 kişi), "koşuşturma, arayış, gelecek kaygısı, meşekkat" (4 kişi), "yaşama sevinci, yaşam yeri, güzel hayat, mutluluk" (8 kişi), "hızlı zaman, başarı, bilim, teknik, eser bırakma yeri" (5 kişi), "mal varlığı" (2 kişi) olarak ifade etmişlerdir.

Görüldüğü gibi din görevlilerinin "dünya" ya karşı tavırları ile çoğunlukta coğrafi kökenlerine hakim yerelliğin karakterize ettiği zihniyet dünyası arasında belirgin bir ilişki vardır. Gerek okullaşma sürecindeki liberal ve laik eğitimin etkisiyle olsun gerekse kamusal bir ajan olarak referanslarını seküler bir anlam şebekesinden alan devletin kendisine

verdiği sorumluluklar çerçevesinde olsun “dünya” ya yönelik bir ilginin kendini göstermesiyle mesleğin orada görece bir farklılık ortaya koyduğuna da şahit olunmaktadır.

Araştırma alanındaki din görevlilerinin, kültürel sermayelerini taşıdıkları sosyal tabanlarının “çevre” bağlamındaki zihniyet yapılarıyla da önemli ilişkileri gözlemlenmiştir. “Ortak bir iş kuracak olsanız kiminle çalışmayı düşünürsünüz” sorusuna din görevlilerinin %53,3’ü “dürüst biriyle”, %12’si “dine sadık biriyle”, % 11,3’ü “aynı dünya görüşünü paylaştığım insanlarla”, %3,3’ü “kendi çevremden tanıdıkları”, %12,7’si “iş tecrübesi olan biriyle”, %4’ü “eğitilmiş biriyle”, %2’si “sermayesi olan biriyle” cevaplarını vermişlerdir.

İslam’ın ana kaynakları aile, akraba, soy ve millet gibi tabii grupları hatta cemaat/ümmet yapılarını aşan bir “çevre” yaklaşımı içindedir. En yakından en uzağa giden sosyal ve tabii bütün oluşumlara karşı sorumluluk, bir ‘hak’ nosyonu içinde değerlendirilmiştir. Buna mukabil doktrin, kitlelere ulaşan biçimiyle iyice daraltılmış ve sınırlandırılmıştır. Sermayesi ve iş tecrübesi olana karşılık kendi inanç ve dünya görüşünü paylaşanların ve tanıdıkların tercih edilmesinin arkasındaki zihniyet, geleneksel çevrelerin cemaat karakterinde aranmalıdır. Bu veriler aynı zamanda din görevlilerinin çalışma disiplinindeki retoriği açığa çıkarması bakımından da önemlidir. İlginç olan; din görevlilerinin çoğunlukla temasta bulunduğu kitlenin zihniyet yapısıyla yakın bir anlam şebekesi içinde görülmesidir. Belli oranda mesleğin yanında “ek iş” yapılıyor ve maaşların azlığı sıkça dile getirilerek daha varlıklı yaşama arzusu ima ediliyorsa da genellikle aileden tevarüs ettiği “ekonomik sermaye”ye uygun tarımsal uğraşlar veya herhangi bir iş yerinde çok özel nitelik gerektirmeyen işler, emekli olunca da aynı şekilde sürdürülmeye çalışılan benzer çabalar, -en fazla- başkasına yük olmayacak bir güvenlik çemberi oluşturmak, kendi sosyal çevresinin dar sınırlarını çok fazla aşmamış bir “gelecek” şuuru ile kendi cemaat dokularına işaret eden bir anlam seti içinde karakterize olmuş bir “çevre” yaklaşımı din görevliliğinin zihniyet yapısını belirleyen temel özelliklerdir.

Sosyoekonomik çevrelere karşılık din görevlileri, itikadi konulara karşı kısmen daha rasyonel görünümündedir. “İnsan ne kadar çalışırsa çalışsın, alnına yazılmadıysa ne bir adım ileri ne bir adım geri kalır” şeklindeki daha önce sosyal tabanlarının yaklaşımını da aktardığımız

ifadeye din görevlilerinin %46'sı "katılıyorum"; %47,3'ü "katılmıyorum"; %4,7'si "fikrim yok" değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Yanı sıra "her insan alnyazısını kendi belirler" yaklaşımına %49,3 "katılıyorum"; %38,7'si "katılmıyorum"; %6,7'si "fikrim yok" demiştir.

Genel olarak din görevlileri, tabanlarının dini, kültürel sermayesini taşıma ve buldukları muhit neresi olursa olsun onları yeniden inşa etme konusunda belirgin bir isteksizlik göstermiş değildir. Yukarıda tabanlarına yönelik yaptığımız değerlendirmelerin büyük ölçüde onlar için de geçerli olduğu söylenebilir. Şu kadar ki neredeyse tamamen temel bir eğitime sahip aileler içinden gelen din görevlilerinin rol kazanım süreçlerinde tabi oldukları laik, rasyonel eğitim sisteminin bu konuda da -sosyal tabanlarına göre- nispeten bir farklılaşma yarattığı ifade edilebilir.

"Gerçek mutluluk ölçütü" ile ilgili değerlendirme, toplumsal çevrelerine olduğu gibi din görevlilerine de yöneltilmiştir. Din görevlilerinin %41,3'ü "dürüst ve ahlaklı olmayı", %28,7'si "dine sadık olmayı", %10,7'si "iyi eğitilmiş olmayı", %9,3'ü "iyi bir aile kurmayı", %6'sı "çalışkan ve girişimci olmayı", %2,7'si "gelecekte emin olmayı", %1,3'ü "zengin olmayı" mutluluğun ölçüsü olarak değerlendirmişlerdir.

Buna göre din görevlileri, kendi tabanlarının hakim geleneksel yaşama biçimini sürdürmekte istekli bir tablo ortaya koymuştur. Hatta her iki grubun eğilimleri karşılaştırıldığında görülecektir ki onlar değişime ve içinde yaşadıkları toplumsal koşullara karşı kısmen daha tepkisel, içe dönük bir tavır takınarak kendi referans çevrelerine yönelmişlerdir. Rasyonel ve metodik sayılabilecek hayat biçiminin, onların en fazla % 20'sini kapsayacak bir görüntü vermesinin başka anlamları olabilir. Din görevlilerinin ancak %1,3'ü zenginliği, %6'sı çalışkanlık ve girişimciliği "mutluluk" göstergesi kabul etmiştir. Bu durum onların "dünya" ya bakışlarını da belirleyen ilginç bir sonuçtur. Dolayısıyla alınan maaşın -her ne kadar sıkça az olduğu ifade edilse de- onların bugününü ve geleceğini güvence altına alan bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca gerek kendi geleneksel yaşam biçimleri gerek mesleğin haftalık ve yıllık izinler hariç gün boyu görev mahallinde kalmayı gerektirmesi ve cemaatin beklentilerinin de bu yönde olması onların meslekle girişimcilik, çalışkanlık ilişkisi arasında daha az uyarıldığını ima edebilir.

Medeni durum, yaş aralığı, öğrenim durumu, görev yeri değişkenleri ile din görevlilerinin "mutluluk ölçütü" değerlendirmeleri

arasında ilişki araştırılmış; ancak orada anlamlı bir dağılım görülmemiştir. Bu sonuç, daha önce de vurguladığımız gibi onların henüz çok farklılaşmamış, homojen yaşama biçimleri ve sosyal tabanlarıyla ilgilidir.

Din görevlileri hâlihazırda güçlü bir şekilde içlerinden geldikleri cemaat yapılarıyla kendi dünyaları arasındaki bağları üretmeye devam etmektedirler. İster cemaat yapısından aldıkları alışkanlıkların ve sermayenin tekrar üretilmesi densin, ister toplumun nesnel gerçekliğinin içselleştirilmek suretiyle yeniden inşa edilmesi olarak kabul edilsin vakia; din görevlileri sosyal münasebetlerden eşyayı tasnif şekline, dünyanın algılanışına ve duyguların ifadesine varıncaya kadar çok geniş bir alanda içinden geldikleri yaşantının karakteristiklerini taşımaya devam etmektedir. Elbette bu yaşama biçimi üzerinde başta aile olmak üzere toplumsallaşma ve eğitim süreçlerinin önemli etkisi olmalıdır. Öte yandan genellikle meslek öncesi yaşadıkları sosyal çevre ile temaslarını güçlü bir şekilde sürdürdükleri tespit edilen din görevlilerinin de bu yapı üzerinde tesirlerinin olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Toplumun geniş katmanlarıyla bir ilişki ağı kuran din görevlisinin oradaki yani yetiştiği sosyal çevredeki değişim üzerinde yerine göre bir faktör olması zor değildir.<sup>19</sup>

Yaptığımız mülakatlardaki şu değerlendirme din görevlilerinin aile ve sosyal çevreden getirdikleri dinî sermayelerinin meslek hayatlarına etkisini öne çıkarmıştır:

*Tamamına yakını diyebiliriz ki kırsal kesimden gelen arkadaşlarımızdır... Bazılarında tamamen anne-babasından nasıl gördüyse kapalı, inandığı sabitelerini tartışmaya dahi açmayan, taklide dayalı bir din algısı ve yaşantısı var. Yani sorgulamaktan, konuşmaktan çekiniyor. Çevresinde nasıl bir din yaşıyor - hurafe de olsa - onu yaşatmak istiyor. Temelinde (sahih) bir din bilgisi yok.*

Kentler, ilçe yerleşimleri hatta kentle sıkı ilişkiler içinde bulunan açık köy ve kasabaların aksine din görevlilerinin kendi sosyal tabanlarında başta dinî konular olmak üzere zaman zaman başka sahalarda da yerel liderliklerini belli ölçüde sürdürdüklerini söyleyebiliriz.<sup>20</sup> En azından

<sup>19</sup> Krş. Ali Murat Yel, "Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik", *Ocak ve Zanaat* (der: Güney Çeğin, Emrah Göker vd.), İstanbul: İletişim Yay., 2007, s. 565.

<sup>20</sup> Bk. Mübeccel B. Kıray, *Değişen Toplum Yapısı*, Ankara: Bağlam Yay., 1998, s. 129.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)

araştırma evrenindeki din görevlilerinin bugün olduğundan daha büyük oranda, imamın yerel liderlikte etkin bulunduğu sosyal bir tabandan geldiğine kuşku yoktur. Nitekim “meslek öncesi yetiştiğiniz mahal(le)de din görevlilerinin halk üzerindeki etkisini nasıl değerlendiriyorsunuz” sorusuna katılımcıların % 66,7’si “etkili”, % 10,7’si “çok etkili”, %8’i “bütünüyle etkili” derken ancak % 12’si “etkisiz”, %1,3’ü “çok etkisiz”, % 0,7’si “bütünüyle etkisiz” değerlendirmesinde bulunmuştur. Ayrıca yaptığımız mülakatlar da bugünkü din görevlilerinin büyük ölçüde, gündelik hayatta imamın daha fazla rol üstlendiği sosyal çevrelerden geldiğine işaret etmektedir. Yanı sıra örneklem grubun % 60,7’si kendi aile, akraba ve arkadaş çevresinde en az 1 diyanet mensubunun bulunduğunu ifade etmiştir.

Öte yandan sözkonusu sosyal hinterlandın -elbette modern bileşenlerin etkileri bir tarafa- din görevlilerinin zihniyetlerinin oluşumu üzerinde çok önemli etkileri olmuştur. Onlar sosyal tabanları ile büyük ölçüde sürdürdükleri sosyokültürel temasa işaret ederlerken (%18’i her zaman, %38’i çoğunlukla, %38,7’si ara sıra olmak üzere meslek öncesi sosyal çevresiyle ilişkilerini sürdürdüklerini ifade etmiştir) sözkonusu etkileşimin düzeyini de ortalama belirtmiş olmaktadır. Özellikle kırsal alanlarda sosyal hayatın tanzimi için yeni fikirlerin topluluğa yayılmasında din görevlilerinin rolü diğer kurumlara göre daha etkin konumda olmasına rağmen<sup>21</sup> istisnalar bir tarafa onlar çok büyük oranda kendi referans gruplarının düşünce kalıplarına yönelmede daha istekli ve ısrarlı davranmışlardır. Yaptığımız mülakatlarda bu konuda şu tespitlere yer verilmiştir:

*...Bu arkadaşlarımızın birazda yetişme tarzları ve İHL’de aldıkları eğitimin tam yeterli olmaması nedeniyle-elbette bazı farklı bilgilere ulaşılar da-geleneklerinin tesirinde kaldıkları oluyor.” “Şimdi o (kırsal) çevreden ne kadar İHL’de okursa okusunlar hatta zaman içinde ilahiyat ön lisans tamamlamış, daha ileri giderek İLİTAM’ı da bitirseler biraz daha ninelerinden dedelerinden aldıklarıyla gidiyorlar, benim gördüğüm. İmamların eşleri, eşlerinin giyim-kuşamları, aile durumları, çocuklarına olan davranışları, tavır ve tutumları, her ne kadar dini eğitimi ilerletmeye çalışsalar da ilerleyen yıllarda yine hâlâ nineden,*

<sup>21</sup> Orhan Türkdoğan, *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, İstanbul: Dede Korkut Yay., 1977, s. 270.

*dededen gördükleri gibi.” “...Din görevlilerinin kökeni kırsal yerler ve şehrin kenar mahalleleri... Nineden dededen gördükleri gibi (gidiyorlar). Geldikleri yerin etkisi çok büyük... Kendini şehre adapte etmiş, oturuşu-kalkışı, normal dinî yaşantısıyla birlikte ikisini bir potada eritmiş, kaynaştırmış din görevlimiz ne yazık ki yok denecek kadar çok az.*

İnsanlar genellikle önceden sahip oldukları dini tutumları koruma eğilimindedirler. Seçici bir biçimde önceki dinî tutumları ve hassasiyetleri doğrultusunda çevreyi algırlarlar. Öte yandan DİB'in toplum katmanında en görünür siması olan din görevlileri çoğunlukla halk arasındaki yaygın inanışlar ve tasavvufi-mistik uygulamalarla yüz yüze gelmektedir. Bu çerçevede din görevlileri halkın dini anlayış ve yaşantılarının şekillenmesinde önemli işlevler yerine getirmekte ve sadece kimi dinî pratiklerin yerine getirilmesinde değil; fakat inançlardan dini-sosyal muhtevalı sorunlara kadar geniş bir alanda halka rehberlik etmektedirler. Ancak içinden geldikleri sosyokültürel ve ekonomik hinterland, aldıkları eğitimin niteliği, halkla yakın sosyal temasları sebebiyle halk arasındaki dini tutum ve davranışlardan etkilenmektedirler. Hatta dinî tarikatlar, cemaatler, patriyarkal yapı, kitle iletişim araçları yanında din görevlilerinin hutbe, vaaz, cami dersleri ve başkaca psikososyal rehberlikleri halk arasındaki geleneksel ve popüler dini yapıyı tüm karşıtlıkları içinde sürdürmede, taşımada önemli bir etken de olabilmektedir. Nitekim taşrada görevli bir grup din görevlisi üzerinde yapılan uygulamalı bir araştırmada din görevlilerinin geleneksel halk dindarlığı tutumları %88,7 gibi çok yüksek bir düzey ortaya koymuştur. Buna göre onların %87'si “ölünün ruhunun huzurlu olması için hatim veya mevlit okutmak gerektiğine”, %44,9'u “ölünün yedinci, kırkinci günü ve elli ikinci gecesinde mevlit ya da Kur'an okumanın faydasına”, %29'u “ölünün devir ve ıskatının yapılmasına”, %73,9 'u “Kur'an okunmuş suyun şifa olacağına”, %79,7'si “mevlit ve benzeri geleneksel uygulamaların önemine”, %82,7'si “kem gözlü insanların nazarının dokunduğuna”, %59,4'ü “Hızır gibi manevi varlıkların görüleceğine”, %43,5'i “arife, bayram günleri ve kandil geceleri evlerde buhur yakılmasının faydasına”, %17,3' ü “muska taşıyarak nazardan veya diğer kaza ve belalardan korunulacağına”, %56,5'i “bir evliyanın türbesinde bulunmanın manevi huzur hissi uyandıracığına”, %40,7'si bir evliyanın türbesinde yapılan dua ve bulunulan dileklerin sonunda gerçekleşeceğine,

“%42’si “şiş sokarak ya da çoşarak yapılan zikir törenlerinin dini hisleri artıracığına” inandıklarını belirtmişlerdir.<sup>22</sup> Anlaşılan din görevlileri sosyal tabakalaşmanın yarattığı, sınırları mutlak olmayan farklı dini anlayış ve formların arasında hassas bir konumda bulunmaktadır. Çoğunlukla içlerinden çıktıkları toplumsal yapının geleneksel ve popüler dinî kalıplarını taşımak yönünde güçlü bir tutum ortaya koyarlarken bir taraftan da onlar resmî/kitabî dini temsil eden pozisyonlarıyla topluma dini rehberlik eden bir rol içinde bulunmaktadır.

Antalya ili özelinde din görevlileri çoğunlukla içinden geldikleri toplumun dini özelliklerini, yaşantı biçimini sürdürme eğilimleriyle oldukça yüksek geleneksel ve popüler dindarlık tutumları ortaya koymuşlardır. Onlar, içinden geldikleri toplumun dinî yaşam dünyası yanında sosyoekonomik ve kültürel hayatın sembollerini, zihniyet biçimini ve pratik yaşam kalıplarını birtakım çelişkilerle de olsa taşıma arzusu içinde olmuşlardır. Şüphesiz resmî din çerçevesinde üstlendiği rol ile çelişen bu tutumların modern dönemde din hizmetleriyle ilgili önemli sorunlar doğuracağına kuşku yoktur. Nitekim din görevlisinin bugün özellikle modern etkilere daha açık kesimler başta olmak üzere geniş bir sosyal alanda önemli sorunlarla karşılaşmasında söz konusu zihniyet çerçevesinin ağırlıklı bir yere sahip olduğu gözlemlenmektedir.

### SONUÇ

Yukarıdaki değerlendirmelerde din görevlilerinin doğal olarak çok geniş bir çevreden beslenen zihniyet dünyalarını din, toplum ve ekonomik yapıları bağlamındaki belirli argümanlar üzerinden anlamaya ve yine aynı argümanlarla bu meslek grubunun söz konusu ekonomik çevreyle ilişkilerini olgusal düzlemde incelemeye çalıştık.

Zenginlik, çalışma disiplini, kader anlayışı, mutluluk algısı gibi her insanın hayata açılışının biçimsel yönlerini verebilecek argümanların din görevlilerinin sosyal tabanlarına bir yaşam perspektifi sunduğu

<sup>22</sup> Mustafa Arslan, “Yaygın Halk İnanışları ve Din Hizmetleri”, 1. *Din Hizmetleri Sempozyumu-2007*, Ankara: DİB Yay., c. 2 (2008), s. 216-219.; Mustafa Arslan, “Din Görevlilerinin Tutumlarında Halk İnançları Unsurları: Uygulamalı Bir Araştırma”, *Tabula Rasa*, c. 10, s. 189-200; Mustafa Arslan, *Türk popüler Dindarlığı*, İstanbul: *Dem Yay.*, 2004, s. 270; Ayrıca bkz. Bahattin Akşit, “Türkiye’de İslami Eğitim: Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam-Hatip Okulları”, *Çağdaş Türkiye’de İslam* (ed: Richard Tapper), İstanbul: Sarmal Yay., 1991, s. 106-107.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology*, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)



tartışmasıdır. Bütün bunları bir “dünya” tavrı üzerinde toparlayacak olursak din görevlisi tabanının gerek asırlardan beri süzülerek gelen dini-toplumsal geleneğinin referans çerçevesi gerekse içinde buldukları sosyoekonomik şartların ortaya çıkardığı yoksunluklar nedeniyle “mal” a karşı genellikle dıştan, mesafeli, temkinli bir zihniyet geliştirdiğini söyleyebiliriz. Kitabî formun uzağında, ifade ettiğimiz gibi bir toplum geleneği içinde inşa edilmiş bu yaşama biçimi, yanına gündelik iş keyfiyetini aşmayan ve “an”ı kutsallaştıran bir “gelecek” bilinci yanı sıra cemaat duygularına hapsedilmiş bir “çevre” yaklaşımını da almak suretiyle donuk ve kapalı ruh haline müncer olmuştur. Dolayısıyla bu ruh hali içerisinde “mutluluk” da genellikle bu dünyadan kovularak geleneğin içine hapsedilmiş gözükmektedir. Bu tezahürler genel bir yaşam biçiminin karakteristiklerini ortaya koyarken din görevlisi sosyal çevresinin bunun dışında bazen rasyonelliği bazen ikisi arasında başka formları yansıtmak suretiyle çok açık olmayan kesişim noktaları oluşturduğuna da işaret etmeliyiz. Dikkate değer özellik ise din görevlilerinin bizzat kendilerinin çoğunlukla tabanlarındaki yaşama desenlerini bütün açıklığıyla üretmede istekli görünmeleridir.

Meslek olarak din görevliliği biri Kur’an ve hadislerin belirlediği esaslara dayanan inançlar, pratikler ve sosyal sorumluluklar, İslam bilginlerinin tarih boyunca geliştirdikleri prensipler, tasavvuf ve tarikatların yaydığı mistik unsurlar, bir kısmı halkın eski gelenek ve göreneklerinden getirdiği kısmen dinsel bir kılıfa sokulmuş kalıpları, bir kısmı da türlü etkileşimler sonucu başka kültürlerden aldığı öğeler etrafında teşekkül etmiş geleneksel halk dindarlığı; diğeri geleneksel değerlerin modern unsurlarla karşılıklı etkileşimi neticesinde ortaya çıkmış popüler dindarlık olmak üzere iki farklı dini-sosyal taban ve bunlara karşılık gelen bir bakış açısı ve zihniyete sahiptir. Öte yandan yukarıda işaret ettiğimiz gibi din görevliliğinin bugün modern birtakım enstrümanlar çerçevesinde klasik cemaat birlikteliğini aşma yönünde belli bir direnç gösterdiğine ve daha rasyonel sayılabilecek zihniyete yöneldiğine de yukarıdaki satırlarda işaret etmiştik. Genel olarak burada modern, etkin din hizmetinin çok geniş kitlelere ulaştırılması noktasında oldukça gerilimli bir zihniyet çerçevesiyle karşı karşıyayız. Bu durumun modern Türkiye’de dini hayatın şekillenmesinde bir faktör olacağı muhakkaktır.

Gerçi din görevlileri kendi sosyal karakteristiklerini yansıtan görev çevrelerinde, muhtemeldir ki başka sosyal kesimlerde olduğundan daha farklı bir şekilde toplumsal hayatı etkileyebilir. Onların genel kırsal nitelikleri, en azından içinden geldikleri sosyal kesimin dini yapısını tanımak ve bu doğrultuda hedef kitleye uygun bir din hizmeti vermek için önemli imkanlar sunabilir. Ancak ortaya çıkan zihniyet yapısı nedeniyle din görevlileri, farklı sosyoekonomik ve kültürel seviyedeki cemaatin dini ihtiyaç ve beklentilerini karşılamak bir tarafa değişen şartlar bağlamında kendi sosyal tabanının beklediği rol davranışları yerine getirmek konusunda bile bugün önemli problemlerle karşı karşıyadır. Bu durum araştırma alanında açıkça kendini göstermektedir.

Ortaya çıkan zihniyet yapılarının etkisiyle din görevlilerinin toplumsal hayattaki dinamik gelişmelere uygun rol kalıpları içinde bulduklarını, genel kültür seviyelerini geliştirdiklerini, sosyal ilişkilerde etkin bir konumda bulduklarını söylemek gerçekten çok zordur. Farklı sosyal, ekonomik çevrelere mensup, toplumsal sorunlara duyarlı cami cemaatinden pek çok kimse, uygulanan din hizmetiyle ilgili açık tatminsizlik ve ciddi şikâyetler içinde bulunurken esasen din görevlilerinin rol kullanımlarını olumsuz etkileyen yaklaşım, tutum ve davranışlarını eleştirmektedir. Dolayısıyla büyük oranda geleneksel halk dindarlığının ve popüler kültür kalıplarının inşa ettiği zihniyet dünyası içinde kalan ve bu nedenle günceli dikkate almayan, toplumsal hayatın gerçekleriyle yüzleşme konusunda kendisinden emin olmayan tavır ve davranışları karşısında söz konusu sosyal kesimlerin din görevlilerine yönelik açık güvensizlik içine düşüp başka kaynaklara yöneldiklerine de şahit olunmaktadır.

Din görevlileri genel olarak bireyin cemaat ilişkileri içinde dikkatten uzak tutulduğu çevrelerde sosyalizasyonlarını gerçekleştirmişlerdir. Dolayısıyla bu yapının ortaya çıkardığı zihniyet, bireyin cemiyete katılımında her zaman sorunlar yaratmıştır. Yani din görevlileri bir taraftan geleneksel kültürün hakim kodları arasında toplumsallaşırken öte yandan bu kültürel mirasın belli ölçüde taşıyıcıları da olmuşlardır. Ancak diğer fizik ve sosyal çevre şartları yanında bu kültürel orijinleri onların eğitim yapıları ve aydın bir liderliğin irşat olanakları üzerinde doğrudan etkiler meydana getirmiştir.

Şüphesiz bir statü problemini de beraberinde getiren bu olgusal gerçeklik çerçevesinde DİB en azından kendi meslek elemanlarının modern toplumsal şartlara hazırlanmasında etkin bir rol üstlenebilmelidir. Bu sorumluluk ortaöğrenim düzeyindeki okullaşma süreciyle başlamalıdır. Bu sebeple gerekli hukuki düzenlemeler yapılmalıdır.

Genel olarak hızlı bir değişim içinde bulunan topluma din görevlisi sadece cami içi din hizmetlerinde değil; fakat bununla birlikte kendisinden beklenen cami dışı hizmet alanlarında da yeterli bir rehberlik yapamamaktadır. Mevcut durumda hizmet içi kurslar din görevlisinin içinde bulunduğu şartlar, rol kullanım süreçleri ve toplumun ihtiyaçları dikkate alınarak özel ve genel yeterlilikler kapsamında reel bir şekilde planlanmalı ve programlanmalıdır.

Eğitim düzeyi bireyin sosyal konumunu belirleyen önemli araçlardan biridir. Din görevlisi adayı ortaöğrenimden itibaren “din hizmetleri bölümü/alanı” içinde en az fakülte düzeyinde bir eğitim ve öğretime tabi tutularak rol kullanımı açısından daha uygun konuma getirilmelidir.

Din hizmetinin daha etkin sunulabilmesi için din görevlisini gerek sosyal ve kültürel pozisyonu gerek ekonomik durumu itibarıyla daha uygun bir konuma getirmek için planlamalar yapılmalıdır.

#### KAYNAKÇA

- Akgül Mehmet, *Türkiye’de Din ve Değişim*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.
- Akşit Bahattin, “Türkiye’de İslami Eğitim: Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam-Hatip Okulları”, (ed. Richard Tapper), *Çağdaş Türkiye’de İslam*, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1991.
- Arslan Mustafa, “Din Görevlilerinin Tutumlarında Halk İnançları Unsurları: Uygulamalı Bir Araştırma”, Isparta: *Tabula Rasa*, c. 10, 2004.
- Arslan Mustafa, “Yaygın Halk İnanışları ve Din hizmetleri”, *1.Din Hizmetleri Sempozyumu-2007*, Ankara: DİB Yayınları, c. 2, 2008.
- Arslan Mustafa, *Türk popüler Dindarlığı*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Erdiç Şaban, *Sosyo-kültürel Değişme ve Din İlişkileri –Yuva Kasabası Örneği-*, Y.Lisans Tezi, Kayseri: ERÜ SBE, 2001.
- Freyer Hans, *Din Sosyolojisi*, (çev:Turgut Kalpsüz), Ankara: AÜİF Yayınları, 1964.
- Gellner Ernest, “Postmodernizm, Akıl ve Din”, (çev: Yusuf Kaplan), *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1993, S:4.
- Gezgin M. Fikret, *Sosyal Yapı Açısından Genel Sosyoloji –Köy Sosyolojisi İlişkileri*, İstanbul: İÜ Basımevi, 1997.

- Günay Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Günay Ünver, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- İnalçık Halil, *Devlet-i Âliye-I*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009.
- Kıray Mübeccel B., *Değişen Toplum Yapısı*, Ankara: Bağlam Yayınları, 1998.
- Okumuş Ejder, *Gösterişçi Dindarlık*, İstanbul: Ark Yayınları, 2005.
- Subaşı Necdet, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslamiyat* (2002), c. 5, sy. 4.
- Subaşı Necdet, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Tatlı Adem, Sarıçık Murat, *Küçükköy Beldesi'nin Tarihi ve Sülaleleri*, Isparta: Tuğra Ofset, 2002.
- Türkdoğan Orhan, *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, İstanbul: Dede Korkut Yayınları, 1977.
- Türkdoğan Orhan, *Yoksulluk Kültürü*, Erzurum: AÜ Yayınları, 1974.
- Ülgener Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Derin Yayınları, 2006.
- Ülgener Sabri F., *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*, İstanbul: Mayaş Yayınları, 1983.
- Wolf Erik R., *Köylüler* (çev:Abdülkerim Sönmez), Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Yavuz Hilmi, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Yel Ali Murat, "Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik", *Ocak ve Zanaat*, (der: Güneş Çeğin, Emrah Göker vd.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Yel Ali Murat, "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenekler", (çev: Ali Coşkun), *Bilgi ve Hikmet*, S:10, Bahar-1995.

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD),*

XIX, 2 (15 Aralık 2015), ss. 273 - 292

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT),*

XIX, 2 (December 15, 2015), pp. 273 - 292

Sayısal Nesne Tanımlayıcı/ Digital Object Identifier (DOI):

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.42043>

Geliş Tarihi / Received Date: 09.07.2015

Kabul Tarihi / Accepted Date: 25.11.2015

## ENDÜLÜS EMEVÎ EMİRLERİNDEN HİŞÂM B. ABDURRAHMAN DÖNEMİ

Sena KAPLAN\*

**Özet:** Hişâm b. Abdurrahman b. Muâviye el-Ümevî, Endülüs Emevî Devleti'nin ikinci emiridir. Babası I. Abdurrahman'ın vefatının ardından tahta geçmiş ve sekiz yıl boyunca iktidarda kalmıştır. Bu süre içerisinde iç isyanlarla da uğraşmış ve bu isyanları sonlandırarak devleti istikrara kavuşturmuştur. Dindarlığı, ilme meraklı oluşu ve adaleti nedeniyle er-Râzî lakabı verilen Hişâm, ulemâyı koruyup kollamış ve onları el üstünde tutmuştur. Ayrıca bu dönemde önemli imar faaliyetleri de gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hişâm b. Abdurrahman, Endülüs Emevî Emirliği, er-Râzî.

---

\* Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (sena.kaplan@hotmail.com).

\*\* CÜİFD, yılda 2 defa (15 Haziran ve 15 Aralık) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca **intihal tespitinde** kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

\*\* CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey. This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

## The Life and Emirate of Hisham b. Abd-ar-rahman from Andalusian Umayyad Dynasty

**Abstract:** Hisham b. Abd-ar-rahman b. Muawiyah is the second amir of Andalusian Umayyad Dynasty. After his father Abd-ar-rahman I's death, he ascended the throne and stayed there for eight years. Meanwhile he dealt with rebellions and suppressed the revolts. Hisham, who was called al-Radhi because of his piety, justice and curiosity for knowledge, protected and cherished the ulamâ. In addition, there has been important construction works in this period.

**Keywords:** Hisham b. Abd-ar-rahman, Andalusian Umayyad Dynasty, al-Radhi.

### GİRİŞ

Müslümanlar Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik döneminde Musa b. Nusayr ve Tarık b. Ziyad liderliğindeki ordularla Endülüs'ü fethettiler. Fetihden sonra 92-138/ 711-756 tarihleri arasındaki süreçte Endülüs bölgesi Emevî Devleti'ne bağlı bir valilik olarak yönetildi.

Emevîler'in yıkılıp Abbâsî Hanedanlığı'nın iktidarı ele geçirmesinin ardından Halife Ebu'l-Abbas es-Seffah'ın emriyle Emevî ailesi üyeleri birer birer yakalanarak öldürüldüler. Bu kıyımdan kurtulan Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik'in torunu Abdurrahman b. Muâviye (Abdurrahman ed-Dâhil) Endülüs'e kadar gelmeyi başardı ve burada yeni bir İslam devleti kurdu. I. Abdurrahman'ın emirliği, devletin kuruluşu aşamasında dahilî ve haricî gruplarla mücadele ederek geçti. Abdurrahman ed-Dâhil'den sonra yerine oğlu Hişâm geçti. I. Hişâm dönemi ülkede meydana gelen iç isyanlara rağmen, ülkeye Mâlikî mezhebinin girişi, yapılan imar faaliyetleri gibi konularla ön plana çıktı. Endülüs Emevî Devleti'nde siyasi olduğu kadar, kültür ve medeniyet açısından da önemli olan bu dönemi incelemenin, Endülüs tarihi çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünülerek, Hişâm b. Abdurrahman devri bu makalede ele alınmıştır.

## A. HİŞÂM'IN DOĞUMU VE AİLESİ

Ebu'l-Velîd er-Râdî Hişâm b. Abdurrahman b. Muâviye el-Ümevî, 139/756-757 yılında Kurtuba'da dünyaya geldi.<sup>1</sup> Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu ve ilk emiri olan I. Abdurrahman'ın oğludur. Annesi ise Berberî Zenata kabilesinden Hulel'dir.<sup>2</sup> Künyesi Ebu'l-Velîd'dir.<sup>3</sup>

## B. HİŞÂM DÖNEMİNDE DÂHİLÎ DURUM

Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm b. Abdülmelik, Abbâsîler'den kaçarak, 1 Rebiülevvel 138/14 Ağustos 755 tarihinde Endülüs'e geldi. Burada Endülüs valisi Yûsuf el-Fihri ile mücadelesinin ardından iktidarı ele geçirdi ve Endülüs Emevî Devleti'ni kurdu. I. Abdurrahman, devletin kuruluş aşamasında iç isyanlarla uğraşmak zorunda kaldı, fakat bu isyanları başarıyla sonlandırdı. Vefat ettiğinde, ardında yaklaşık üç yüzyıl devam edecek olan Endülüs Emevî Devleti'ni bıraktı.

### 1. Emir Olarak Atanması

Emir Abdurrahman 172/788 yılında vefat etmeden önce, on bir oğlu arasından ikinci oğlu Hişâm'ı yerine veliaht tayin etti. Diğer oğulları

- 
- <sup>1</sup> *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, (müellifi meçhul), thk. ve trc., Luis Molina, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Miguel Asín, 1983, c. I, s. 114; Ebî Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr el-Kudâi İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulleti's-Siyerâ*, thk., Hüseyin Münis, 2. baskı, Kahire: Dâru'l-Meârife, 1985, c. I, s. 42; Ahmed b. Muhammed b. İzâri el-Merraküşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk., G.S. Colin – E. Levî-Provençal, Beyrut: Dâru's-Sekâfiyye, 1980, c. II, s. 61; Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsü'r-Ratîb*, Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1928, c. I, s. 334.
- <sup>2</sup> Muhammed b. Abdillâh Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, thk., E. Levî-Provençal, Beyrut: Dâru'l-Mekşûf, 1956, s. 12; Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s. 334. Hişâm'ın annesinin adının Havra olduğu da söylenmektedir (bkz. *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, c. I, s. 118; Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütüh b. Abdillâh el-Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis fi Zikri Vülâti'l-Endelüs*, yy.: Dârü's-Sadriyye, 1966, s. 10; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid Merraküşî, *Târîhu'l-Endelüs*, Kahire: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1914, s. 10; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid Merraküşî, *el-Mû'cib fi Tellîsi Ahbâri'l-Mağrib*, Leiden: Brill, 1881, s. 16; İbn İzâri'de ise adı Cemal olarak geçer (İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61).
- <sup>3</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, s. 10; Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis fi Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*, yy.: Matbaatü'r-Rûhus, 1884, s. 16; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulleti's-Siyerâ*, c. I, s. 42; Merraküşî, *Târîhu'l-Endelüs*, s. 10; Merraküşî, *el-Mû'cib*, s. 16; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61; Şihâbeddîn Ebu'l-Abbâs Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, thk., Abdülmecid Türhaynî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, c. XXIII, s. 206; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 12.

Süleyman ve Abdullah Şam'da dünyaya geldiler.<sup>4</sup> Hişâm'ın annesi ise Abdurrahman'ın Berberî Benî Zenata kabilesinden olan eşi Hulel'di.<sup>5</sup> Annesinin kabilesi, Hişâm'a Berberîlerin desteğini alması konusunda yardımcı olabilirdi. Benî Zenata kabilesi, Abdurrahman b. Muâviye Endülüs'e geçtikten sonra onu destekleyen gruplar arasındaydı.<sup>6</sup> Dolayısıyla kabilenin Endülüs'te önemli bir nüfuzu vardı. Emir Abdurrahman, Hişâm'ı hem annesinin kabilesinden kaynaklanan nüfuzu nedeniyle, hem de güzel ahlakından dolayı veliahtlık için diğer oğullarından daha uygun buldu.<sup>7</sup>

Abdurrahman b. Muâviye'nin vefatı öncesindeki hastalığı esnasında oğullarından Süleyman Tuleytula'da, Hişâm ise Mâride'de vali olarak bulunuyordu. Vefatı öncesinde, Emir Abdurrahman b. Muâviye'nin yanında oğlu Abdullah vardı.<sup>8</sup>

Kaynaklarda Hişâm'ın iktidara gelmesi konusundaki farklı rivayetlerin ortak noktası, Abdullah b. Abdurrahman b. Muâviye'nin bu iktidar yarışına katılmamış olmasıdır. Emir Abdurrahman, yönetimi devretme hususunda oğullarından sadece Hişâm ve Süleyman arasında bir mukayese yaptı. Küçük oğlu Abdullah'ı aday olarak düşünmediği gibi, yeni Emir'e verilmek üzere mührünü de Abdullah'a emanet etti. Babasının vefatının ardından da Abdullah mührü vermek üzere kardeşlerini

<sup>4</sup> İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulleti's-Siyerâ*, c. I, s. 42; Ahmed Muhtar Abbâdî, *fi Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, İskenderiye: Müessesetü Sekâfeti'l-Câmiyye, ty., s. 117.

<sup>5</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 12; Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s. 334.

<sup>6</sup> Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s. 328; S. P. Scott, *History of the Moorish Empire in Europe*, Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1904, c. I, s. 387; Charlotte M. Yonge, *Christians and Moors of Spain*, London: Macmillan and Co., 1878, s. 30; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev., Salih Tuğ., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 688.

<sup>7</sup> Ahmed Fikrî, *Kurtuba fi'l-Asri'l-İslâmî: Târîh ve Hadâre*, İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1983, s. 36; Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, sadeleştiren: Yasemin Çiçek, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012, s. 62; Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, London: Longman Press, 1996, s. 38; Scott, *History of the Moorish Empire in Europe*, s. 408; Syed Azizur Rahman, *The Story of Islamic Spain*, New Delhi 2003, s. 74; Yonge, *Christians and Moors of Spain*, s. 49.

<sup>8</sup> İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk., Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, c. V, s. 280; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulleti's-Siyerâ*, c. I, s. 42; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 11; Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s. 334.



bekledi.<sup>9</sup> Bu rivayetlere ek olarak, biraz sonra bahsedeceğimiz gibi, Hişâm emir olduktan sonraki dönemde Abdullah'ın kendi adına iktidara talip olmadığı, fakat ağabeyi Süleyman'ın emirliği için isyan ettiği de göz önüne alınırsa, Abdullah'ın iktidar için bir rakip olmadığını söylemek, sanırız ki yanlış olmaz.

Abdurrahman b. Muâviye, oğulları Hişâm ve Süleyman arasında bir tercih yaptı. Hişâm'ın dindarlık ve aldığı eğitim yönünden ağabeyi Süleyman'a karşı üstünlüğü vardı. İlâveten, annesinin kabilesinin desteği de onun avantajlarındandı. Süleyman ise yaşça daha büyük olmanın yanısıra, Suriye'de dünyaya geldiğinden dolayı Endülüs'teki Kaysiler'in desteğini alabilirdi.<sup>10</sup>

Emir Abdurrahman'ın oğlu Hişâm'ı yerine veliaht tayin ettiğini söyleyen rivayetler vardır.<sup>11</sup> Fakat bazı rivayetlere göre de Abdurrahman, yanında bulunan oğlu Abdullah'a, Süleyman ya da Hişâm'dan hangisi başkente önce varırsa onun emir olmasını vasiyet etti. Abdurrahman oğluna şunları söyledi:

*“Eğer Hişâm önce sana gelirse, mührümü ona ver. Çünkü o dînî yönden ve hitabet açısından daha üstündür. Eğer ki Süleyman önce gelirse mührünü ona verirsin, zira o yaşça daha büyüktür ve Şamlıların desteğine ve sevgisine sahiptir.”*<sup>12</sup>

Hişâm'ın emir olmasıyla ilgili genel rivayetler bu şekilde olmakla birlikte, Makkârî'de geçen bir başka rivayet, Emir Abdurrahman'ın iki oğlu Hişâm ve Süleyman'a bazı sorular sorarak onları bir teste tabi tuttuktan sonra, veliahtı olarak Hişâm'ı seçtiği yönündedir.<sup>13</sup>

Bahsedilen üç rivayetin ortak noktası, Emir Abdurrahman'ın Hişâm'ın ve Süleyman'ın üstünlüklerinin farkında oluşudur. Rivayetlerden birinde, Hişâm başkente ağabeyinden daha erken ulaştığı için mührü sahiplenirken, diğer rivayetlere göre meziyetlerinden dolayı

<sup>9</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 281; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61-62; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 11.

<sup>10</sup> Abbâdî, *fi Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 117-118; Fikrî, *Kurtuba fi'l-Asri'l-İslâmî*, s. 36; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, s. 38; Scott, *History of the Moorish Empire in Europe*, s. 422-423; Azizur Rahman, *The Story of Islamic Spain*, s. 74.

<sup>11</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 281.

<sup>12</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61; Abbâdî, *fi Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 118.

<sup>13</sup> Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s. 334.

emirliğe hak kazanmıştır. Abdullah b. Abdurrahman'ın mührü Hişâm'a sorunsuz bir şekilde vermiş olması da göz önüne alındığında, Hişâm'ın kişisel üstünlükleri sayesinde emir olduğu söylenebilir.

Hişâm babasının hastalığını haber aldıktan altı-yedi gün sonra Kurtuba'ya geldi.<sup>14</sup> Kardeşi Abdullah onun emirliğini kabul ederek babasının mührünü ona verdi.<sup>15</sup> 172/788 senesinin Cemaziyevvel'inin ilk gününde Hişâm'a biat edildi.<sup>16</sup>

## 2. Dönemindeki İsyandar

### a. Hanedan Menşe'li İsyandar

Hişâm, iktidara geldikten hemen sonra, kendisini korumak amacıyla askerlerinin ve saray muhafızlarının sayısını arttırdı. Bunlardan bin tanesi sarayın etrafında gece gündüz nöbet tutuyorlardı.<sup>17</sup> Ancak bu tedbirler, kendisine yönelik isyandarları engelleyemedi.

Hişâm b. Abdurrahman'ın en büyük kardeşi Süleyman Şam'da dünyaya geldi ve burada yetişti. Babasının Endülüs emiri olmasının ardından o da Endülüs'e geldi ve babasının saltanatı döneminde Tuleytula valiliği yaptı. Endülüs'e gelen ilk Araplar, sonradan gelen Araplar karşısında kendilerini Şâmiyyûn olarak tanımlıyorlardı ve Endülüs'te önemli bir nüfuza sahiptiler. Süleyman Şam'da büyüdüğünden Endülüs'e geldiğinde etrafında Şamlıları bulundurdu ve Şâmiyyûn'un Endülüs'teki temsilcisi oldu. Hişâm ise yukarıda da belirttiğimiz gibi Endülüs'te dünyaya geldi ve annesi de Berberî bir cariyeydi. Bu nedenle de Endülüs'e sonradan gelen Arapların desteğini ağabeyi kadar alamadı. Babasının vefatı esnasında Hişâm, vali olarak Mâride'de bulunuyordu.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 206; Abbâdî, *fi Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 118.

<sup>15</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 281; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61-62; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 206; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 11.

<sup>16</sup> *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, c. I, s. 119; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulleti's-Siyerâ*, c. I, s. 42; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 206; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 11.

<sup>17</sup> Stanley Lane-Poole, *The Moors in Spain*, 8. Edition, London: T. Fisher Unwin, 1888, s. 71-72.

<sup>18</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61; Abbâdî, *fi Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 117.

Babasının vefatından sonra tahta kardeşi Hişâm'ın geçtiğini öğrenen Süleyman, Tuleytula'da kendi namına biat aldı.<sup>19</sup> Bir süre sonra da askerleriyle birlikte başkent Kurtuba'ya doğru yola çıktı (172/788). Ağabeyinin üzerine bir orduyla geldiğini öğrenen Hişâm da kendi ordusunu hazırlayarak, Süleyman'la karşılaşmak üzere Kurtuba'dan ayrıldı. Ceyyan bölgesinde karşılaşan iki kardeş arasında meydana gelen savaşta Süleyman yenildi, yeni bir saldırıya hazırlanmak üzere Tuleytula'ya geri çekildi.<sup>20</sup> Bir başka rivayete göre ise Hişâm ağabeyini Tuleytula'ya geri dönmesi için ikna etmişti.<sup>21</sup> Süleyman'ın çekilmesinin ardından Emir Hişâm başkente geri döndü.<sup>22</sup>

Hişâm'ın Süleyman'la yaptığı bu savaştan birkaç ay sonra, diğer kardeşi Abdullah da Hişâm'a karşı isyan etti (172/788).<sup>23</sup> Üstelik babasının ölümünden sonra Kurtuba'da Hişâm'ın gelişini bekleyerek emirlik mührünü kardeşine veren de oydu.<sup>24</sup> Bazı tarihçilere göre Hişâm, kardeşi Abdullah'a çok iyi davranır ve onu herkesten üstün tutardı.<sup>25</sup> Yine de Abdullah diğer kardeşi Süleyman'la işbirliği yapmak için Tuleytula'ya gitti ve Hişâm'a karşı ayaklandı.<sup>26</sup> Abdullah'ın Hişâm'ın emirliğini önce kabul etmişken, sonradan neden isyan ettiğiyle ilgili olarak kaynaklarda bir bilgiye rastlamadık. Belki de Abdullah b. Abdurrahman, iki kardeş arasındaki iktidar mücadelesinden Süleyman'ın galip geleceğini düşünerek onu desteklemiş ve ileriki zamanda bu desteği sayesinde kârlı çıkacağını ummuştu.

Abdullah, Süleyman'la güçlerini birleştirmek için Tuleytula'ya doğru yola çıktıktan sonra, Hişâm bir uzlaşma yolu arayarak kardeşini isyandan vazgeçirmek için uğraştı, ancak başarılı olamadı.<sup>27</sup> Emir Hişâm

<sup>19</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62.

<sup>20</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 11.

<sup>21</sup> Fikrî, *Kurtuba fi'l-Asri'l-İslâmî*, s. 36; Anwar G. Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture*, Minnesota: The University of Minnesota Press, 1974, s. 18.

<sup>22</sup> *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, c. I, s. 119; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 61; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 11.

<sup>23</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62.

<sup>24</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 206; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, s. 39.

<sup>25</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 284; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62.

<sup>26</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 284; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 206; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 11.

<sup>27</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62.

ülkenin bütünlüğünü sağlamak adına kardeşleriyle savaşmak zorunda olduğunu anlayınca, ordusunu hazırlayarak Tuleytula'ya saldırmak üzere başkentten ayrıldı.<sup>28</sup>

Hişâm'ın Tuleytula'yı ele geçirmek amacıyla Kurtuba'dan ayrıldığını öğrenen Süleyman, Tuleytula'da oğlunu ve kardeşi Abdullah'ı vekil bırakarak, büyük bir orduyla başkente saldırmak üzere yola çıktı. Hişâm, Tuleytula'yı muhasaraya başladığında Süleyman'ın Kurtuba'ya saldırdığını öğrenmesine rağmen, şehirde bıraktığı adamlarının şehri koruyacağına güvenerek kuşatmayı devam ettirdi. Bu arada da beraberindeki oğlu Abdülmelik'i, Süleyman'ın üzerine gönderdi. Kurtuba halkı, şehrin savunulmasında askerlere destek oldular.<sup>29</sup> Süleyman, başkentte karşılaştığı direnişe ek olarak Abdülmelik b. Hişâm'ın da üzerine geldiğini öğrenince, Kurtuba'yı almaktan ümidini kesti ve hedef değiştirerek Mâride'ye yöneldi.<sup>30</sup>

Mâride, Kurtuba'ya Tuleytula'dan daha yakındı. Hişâm emir olmadan önce buranın valisiydi ve şehir halen Hişâm'a bağlıydı. Süleyman, başkenti alamayacağını anlayınca Mâride'yi ele geçirerek nüfuz alanını genişletmek istedi. Bu nedenle de Mâride üzerine yürüdü, ancak Mâride valisi onun şehre girmesine engel oldu. Diğer taraftan Hişâm ise iki aydan fazla süren Tuleytula kuşatmasından bir sonuç alamayınca, şehri ele geçirse bile burada olmayan Süleyman'ın zaten yakalanmamış olacağını da hesaba katarak kuşatmayı kaldırdı ve Kurtuba'ya geri döndü. Böylece iki kardeş de amaçlarına ulaşamadılar (172/788).<sup>31</sup>

Bir süre sonra Abdullah b. Abdurrahman da bir sonuç elde edemeyeceğini anlayarak isyandan vazgeçti. Abdullah 174/790 yılı başlarında hiçbir şart ileri sürmeden, Emir'in yanına giderek teslim oldu.

<sup>28</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. V, s. 284; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 11.

<sup>29</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. V, s. 284; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 206.

<sup>30</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 207.

<sup>31</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. V, s. 284; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 207.

Hişâm da zaten sevdiği bu kardeşine iyi davrandı ve onu oğlu Hakem'in köşküne yerleştirdi.<sup>32</sup>

Abdullah ağabeyiyle anlaşıp aralarındaki düşmanlığa son verirken, Süleyman Mürsiye'ye doğru harekete geçti. Hişâm bu kez oğlu Muâviye komutasındaki bir ordu ile Süleyman'ı takip ettirdi. Ancak Muâviye onu ele geçiremeden geri döndü. Süleyman, Muâviye b. Hişâm'ın takibinden kurtulmuş olmasına rağmen, en büyük müttefiki olan kardeşi Abdullah'ın da Hişâm'a katılmasıyla birlikte, artık Endülüs'ün idaresini ele geçiremeyeceğini anladı. Önce Belensiye'ye kaçtı, sonra da Emir'le kendisine eman verilmesi karşılığında anlaşma yapmak istedi. Hişâm, Süleyman'ın Endülüs'ü terk etmesi şartıyla anlaşmayı kabul etti ve 60 bin dinar verdikten sonra onu ailesi ve çocuklarıyla birlikte bir gemiye bindirerek Mağrib'e gönderdi. Bir süre sonra Abdullah da yine 60 bin dinar verilerek aynı yolla Mağrib'e gönderildi. Ülkenin bu asilerden kurtulmasının ardından, Emir Hişâm, oğlu Hakem'i Tuleytula'ya vali tayin ederek buradaki nüfuzunu sağlamlaştırdı.<sup>33</sup>

Ziya Paşa, Süleyman ve Abdullah'ın Mağrib'de yerleşmeleri hususunda, bir zamanlar Abbâsiler'in hakim oldukları bu bölgede artık Hz. Ali soyundan gelen İdrisiler'in yeni bir devlet kurduğuna dikkat çekerek, Süleyman ve Abdullah'ın burada Emevî düşmanı olan Abbâsiler'den uzakta rahatça yaşadığını belirtir.<sup>34</sup>

Kennedy, Emir Hişâm döneminde hanedan üyelerinin isyanlarında, asilerin yakalandıkları takdirde idam edilmediklerini belirtir. Sonra da Ümeyye Oğulları'nın yönetime karşı isyan etmiş olsalar dahi, başarısız olup yakalanmaları durumunda, bütün hanedanın statüsünü zedeleyebileceklerinden dolayı idam edilmediklerini, bunun yerine onların farklı şekillerde cezalandırıldıklarını ya da onlarla uzlaşma yoluna gidildiğini iddia eder.<sup>35</sup> Bu yorumun Emir Hişâm dönemi için geçerli olsa bile Endülüs Emevî Devleti'nin genelini ele aldığımızda durumun böyle olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü hanedan menşeli isyanlarda emirlerin

<sup>32</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 63.

<sup>33</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. V, s. 284-285; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 63; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 207; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 11.

<sup>34</sup> Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, s. 62.

<sup>35</sup> Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, s. 39.

kendi ailesinden olan asileri zaman zaman idamla cezalandırdıkları bilinmektedir.<sup>36</sup>

### b. Hanedan Dışı İsyancılar

Abdurrahman b. Muâviye zamanında Hüseyin b. Yahyâ<sup>37</sup> Sarakusta'da isyan etmiş ve isyan bastırıldı. Sekiz yıl sonra bu kez Hişâm b. Abdurrahman döneminde Hüseyin b. Yahyâ'nın oğlu Saîd, babasının intikamını almak için ayaklandı (171-172/788).<sup>38</sup>

Saîd b. Hüseyin, babasının isyan ettiği Turtûşe'ye gelerek burayı işgal etti. Onun Sarakusta bölgesinde başlattığı bu isyana Kaysîler ve Yemenîler de destek verdiler. Öncelikle Turtûşe valisi Yusuf el-Kaysî'yi şehirden çıkardılar. Emir Hişâm, Musa b. Fortun komutasında bir orduyu bu isyanı bastırmakla görevlendirdi.<sup>39</sup> Musa b. Fortun, eski bir Vizigot ailesi olan Benî Kasî'ye mensuptu. Dedesi Vizigot döneminde Sarakusta bölgesinin kontuydu ve fetihlerden sonra da ilk Müslüman olanlardandı. Musa b. Fortun, bu isyanın bastırılmasında Kaysîler'in de yardımını aldı.

<sup>36</sup> I. Hişâm'ın oğlu I. Hakem döneminde Süleyman b. Abdurrahman'ın yeniden Endülüs'e dönerek isyan etmesini bu duruma örnek olarak verebiliriz. I. Hakem, uzun uğraşlar sonucunda nihayet 184/800 senesinde amcasını ele geçirip idam ettirmiştir. Hatta bununla da yetinmeyerek amcasının ve onunla birlikte idam edilen yardımcılarının kesik başlarının Kurtuba sokaklarında gezdirilmelerini emretmiştir (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 322).

<sup>37</sup> Hüseyin b. Yahya, Medinelî Ensar'ın akrabasıydı. 157-158/774 yıllarında Berşelûne ve Girona bölgelerinin valisi Süleyman b. Yakzân ile birlikte Sarakusta'da iktidarı ellerinde tutuyorlardı. Süleyman b. Yakzân, Frank kralı Charlemagne ile anlaşma yapmıştı. Ancak Hüseyin b. Yahya bu anlaşmaya yanaşmıyordu. Sonunda Süleyman ile Hüseyin b. Yahya'nın araları açıldı ve Hüseyin b. Yahya, Süleyman b. Yakzân'ı öldürdü (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 146-147). Ardından da Emir Abdurrahman'a tabi olduğunu söyleyerek onunla anlaştı. Hatta oğlu Saîd b. Hüseyin'i de Abdurrahman'a anlaşma karşılığında rehin olarak verdi. Hüseyin b. Yahya bundan sonra Sarakusta'da Emir adına Franklarla savaştı ve Frank topraklarında fetihler yaptı. Yaklaşık bir yıl kadar sonra ise Abdurrahman'a bağlılığından yeniden vazgeçerek isyan etti. Emir Abdurrahman Sarakusta'ya gelerek şehri mancınkla taştattırdı ve sonuçta Hüseyin yakalanarak idam edildi (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 247; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, s. 37).

<sup>38</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 285; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 207.

<sup>39</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 285; İbn İzzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 207.

Musa, Sarakusta'ya gelerek ayaklanmayı bastırdı, ancak Said, şehirden kaçmayı başardı.<sup>40</sup>

Said b. Hüseyin'in liderliğindeki bu isyanın bastırılmasının ardından, buradaki asiler tekrar bir araya gelerek ayaklanmaya teşebbüs ettiler. Ancak Musa b. Fortun bu ayaklanmayı da bastırmayı başardı (175/791).<sup>41</sup>

Sarakusta'da meydana gelen isyanın bir benzeri de Berşelûne'de yaşandı. Burada da Matrûh b. Süleyman, babasının<sup>42</sup> intikamını almak için bir ayaklanma başlattı (173/789).<sup>43</sup>

Hişâm b. Abdurrahman'ın kardeşlerinin ayaklanmalarıyla meşgul olduğu dönemde Matrûh Berşelûne'de başlattığı isyanını bir süre sonra genişletti ve Huesca ve Sarakusta'yı da ele geçirdi. Hişâm ancak iki sene sonra Matrûh üzerine ordu gönderebildi (175/791).<sup>44</sup>

Matrûh b. Süleyman el-Â'râbî üzerine sevk edilen Ebû Osman Ubeydullah komutasındaki ordu, Turtûşe'yi ele geçirip burada karargah kurdu ve isyan bastırılana kadar da kuşatmayı kaldırmayacaklarını açıkladılar.<sup>45</sup>

Matrûh'un, kendisine ihanet eden bazı adamları tarafından öldürülerek, başının Ebu Osman'a götürülmesiyle bu isyan da sona erdirilmiş oldu. Ebu Osman, Matrûh'un başını Hişâm'a teslim etti.<sup>46</sup>

Hişâm'a karşı isyanlardan biri de Takoronna'da gerçekleşti. Takoronna'da yaşayan bir Berberî, etrafına topladığı insanlarla birlikte ayaklandı. Hişâm'ın gönderdiği Abdülkâdir b. Eban b. Abdullah

<sup>40</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62. Said b. Hüseyin'in savaş sonrası yakalanarak öldürüldüğü de rivayet edilmiştir (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 285).

<sup>41</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 285.

<sup>42</sup> Süleyman b. Yakzan Berşelûne ve Girande bölgelerinin valisiydi. Daha önce bahsedildiği gibi, Emir Abdurrahman'a itaatten ayrılarak Frank kralı Charlemagne ile anlaşma yapmıştı. Bu nedenle bölgedeki müttefiki Hüseyin b. Yahya ile araları açıldı ve Hüseyin b. Yahya, Süleyman b. Yakzan'ı öldürdü (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 146-147).

<sup>43</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 62.

<sup>44</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 63; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 207.

<sup>45</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 279; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 63.

<sup>46</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 279; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 63; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 207.

komutasındaki ordu isyanı kısa sürede bastırdı ve asilerin bir kısmını kılıçtan geçirdi. Kaçan asiler Talavera ve Trujillo'ya sığındılar (178/794).<sup>47</sup>

Hişâm bu isyanlar dışında başka isyanla karşılaşmadı. Bunda bir taraftan adaletle gösterdiği titizliğin ve ülkenin her yanına gönderdiği gizli müfettişler vasıtasıyla idarecileri kontrol ettirmesinin, diğer taraftan da camiye gitmek, hastaları ziyaret etmek, cenaze merasimlerine katılmak gibi davranışlarıyla halka yaklaşmasının, ayrıca kendisinin bir kabile ya da grubun değil, bütün halkın hâmesi ve herkesin iyiliği için çaba sarfeden bir hükümdar olduğu intibahı bırakmasının rolü bulunuyordu.<sup>48</sup>

### C. HIŞÂM DÖNEMİ DIŞ SİYASET

Hişâm iç isyanları bastırdıktan sonra kuzeydeki Hıristiyan krallıklar üzerine seferler düzenlemeye başladı.<sup>49</sup> 175/791 yılında Ebu Osman komutasında bir orduyu Alava bölgesine gönderdi. Ebu Osman buradan büyük bir zaferle döndü. Aynı yıl Yusuf b. Buht komutasında bir orduyu da Cillikiye bölgesine gönderdi. Kral I. Vermundo'nun ordusu karşısında galibiyet elde eden Yusuf b. Buht, pek çok ganimetle döndü. Ebu Osman'ın zaferinin ardından bu fethin haberi de Kurtuba'ya ulaştı.<sup>50</sup> Bu arada Müslüman akınlarından bunalan Kral I. Vermundo, tahtını kuzeni II. Alfonso'ya bıraktı.<sup>51</sup>

176/792 yılında Alava üzerinden Frank topraklarına doğru gidecek olan bir ordu, Hacib Abdülmelik b. Abdülvahid b. Muğis komutasına verildi. Hacib Abdülmelik, Franklar'ın Gerona ve Cerende şehirlerini bir süre muhasara etti, ancak sonuç alamadan buradan ayrıldı. Onun yerine Frank topraklarında Ârbûne'ye kadar ilerledi.<sup>52</sup> Bu seferden ele geçirilen ganimetlerin humusu 45 bin altına ulaşıyordu.<sup>53</sup> Bu seferde orduda bulunan fakih Yahya b. Yahya da şehit oldu.<sup>54</sup>

<sup>47</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 64; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 209.

<sup>48</sup> Mehmet Özdemir, "Hişâm I", *DİA*, c. XVIII, İstanbul 1998, s. 145.

<sup>49</sup> Mehmet Özdemir, "Hişâm I", *DİA*, c. XVIII, İstanbul 1998, s. 145; Joseph O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Ithaca: Cornell University Press, 1983, s. 103.

<sup>50</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 279; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 63-64.

<sup>51</sup> O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, s. 103.

<sup>52</sup> *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, c. I, s. 121; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 64; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, a. 208; Makkarî, *Nefhu't-Tib*, c. I, s. 337.

<sup>53</sup> *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, c. I, s. 121; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 64.

<sup>54</sup> *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, c. I, s. 121.



Hişâm üç yıl sonra Abdülkerim b. Muğis'i Usturga, Cillikiye üzerine gönderdi (179/795).<sup>55</sup> Abdülkerim Usturga'ya geldiğinde Asturias Kralı II. Alfonso'nun Müslümanlarla savaşmak için gönüllü asker topladığını, komşularından yardım istediğini ve kendisinin Cillikiye ile Sahra arasında karargah kurup, halkının da dağlara çekildiğini öğrendi. Abdülkerim b. Muğis, Ferec b. Kinane komutasında bir öncü birlik gönderdi. Kendisi de onu takip etti. Kardeşi Abdülmelik b. Muğis de yardım etmek için Cillikiye'ye doğru bir birlikle yola çıkmıştı.<sup>56</sup> II. Alfonso Müslüman ordusunun geldiğini öğrenince Nalon vadisinde yaptırmış olduğu kaleye sığındı. Abdülkerim b. Muğis ona yaklaşmaya çalıştı, ancak Kral ardında pek çok ganimet bırakarak kaçmayı başardı. Hacib Abdülkerim, Ferec b. Kinâne'yi II. Alfonso'nun ardından gönderdiyse de II. Alfonso tekrar kaçtı. Abdülmelik b. Muğis'in ordusu düşmanı mağlup etmeyi başardı.<sup>57</sup>

Hişâm b. Abdurrahman döneminde fetihlerin yanı sıra Endülüs Emevî Devleti'nin gücünü göstermek amacıyla Pireneler aşularak Fransa'nın güneyindeki Septimanya bölgesine seferler düzenlendi. Bu dönemde Arbûne'nin geçici bir süre de olsa Müslümanların hakimiyetine girdiğine dair rivayetler vardır.<sup>58</sup>

## D. HIŞÂM DÖNEMİ DİĞER MESELELER

### 1. İmar Faaliyetleri

Emir Hişâm, imar faaliyetlerine de önem verdi. Kurtuba'da Vâdilkebir Nehri üzerindeki tarihi köprüyü tamir ettirdi ve büyük Kurtuba kanalını açtırıp burada halka çokça ihsanlarda bulundu.<sup>59</sup> Köprü ilk olarak Semh b. Mâlik el-Havlâni tarafından inşa edildi, fakat zamanla harap oldu. Emir, köprüyü tamir ettirdikten sonra üzerinde süslemeler de

<sup>55</sup> *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, c. I, s. 121; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. V, s. 304; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 64; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 208; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 12; Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s. 338.

<sup>56</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 64; Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s. 338.

<sup>57</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 64-65; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 209; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 12.

<sup>58</sup> İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 12; Özdemir, "Hişâm I", *DİA*, c. XVIII, s. 145-146.

<sup>59</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz İbnü'l-Kütîyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, thk., İbrâhim Ebyârî, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, 1982, s. 62; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 66; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 12.

yaptı.<sup>60</sup> Ancak bir süre sonra halk arasında Hişâm'ın av ve kır gezileri için köprüyü onarttığı söylentileri başlayınca Emir, köprüden sadece Allah yolunda gaza etmek amacıyla ya da idari işleri için geçeceğini bildirdi.<sup>61</sup>

Hişâm, babası I. Abdurrahman'ın başlatmış olduğu Kurtuba Camii'nin inşaatını tamamlattı ve binaya bir minare ile bir şadırvan ekletti. Bu cami, en iyi mermerlerden tek parça halinde yapılmış 1093 sütunun üzerine kuruluydu. Doğu ve batı taraflarında dokuzar tane süslü kapısı bulunmaktaydı. En büyük kubbesinin alem yerinde altından yapılmış üç tane küre vardı. Camiyi aydınlatması için de 4700 kandil yerleştirilmişti.<sup>62</sup> Hişâm ayrıca doğudan ve Afrika'dan, sonraları Avrupa'nın bütün bahçelerine yayılacak olan bitkiler getirtti. Kendi bahçesindeki bitkilerle de bizzat ilgileniyordu.<sup>63</sup>

## 2. Hişâm Döneminde İlim

Valiler döneminde Endülüs'te adlî meselelerle valiler ilgileniyorlardı. Valiler de aslında siyasetçi olduklarından fukâha sayılamazlardı. I. Abdurrahman dönemine gelindiğinde özel olarak fıkıh eğitimi almış birkaç kişi bulunmakla birlikte, Endülüs'te bir fukâha zümresi bulunmuyordu. Mevcut fakihlerden biri de Emevî Devleti yıkılmadan önce orada yaşayan el-Evzâî'nin (ö.773) öğrencisi olan Sa'saa idi. Sa'saa başkentteki fakihlerin lideri olduğundan fıkıh alanında bütün Endülüs'te onun görüşleri hakim durumdaydı.<sup>64</sup>

İmam Evzâî, Abbâsîler'in iktidarı ele geçirmesinin ardından yeni yönetimle açıktan açığa ters düşmedi ve bundan böyle daha sakin bir hayat geçirdi. Bu sırada Evzâî'den ders almak için Hicaz'a gelen Endülüslü öğrenciler, İmam Mâlik'le tanışıp onun derslerine katıldılar ve Endülüs'ü Mâlikîlik ile tanıştırdılar.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s. 338.

<sup>61</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 66; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 12; Lane-Poole, *The Moors in Spain*, s. 72.

<sup>62</sup> Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, s. 63.

<sup>63</sup> Yonge, *Christians and Moors of Spain*, s. 50.

<sup>64</sup> Fikrî, *Kurtuba fi'l-Asri'l-İslâmî*, s. 38; W. Montgomery Watt – Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, trc., Cumhuriyet Ersin Adıgüzel – Qiyas Şükürov, 2. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 69.

<sup>65</sup> Watt-Cachia, *Endülüs Tarihi*, s. 69.

Başka bir açıdan bakıldığında ise, İmam Evzâî'nin görüşleri genellikle fetihlerle alakalıydı ve zamanla Endülüs'te ortaya çıkan yeni meseleler konusunda yetersiz kalmaya başladı. Bu nedenle Hicaz'a gelen öğrenciler burada Mâlikî fikhını öğrendiler. Bu öğrenciler I. Abdurrahman'ın emirliğinin son yıllarında, ağırlıklı olarak da Hişâm'ın emirliği döneminde Endülüs'e geri döndüler ve burada İmam Mâlik'in görüşlerini yaymaya başladılar.<sup>66</sup>

Endülüs'te Mâlikiliği yayan bu öğrencilerin başında Şebtûn diye tanınan Ziyâd b. Abdurrahman el-Lahmî, İsâ b. Dînâr ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî yer almaktaydı.<sup>67</sup> Yahyâ, Kurtuba'daki cami ve medreselerde İmam Mâlik'in Muvatta'sını okutuyordu.<sup>68</sup>

Abbâsiler'in resmî mezhepleri Hanefilik olduğundan, Endülüslüler'in onlardan ayrılmak amacıyla Mâlikiliğe rağbet ettikleri şeklinde bir yorum da yapılmıştır. İmam Mâlik'in, Abbâsi Halifesi Ebu Ca'fer Mansûr'a isyan eden Alioğulları'ndan Muhammed Nefsû'z-Zekiyye'yi desteklemesi ve insanları Abbasoğulları'na itaatten vazgeçip Alioğulları'na biate davet etmesi, Abbâsi karşıtı Emevîler'in Endülüs'teki uzantısı için Mâlikiliği cazip hale getirdi.<sup>69</sup>

Hişâm, Mâlikî mezhebinin yayılması için yapılan çalışmaları destekliyordu. Mâlikî fakihlerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Hişâm üzerinde o kadar etkiliydi ki, Emir onun fikrini almadan hiçbir tarafa kadı tayin etmemeye başladı. Bu mezhepten yetişen fukaha, Hişâm'ın ilgisi sayesinde devletin önemli kademelerine geldiler.<sup>70</sup>

Özdemir, Hişâm'ın fakihlere olan bu yakınlığının tamamen siyasi ihtiyaçlardan kaynaklandığı şeklinde bir yorumun yapıldığını belirtir. Buna göre Hişâm fakihlerin toplum içindeki değerleri nedeniyle, iktidarını halka sevdirmek için onlardan yararlanma yoluna gitti ve iktidarınınun meşruiyetini arttırmak amacıyla fakihlere yaklaştı.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> Abbâdî, *fi Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 121; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 97.

<sup>67</sup> İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, s. 62; Abbâdî, *fi Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 121; Fikrî, *Kurtuba fi'l-Asri'l-İslâmî*, s. 38.

<sup>68</sup> Özdemir, "Hişâm I", *DİA*, c. XVIII, s. 146.

<sup>69</sup> Abbâdî, *fi Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 122.

<sup>70</sup> Özdemir, "Hişâm I", *DİA*, c. XVIII, s. 146.

<sup>71</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, s. 97.

Emir Hişâm, Müvelledûn'un sayısının artması üzerine yeni mescid ve medreseler yaptırdı. Onun zamanında Arap dili ve edebiyatı zirveye ulaştı. Hatta Hıristiyanlar Arapça öğrenmek zorunda kaldılar, çünkü Latince konuşulmamaya başlamıştı. İncil ve Tevrat Arapça'ya tercüme edildi.<sup>72</sup>

Mekke ve Medine'de o yıllarda İslam musikisi şekillenmeye başladı Arap müziği Bizans ve Fars müziğinden etkileniyordu. Bu müzik kültürü yolcular ve şarkıcılar vasıtasıyla Endülüs'e de ulaştı. Hişâm döneminde ülkeye müzik girmeye başladı, ancak müziğin asıl gelişimi oğlu Hakem döneminde oldu.<sup>73</sup>

### E. HIŞÂM'IN VEFATI VE ŞAHSİYETİ

Endülüs Emevî Emirliği'nde I. Hişâm dönemi bir refah dönemiydi. Yaklaşık sekiz yıllık emirliğinin ardından henüz kırk bir yaşındayken Kurtuba'da vefat etti (3 Safer 180/17 Nisan 796). Dindar, güzel ahlaklı, mütevazı, cömert, fazilet sahibi, akıllı, Kur'an ve hadis ilimlerine vakıf bir hükümdardı. Halk kendisinden hoşnut olduğu için Râdî lakabıyla anılırdı.<sup>74</sup> Kaynaklarda belirtildiğine göre Abdülmelik el-Ekber, Hakem, Muâviye, Velîd, Abdülazîz ve beş kız çocuğu vardır.<sup>75</sup>

Hişâm'ın kendi dönemindeki bir müneccime – ki İbnü'l-Hatîb bu kişinin Abbâs b. Firsân olduğunu tahmin etmektedir – zamanının ne kadar süreceğini sorduğu söylenir. Müneccim önce başışlanmayı dileyerek soruyu cevaplamak istemez, ancak Hişâm'ın ısrarı üzerine yedi küsur yıl iktidarda kalacağını söyler. Hişâm bunu öğrendiğinde iktidarının kısa olacağından dolayı Allah'a şükreder ve hemen cihada yönelir ve hayır işleri yapmaya başlar.<sup>76</sup> Bazı müsteşrikler bu rivayetle ilgili olarak, Hişâm iktidara geldiğinde tebaasının onun adil bir hükümdar mı yoksa zalim bir

<sup>72</sup> Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, s. 63.

<sup>73</sup> Abbâdî, *fî Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 120.

<sup>74</sup> *Ahbâru Mecmû'a*, (müellifi meçhul), thk., İbrahim el-Ebyârî, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1989, s. 109; *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, c. I, s. 124; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, s. 62; el-Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, s. 10; ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, s. 16; Merraküşî, *Târîhu'l-Endelüs*, s. 10; Merraküşî, *el-Mû'cib*, s. 16; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulleti's-Siyerâ*, c. I, s. 42; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 65; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 209-210; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 14.

<sup>75</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 210.

<sup>76</sup> İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, s. 61-62; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 14; Lane-Poole, *The Moors in Spain*, s. 71.

idareci mi olacağı konusunda endişelendiğini belirtirler. Hişâm, dindar kişiliğiyle biliniyordu. İyi ve cömert olduğunu göstermişti, ancak zaman zaman sert hükümler de verebiliyordu. Fakat bir müneccimin onun kısa bir hayat süreceğini haber vermesinin ardından kendini hayır işlerine adadı ve tebaasının korkusu da yersiz kaldığını ifade ederler.<sup>77</sup>

Hişâm valilerini sürekli kontrol ettirir ve halkın memnun olmadığı idarecileri değiştirirdi. Savaş sırasında ölen askerlerin geride kalan erkek çocuklarının Dîvânü'l-Ceyş'e yazdırılması usulü de onun döneminde başlatılmıştı.<sup>78</sup>

Emir Hişâm adaletli, dürüst ve halka iyi davranan bir lider olarak tanınır. Bu yönleriyle Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz'e benzetilirdi.<sup>79</sup> Tarihçiler, Hişâm'ın Kur'an ve sünnete uygun bir yönetim benimsediğini söylerler. Zenginlerden topladığı zekatları muhtaçlara dağıtır ve halka zulmetmekten kaçınırdı.<sup>80</sup>

Hişâm'ın bazı sosyal faaliyetlerde babasını takip ettiği de görülür. Mesela cenaze törenlerine katılır, hastaları ziyaret eder, çokça sadaka verir, sık sık halkın arasına karışır ve kanunlara bağlı kalırdı.<sup>81</sup> Geceleri mahallelerde yaşayan ahaliyi gizlice ziyaret eder ve ihtiyacı olanlara yanında götürdüğü dirhemleri dağıtırdı.<sup>82</sup> Özellikle yağmurlu ve fırtınalı gecelerde dışarı çıkar ve hava şartlarına rağmen yine de camiye gelen halka yardımında bulunurdu.<sup>83</sup>

I. Hişâm adalete riayet etmek konusunda çok titizdi. Bir rivayete göre Hişâm'ın adamlarından birinin mahkemede bir davası vardı. Kadı Mus'ab b. İmrân o kişinin evini boşaltmasına hüküm verdi. Adam Hişâm'a

<sup>77</sup> Reinhart Dozy, *Spanish Islam*, tans., Francis Griffin Stokes, London: Chatto & Windus, 1913, s. 242; Lane-Poole, *The Moors in Spain*, s. 71.

<sup>78</sup> *Ahbâru Mecmû'a*, s. 109.

<sup>79</sup> *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, c. I, s. 120; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 210; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, s. 12.

<sup>80</sup> İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 65; İbnü'l-Kütîyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, s. 62; Lane-Poole, *The Moors in Spain*, s. 71.

<sup>81</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, s. 10; ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, s. 16; Merraküşî, *Târîhu'l-Endelüs*, s. 10; Merraküşî, *el-Mû'cib*, s. 16; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. XXIII, s. 210; İbnü'l-Kütîyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, s. 62.

<sup>82</sup> İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 66; Merraküşî, *Târîhu'l-Endelüs*, s. 10; Merraküşî, *el-Mû'cib*, s. 16.

<sup>83</sup> *Ahbâru Mecmû'a*, s. 110; *Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, c. I, s. 120; Merraküşî, *el-Mû'cib*, s. 16.

gelip Kadı'yı şikayet etti. Hişâm ise ona Kadı'nın kendisinden üstün olduğunu, kendi evini dahi boşaltmasını istese o an evini terk edeceğini söyledi.<sup>84</sup>

Hişâm'ın Ömer b. Abdülaziz'i örnek alarak valilerini teftiş ettirdiği de bilinmektedir. Vilayetlere bazı müfettişler gönderir ve idarecileri teftiş ettirir, eğer bir şikayet varsa valiyi görevinden alıp cezalandırırdı. Kendisi adalete riayet ettiği gibi idarecilerinden de adil olmalarını isterdi.<sup>85</sup>

Rivayete göre, idarecilerinden birinden şikayette bulunan bir adamı dinledikten sonra şöyle demişti: *"Madem ki onun sana haksızlık ettiği hususunda yemin ediyorsun, ondan hakkını almanı sağlayacağım. Sana vurduysa sen de ona vuracak, malını almış ise sen de onun malını alacaksın. Ancak dini bakımdan sen o cezayı hak etmiş isen, karışmam."*<sup>86</sup>

el-Kâdî Ebu'l-Muâviye'den alınan bir rivayete göre de insanlar Hişâm yönetiminde o kadar rahat ve huzurlu günler geçirmişlerdi ki, sonrasında hiç bir emir döneminde bunun bir benzerini daha bulamadıklarını beyan ettiler.<sup>87</sup>

## SONUÇ

Hişâm b. Abdurrahman b. Muâviye, babası Abdurrahman ed-Dâhil'den sonra Endülüs Emevî Emirliği'nin ikinci emiri olarak iktidara geldi. Onu en çok uğraştıran iç mesele, kardeşleri Süleyman ve Abdullah'ın isyanlarıydı. Hişâm bu isyanları bastırdıktan sonra kardeşlerini öldürmeyi değil, sürgüne göndermeyi tercih etti. Ülkenin iç istikrarını sağladıktan sonra da kuzeydeki Hıristiyan krallıklar üzerine seferler düzenledi ve Endülüs'teki İslam hakimiyetini Fransa'nın güneyindeki Seprimanya bölgesine kadar genişletti.

Hişâm'ın kısa süren emirliği halkın adaletle yönetildiği bir dönem oldu. Dindar, adil ve cömert bir yönetici olmasından dolayı kendisine er-Râdî lakabı verildi. Halkının iyi bir şekilde yönetilmesi için elinden geleni yaptı. Özellikle geceleri saraydan çıkıp halkın arasına karışır ve hastaları, yoksulları ziyaret eder, camiye gidenleri kontrol ederdi. Babasının inşaatını başlattığı Kurtuba Camii'ni tamamlattı, Vâdiulkebir Köprüsü ve

<sup>84</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 66.

<sup>85</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 66.

<sup>86</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 66.

<sup>87</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, c. II, s. 66.

su kanalını yaptırdı. Arapça, Endülüs'te onun zamanında zirveye çıktı. Bu arada Endülüs'ün resmî mezhebi haline gelecek olan Mâlikîlik de yine onun iktidarında ülkeye girmiş oldu. Sekiz yıllık iktidarının ardından 180/796 yılında, kırk bir yaşındayken Kurtuba'da vefat etti.

### KAYNAKÇA

- Abbâdî, Ahmed Muhtar, *fî Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Müessesetü Sekâfeti'l-Câmiyye, İskenderiye ty.
- Ahbâru Mecmû'a, (müellifi meçhul), thk., İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kahire 1989.
- Âl-i Ali, Nureddin, *Endülüs Tarihi*, trc., Hakkı Uygur, Ensar Yayınları, İstanbul 2010.
- Chejne, Anwar G., *Muslim Spain: Its History and Culture*, The University of Minnesota Press, Minnesota 1974.
- ed-Dabbî, Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed, (ö. 599/1203), *Buğyetü'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*, Matbaatü'r-Rûhus, yy., 1884.
- Dozy, Reinhart, *Spanish Islam*, tans., Francis Griffin Stokes, Chatto & Windus, London 1913.
- Fikrî, Ahmed, *Kurtuba fî'l-Asrî'l-İslâmî: Târîh ve Hadâre*, Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, İskenderiye 1983.
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev., Saliğ Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- el-Humeydî, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh b. Abdillâh (ö. 488/1095), *Cezvetü'l-Muktebis fî Zikri Vülâti'l-Endelüs*, Dârü's-Sadriyye, yy., 1966.
- İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. Abdillâh Lisânüddîn, (ö. 776/1374-75), *Târîh-u İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, thk., E. Levî-Provençal, Dârü'l-Mekşûf, Beyrut 1956.
- İbn İzârî, Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merraküşî, (ö. 732/1312), *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbârî'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk., G.S. Colin – E. Levî-Provençal, Dârü's-Sekâfiyye, Beyrut 1980.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebî Muhammed b. Abdullâh b. Ebî Bekr el-Kudâî, (ö. 658/1260), *el-Hulleti's-Siyerâ*, thk., Hüseyin Mûnis, 2. baskı, Dârü'l-Meârife, Kahire 1985.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, (ö. 630/1233), *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk., Ebi'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Kütübiyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz, (ö. 367/977), *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, thk., İbrâhim Ebyârî, Dârü'l-Kütübi'l-Mısırî, Kahire 1982.
- Kennedy, Hugh, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, Longman Press, London 1996.
- Lane-Poole, Stanley *The Moors in Spain*, 8. Edition, T. Fisher Unwin, London 1888.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed, (ö. 1041/1632), *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsü'r-Ratîb*, Dârü Sâdir, Beyrut 1928.
- Merraküşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid, (ö. 647/1250), *Târîhu'l-Endelüs*, Matbaatü'l-Cemâliyye, Kahire 1914.
- , *el-Mû'cib fî Tellîsi Ahbârî'l-Mağrib*, Brill, Leiden 1881.
- Nüveyrî, Şihâbeddîn Ebu'l-Abbâs, (ö. 732/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk., Abdülmecid Türhaynî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Joseph O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Cornell University Press, Ithaca 1983.

- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013.
- , "Hişâm I", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, 145-146.
- Scott, S. P., *History of the Moorish Empire in Europe*, vol. I, J. B. Lippincott Company, Philadelphia 1904.
- Syed Azizur Rahman, *The Story of Islamic Spain*, New Delhi 2003.
- Watt, W. Montgomery – Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, trc., Cumhur Ersin Adıgüzel – Qiyas Şükürov, Küre Yayınları, İstanbul 2012.
- Yonge, Charlotte M., *Christians and Moors of Spain*, Macmillan and Co. London 1878.
- Zikr'u Bilâdi'l-Endelüs*, (müellifi meçhul), thk. ve trc., Luis Molina, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Miguel Asin, Madrid 1983.
- Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, sadeleştiren: Yasemin Çiçek, Timaş Yayınları, İstanbul 2012.



**CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ YÖNERGESİ**  
(Cumhuriyet Üniversitesi Senatosunun 21/01/2015 tarihli ve 7  
No.'lu kararı ile kabul edilmiştir)

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**Amaç, Kapsam, Dayanak, İçerik ve Tanımlar**

**Amaç ve kapsam**

**Madde 1-**

- a) Bu yönergenin amacı, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin (CÜİFD) yönetimi, işleyişi ve yayımlanmasına ilişkin esasları düzenlemektir.
- b) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İlahiyat Fakültesi bünyesinde yayımlanır. Hazırlanacak çalışmalarda bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkeleri ön planda tutulur. Bilimsel üretimin ve katılımın akademik birimlere yayılması, bilim dallarının yayın özelliklerinin objektif olarak yansıtılmasını sağlamak amaçlanır.
- c) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında hazırlanmış nitelikli araştırma ve incelemeleri yayımlayarak, ilahiyat alanından bilimsel bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlayan süreli bir yayındır.
- d) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki defa (Haziran-Aralık) yayımlanan ulusal ve uluslararası nitelik taşıyan hakemli bir dergidir.
- e) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin dili Türkçe'dir. Bununla birlikte dergide Arapça ve İngilizce dilinde metinler de yayımlanabilir. Yayımlanan makaleler, İngilizce veya Arapça özet ve anahtar kelimeler içerir.

**Dayanak**

**Madde 2- Bu Yönerge,**

- a) 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun 14. ve 48. maddeleri,

- b) 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun ilgili hükümleri uyarınca hazırlanan *Üniversiteler Yayın Yönetmeliği*,
- c) 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun ilgili hükümleri uyarınca hazırlanan, *Üniversitelerde Ders Aracı Olarak Kullanılan Kitaplar, Teksirler ve Yardımcı Kitaplar Dışındaki Yayınlarla İlgili Yönetmelik*,
- d) *Cumhuriyet Üniversitesi Yayın Yönergesi*,
- e) *Cumhuriyet Üniversitesi Süreli Yayınlar Yönergesi* gereğince hazırlanmıştır.

### İçerik

#### Madde 3-

- a) Dergiye gönderilen yazılar, kendi alanında uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış, alanında bir boşluğu dolduracak araştırmaya dayalı özgün çalışma koşullarını taşımalı, daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamış olmalıdır.
- b) Yayınlanmış bir yazıyı değerlendiren, eleştiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşleri ortaya koyan araştırma veya incelemeler de yayınlanabilir.
- c) Dergide bir kavramın ya da teorisinin tartışıldığı, eleştirildiği ya da açıklandığı türden araştırma, yayınlanmamış bildiri, olgu ve derleme makalelerine, bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler ve kitap tanıtımlarına da yer verilebilir.

### Tanımlar

#### Madde 4- Bu yönergede geçen;

- a) **Fakülte:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni,
- b) **Fakülte Yönetim Kurulu:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yönetim Kurulu'nu,
- c) **Dergi:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni (CÜİFD),
- d) **Derginin İmtiyaz Sahibi:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Dergisi sahibi olarak İlahiyat Fakültesi Dekanı'nı,
- e) **Yayın Kurulu:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sorumlu Yazı İşleri Müdürü, Editör, Editör Yardımcıları ile Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi

- ve Sanatları bölümlerinden Yönetim Kurulunca 4 yıllığına seçilen birer öğretim üyesini,
- f) **Yazı İşleri Müdürü:** Yazı işlerini yürütmek üzere İlahiyat Fakültesi dekanı tarafından görevlendirilen dekan yardımcısını,
- g) **Editör:** Bu görev için 4 yıllığına Dergi İmtiyaz Sahibinin önerisi ile Fakülte Yönetim Kurulu tarafından atanan öğretim üyesini,
- h) **Editör Yardımcıları:** İlahiyat Fakültesi dekanı tarafından görevlendirilen 4 yıllığına bu görev için seçilen Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerinden birer öğretim üyesini,
- i) **Danışma Kurulu:** Yayın kurulu tarafından, en az beş farklı üniversiteden, alanında öne çıkmış öğretim üyeleri arasından belirlenmiş ulusal ve/veya uluslararası danışmanları,
- j) **Hakem Kurulu:** Alanında öne çıkmış, yayın kurulu tarafından yazıların yayın süreci içinde ulusal ve/veya uluslararası en az beş farklı üniversiteden belirlenen öğretim üyelerini tanımlamaktadır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### Görev, Yetki ve Sorumluluklar

#### Dergi Yönetiminin Oluşturulması

##### Madde 5-

- a) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi için İmtiyaz Sahibi İlahiyat Fakültesi Dekanıdır.
- b) İmtiyaz Sahibi'nin önerisi ve Fakülte Yönetim Kurulu'nun onayı ile dekan yardımcılarında biri "Sorumlu Yazı İşleri Müdürü" olarak dört yıl süre için atanır.
- c) Editör, Dergi İmtiyaz Sahibinin önerisi ile dört yıllığına Fakülte Yönetim Kurulu tarafından atanır.
- d) Editör yardımcıları, Editörün önerisi üzerine Dekan tarafından dört yıllığına atanır.
- e) Editör görev süresinin tamamlandığı durumda dergi imtiyaz sahibinin önerisiyle ve fakülte yönetim kurulu tarafından bir kez daha editör olarak atanabilir.

### **Derginin İşleyişini Sağlayan Yayın, Danışma Kurulları ve Görevleri ile Sekretarya Hizmetleri**

#### **Madde 6-**

**A) Yayın Kurulu:** Kurul, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sorumlu Yazı İşleri Müdürü, Editör, Editör Yardımcıları ile Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerinden Yönetim Kurulunca 4 yıllığına seçilen birer öğretim üyesinden oluşmaktadır. Yayın kurulu dergi yazım kurallarını hazırlamak, gerektiğinde yazım kurallarını yenilemek, makalelerin dergi yazım kurallarına uygun olup olmadığını kontrol etmek, hakemlere göndermek, hakem görüşlerini değerlendirmek ve bir makalenin yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son kararı verecek olan kuruldur. Kurulun başkanlığını Yazı İşleri Müdürü, onun bulunmadığı durumlarda Editör yürütür.

**a) Seçimi:** Madde 6/A'da tanımlanmıştır.

#### **b) Yayın Kurulunun Görevleri:**

**b1)** Kurul, yılda iki kez (Haziran-Aralık) çıkarılacak olan derginin işleyişinin sağlanması için her ay, en az bir kez olmak üzere Yazı İşleri Müdürü'nün veya Dergi Editörünün başkanlığında, yayın kurulunun en az yarısının katılımı ile toplanır. Kurulda kararlar salt çoğunlukla alınır. Eşitlik durumunda oturum başkanının oyu yönünde karar alınır.

**b2)** Yayın Kurulu, derginin en üstün bilimsel niteliklerde ve zamanında yayımlanmasını sağlamak ve halen yürütülen çalışmalarda devamlılığı ve uluslararası standartlara uygunluğu sağlamaktan ve ulusal ve uluslararası makale dizinlerine kabul edilmesi için çalışmalar yürütmekten sorumludur.

**b3)** Dergi danışma kurulunda görev alacak olan ulusal ve uluslararası hakemleri belirler ve Danışma Kurulu'nu ilan eder.

**b4)** Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları biçim ve alan uygunluğu açısından inceleyerek, hakem değerlendirmesine sunulmasını sağlar. Hakem değerlendirmelerine göre, makalenin yayımlanıp yayımlanmayacağını tespit ederek, hakemden kabul alan makalelerin yayın sıralamasını yapar.

**b5)** Derginin basıma hazırlanması ve yapısında yapılacak değişiklikler de bu kurulun görevlerindedir. Yayın kurulu dergi ve diğer

yayınlarla ilgili içerik hazırlama ve uygulama süreçlerini yönetmekle görevli ve çıkarılan yayınların içerik ve biçiminden, yayınların belirlenen yayın politikalarına ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanması ve düzenli olarak çıkartılmasından İmtiyaz sahibine karşı sorumludur.

**b6)** Yayın Kurulu, derginin basımı ve elektronik ortamda yayımından önce onay verir.

**B) Yazı İşleri Müdürü:**

**a) Seçimi:** Madde 5/b'de tanımlanmıştır. Yazı işleri müdürü sürelerinin bitimine kadar görevlerine devam eder. İlahiyat Fakültesi Dekanı, görev süresi dolan yazı işleri müdürünün yeniden ataması veya yerine yeni müdürün seçilmesi için yönetim kuruluna öneride bulunabilir.

**b) Yazı İşleri Müdürünün Görevleri**

**b1)** Yayın kuruluna başkanlık etmek,

**b2)** Basın Kanunu ve diğer yasal düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirmek,

**b3)** Yayın Kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olmak,

**b4)** Derginin iktisadi konularının çözümlenmesi ve ilgili işlemlerin yürütülmesinden sorumludur.

**b5)** Kurullarda yer alacak kişilerin görevlendirildiklerine ve görevi kabul ettiklerine dair resmi belge düzenlenmesi ve bu belgelerin arşivlenmesi sağlamakla yükümlüdür.

**b6)** Makalelerin hakem sürecindeki kargo/posta yazışmalarının gerçekleştirilmesini takip etmek de görevidir.

**C) Editör:**

**a) Seçimi:** Madde 5/c'de tanımlanmıştır.

**b) Editörün Görevleri:**

**b1)** Dergiye gelen yazıların akademik dil, dilbilgisi, ifade ve konu bakımından ön incelemesini yaparak "Makale Ön İnceleme ve Takip Formuna" işlemek ve Yayın Kurulu'nun değerlendirmesine sunmak,

**b2)** Dergiyle ilgili karar süreçlerini yürütmek,

**b3)** Yayın Kurulunu toplantıya çağırarak ve Yazı İşleri Müdürü hazır bulunmadığı takdirde Kurula başkanlık yapmak,

- b4)** Dergiye gönderilen yazıların ön değerlendirmesini sonrasında yazı için editör yardımcısı ataması yaparak yazının takip sürecini başlatmak,
- b5)** Yazıların takip sürecine katılarak hakem raporlarının zamanında gelmesini sağlamak,
- b6)** Hakem Değerlendirme Formlarının isim bölümlerinin kapatılarak yazarlara ulaştırılmasını sağlamak,
- b7)** Olumlu ve olumsuz hakem görüşleri eşit sayıda olduğu durumlarda, ilgili çalışmayı alanında uzman üçüncü hakeme göndermek,
- b8)** Hakemin yaptığı eleştiri ya da düzeltme taleplerinin yazar tarafından yerine getirilip getirilmediği konusunda yazar ile hakemler arasında koordinasyonu sağlamak,
- b9)** Hakemlik görevini tamamlayan uzmanlara resmi teşekkür yazısı yazılmasını sağlamak,
- b10)** Hakem ve yayın süreci tamamlanan makaleleri teslim alarak arşivlenmesini sağlamak,
- b11)** Yazıların derginin formatına ve yazım kurallarına uygun olmasını kontrol etmek,
- b12)** Yayına hazır olan makalelerin dizgi işleminin yapılmasını ve yayına hazır olmasını sağlamak,
- b13)** Derginin baskıya girme aşamasından önce son kontrolünü yapmak,
- b14)** Baskıya hazır olan dergiyi, Yayın Kurulu'nun onayına sunmak,
- b15)** "Makale Değerlendirme Formları" oluşturmak,
- b16)** Derginin ulusal ve uluslararası süreli yayın veri tabanlarınca taranmasını sağlamak amacıyla gerekli işlemleri yürütmek,
- b17)** Derginin tanınırlığını artırmak amacıyla gerekli çalışmaları ve yazışmaları yapmak,
- b18)** Süreli akademik yayıncılık alanındaki gelişmeleri izleyerek gerekli değişiklik önerilerini Yayın Kurulu'na sunmak.

#### **D) Editör Yardımcıları:**

**a) Seçimi:** Madde 5/d' de tanımlanmıştır.

#### **b) Editör Yardımcılarının Görevleri:**

**b1)** Yayın Kurulu üyesi olarak çalışırlar. Teknik konularda ve yazıların takibinde editöre yardımcı olurlar.

- b2)** Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerinden görevlendirilen birer editör yardımcısı, alanlarıyla ilgili gelen makalelerin hakem süreçlerini takip ederler ve sonuçlandırdıkları makaleleri editöre teslim ederler.
- b3)** Hakem Değerlendirme Formlarının isim bölümlerinin kapatılarak yazarlara ulaştırılmasını sağlarlar.
- b4)** Belli aralıklarla makale yazarlarına, yazısının Hakem değerlendirme süreci hakkında bilgi verirler.
- b5)** Ulusal Veri Tabanları Ofisi ile yapılan yazışma ve raporlama işlemlerinde editöre yardımcı olurlar.
- b6)** Danışma işlemi için hakem önerirler,
- b7)** Eleştiri ve düzeltme aşamalarının tamamlanması ve yayının basım aşaması için hazır hale getirilmesini sağlarlar,
- b8)** Görev alanıyla ilgili yayın hazır olan makalelerin, ön dizgi işlemini yerine getirirler.

#### **E) Danışma Kurulu**

- a)** Kurul üyelerinin en az beş farklı üniversiteden seçilmesi ve farklı bilim dallarından olmaları esastır. Bu hakemlerin belirlenmesinde yayın kurulu yetkilidir.
- b)** Kurul, derginin ulusal ve uluslararası niteliklerinin gelişmesini sağlamak ve derginin güvenilirliğini arttırmak üzere Yayın kuruluna tavsiyede bulunur.
- c)** Yayınlanacak makaleleri değerlendirecek hakemler ve hakem listeleri anabilim dallarının ve editörün önerileri doğrultusunda yayın kurulu tarafından oluşturulur. Kurul, Hakem listelerini inceler ve önerilerde bulunur.

#### **F) Hakem Kurulu:**

- a)** Kurul, alanında öne çıkmış, Yayın Kurulu tarafından yazıların yayın süreci içinde ulusal ve/veya uluslararası en az beş farklı üniversiteden belirlenen öğretim üyelerinden oluşur.
- b)** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri, Hakem Kurulu'nun tabii üyesidirler.
- c)** Her makale için en az iki hakem atanır. Danışman olarak atanan hakemlerden ikisi de yazı için "Yayımlanabilir" görüşünde ise, makale çıkarılacak sayılarda yayımlanmak amacı ile sıraya konulur. Her

iki hakem “Yayımlanamaz” görüşünde ise, editör Dergi Yayın Kurulu'nu bilgilendirerek makalenin reddine karar verir. İki hakemden birisi kabul diğeri reddetmişse üçüncü bir hakem değerlendirmesi istenir. İkisi olumsuz görüş alan makaleler, dergide yayımlanmaz.

**d)** Düzeltilmiş metin, gerekli görüldüğü durumlarda, değişiklikleri isteyen hakemlerce tekrar incelenebilir. Yazarlar hakem ve Yayın Kurulu'nun eleştirisi, değerlendirme ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadığı hususlar olması durumunda, yazar bunları gerekçeleri ile ayrı bir sayfada bildirme hakkına sahiptir.

**e)** Hakemlikte, çift taraflı körleme sistemi (Double Blind) kullanılır. Hakemler makale yazarını; yazarlar da hakemleri öğrenemez. Çift taraflı körleme ilkesini bozmamak amacıyla hakem listesi yılın son sayısında dergi sayı ayırımı yapılmadan toplu olarak yayımlanır. İlk sayıda bu durum, belirtilir.

**f)** Hakem, akademik ilkeler doğrultusunda değerlendirme yapmalı; yazar, yazının konusu, editör veya başka bir faktörün olumlu veya olumsuz etkisi altında kalmamalıdır.

**g)** Hakemin temel görevi, uzmanı olduğu alanda yazılmış bir yazının yayımlanabilir nitelikte olup olmadığına karar vermektir.

**h)** Hakem, yazının dili, dilbilgisi ve ifadesi konusunda önerilerde bulunabilir.

**i)** Hakem, yazının değerlendirmesini mümkün olan en kısa sürede tamamlamalıdır. Bu süre azami yirmi gündür. Bu süreyi geçen durumlarda, yazı Editör tarafından yeni bir hakeme gönderilir.

### **G) Dergi Sekretaryası**

Dergi sekreteri, dergiyi yayına hazırlayabilecek seviyede dizgi ve redaksiyon kabiliyeti olan akademik veya idari personel arasından İlahiyat Fakültesi Dekanı tarafından 4 yıllığına görevlendirilir. Dergi sekreteri olarak en fazla dört kişi görevlendirilebilir. Makalelerin dizgilerinin oluşturulması, yayın kurulu toplantılarının tutanaklarının hazırlanması, dergi raporlarının oluşturulması, TÜBİTAK-ULAK-BİM'e ve benzeri kurumlara raporların ve basım bilgilerinin ulaştırılması, dergi resmi yazışmalarının yapılması, dergi web sayfasının güncel tutulması ve dergi e-posta adresinin düzenli olarak takip edilmesi dergi sekreterinin/sekreterlerinin görevleri içinde yer alır.



**Dergiye Yazı Kabulü ve Yazıların Takip İşlemleri****Madde 7-**

- a) Dergi hakemlik sistemi klasik usulde veya elektronik ortamda yürütülebilir.
- b) Makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır ve [ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr) e-posta adresine de gönderilir.
- c) Çalışma sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ulaşılacak her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, cep telefonu) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak editöre ulaştırılmalıdır.
- d) Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasın- iade edilmez.
- e) Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile makalelerin "pdf nüshası" gönderilir.
- f) Dergi Editörü, yeni gelen makalenin "Makale Takip Formuna/Sistemi"ne kayıt işlemini yürütür ve çalışmayı Yayın Kuruluna sunar.
- g) Dergi Yayın Kurulu tarafından biçim ve alanlar açısından uygun bulunan makale, bilimsel uygunluğu değerlendirilmek üzere konunun uzmanı bir Kurum içi, bir Kurum dışı iki hakeme gönderilmek üzere sorumlu editör yardımcısına teslim edilir.
- h) Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerinden görevlendirilen editör yardımcıları, kendi alanlarıyla ilgili gelen makaleleri yazar isimlerini silerek ve eser kayıt numarasını belirterek hakem formları ile birlikte hakemlere dağıtım yaparlar ve hakem süreçlerini takip ederler.
- i) Makaleler ve "Hakem Değerlendirme Formu", basılı veya elektronik ortamda hakemlere ulaştırılabilir.
- j) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik, özgünlük ve yayın etiği açısından inceleyerek, yayına uygun olup olmadığına karar verir.
- k) Editör ve editör yardımcıları kendi isimleri olan makalelerin değerlendirilmesinde görev alamazlar.

- l) Hakem değerlendirme raporları, Ulusal ve Uluslararası Kurumların incelemesine olanak verebilecek şekilde yayın tarihinden sonra en az beş yıl süreyle saklanır.
- m) Editör, derginin çıkarılacak sayısındaki makaleleri Dergi Yayın Kurulu'na sunar. Dergi Yayın Kurulu tarafından onaylanan makaleler derginin çıkarılacak ilk sayısında yayımlanır.

### Dergide Biçim Bakımından Aranılan Nitelikler

#### Madde 8-

- a) **Kapak:** Derginin ön kapağının üst ortasında Cumhuriyet Üniversitesi amblemi ve "CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ" ismi, sağ üst köşede ISSN (Uluslararası standart Süreli Yayın) numarası ile yayın yılı ve sayısı, sayfanın ortasında "İlahiyat Fakültesi Dergisi" adı ile kapağın alt ortasında ISSN barkodu bulunur.
- b) **Arka Kapak:** Yayının arka kapağının ortasında Cumhuriyet Üniversitesi amblemi, sayfa altında ise "İlahiyat Fakültesi Dergisi" adı, alt satırda ise cilt ve sayı numarası ile baskı yılı yer alır.
- c) **Sırt:** Yayının sırtında, en yukarıda Cumhuriyet Üniversitesi amblemi, yukarıdan aşağı okunacak şekilde "Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" ismi, en altta ise yıl ve sayı bilgisi yer alır.
- d) **Yazım İlke ve Kuralları:** Dergide yer alacak makalelerin yazım kuralları, ilgili bilim dalının ulusal/ uluslararası geleneklerine göre Yayın Kurulu tarafından belirlenir ve yayımlanan her sayının sonunda yer alır.
- e) Derginin her sayısına Kültür Bakanlığı'ndan alınan ve dergi için sürekliliği belgeleyen ISSN numarası verilir.
- f) Mümkün olması halinde her makale için DOI (Dijital Nesne Tanımlayıcı) numarası atanır.
- g) Derginin sahibi, editörü, editör yardımcıları, yayın ve danışma ve hakem kurulları ile yazışma adresi iç kapakta belirtilir.
- h) İçindekiler, Türkçe ve İngilizce olarak hazırlanır.
- i) Dergi Yönergesi ile Yazım İlkeleri, derginin sonunda yer alır.
- j) Dergi basılıp ciltlendikten sonra 20x28 cm veya 16x24 cm boyutuna getirilir.

- k) Dergi, elektronik olarak Fakülte web adresinden ulaşılabilecek şekilde ve TÜBİTAK ULAKBİM “DergiPark” portalında yayımlanır (<http://dergi.cumhuriyet.edu.tr/cumuilah/index>).

### Yazıların Yayın Hakkı ve Hukuki Sorumluluğu

#### Madde 9-

- a) Dergiye gönderilen tüm yazıların yayınlanma hakkı Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
- b) Dergide yayımlanan tüm eserlerin yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
- c) Dergide yayımlanan makalelerdeki görüşler, yazarlarının şahsi görüşleridir. İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'nın resmi görüşü niteliğini taşımaz.

### Denetim

#### Madde 10-

**Dergi, Cumhuriyet Üniversitesi Süreli Yayınlar Yönergesi'nin 2. maddesi gereğince Üniversite Yayın Komisyonu tarafından denetlenir.**

#### Yürürlük

#### Madde 11- Bu Yönerge,

- a) Cumhuriyet Üniversitesi Senatosu'nun onayı ile aynı tarihte (21/01/2015) yürürlüğe girer.
- b) İlahiyat Fakültesi Yönetim Kurulu tarafından uygulanır.
- c) İlahiyat Fakültesi Dekanı tarafından yürütülür.
- d) Bu yönergenin yürürlüğü girmesi ile *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Yönergesi'nin*, Fakülte dergisinin yürütme ve yayını hakkındaki 4, 7 ve 9. maddeleri yürürlükten kaldırılmıştır.

#### Geçerlilik

**Madde 12-** Bu yönergede yer almayan konular için, ilgili yasa ve yönetmeliklerdeki hükümler geçerlidir.



**DERGİ YAYIN İLKELERİ / EDITORIAL PRINCIPLES**

1. **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı (15 Haziran – 15 Aralık) yayımlanan hakemli bir dergidir.**

*CUJFT, is a peer-reviewed academic journal published twice (June 15 and December 15) a year by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey.*

2. **Dergi, aşağıdaki alanlarda üretilen akademik makaleler yayınlanır: Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı; Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık; İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki; Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.**

*In this journal publishes academic essays that produced in the fields below: Basic Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature. Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam , Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic. Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.*

3. **CÜİFD'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.**

*Submissions to CUJFT should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.*

4. Makalelerin CÜİFD'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

*An article to be published in CUJFT should not have been previously published or accepted for publication elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.*

5. CÜİFD'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir.

*The language of CUJFT is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.*

6. CÜİFD'ne gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulunca dergi ilkelelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

*Articles submitted to CUJFT are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles. Those found unsuitable are returned to their authors for revision. Academic objectivity and scientific quality are considered of paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other*

*negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.*

7. **Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.**

*This journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.*

8. **Yayımlanan makaleler için DOI numarası atanır.**

*The DOI number is assigned to all the articles published in the journal.*

9. **Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.**

*This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.*

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/cumuilah/>

10. **Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.**

*Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.*

11. **CÜİFD'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.**

*The royalty rights of the articles accepted for publication are considered transferred to Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology Editorial Office.*

**12. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu ve yazım tercihleri, yazarlarına aittir.**

*Authors have full responsibility for the views expressed in their articles and for their stylistic preferences.*

**13. Yazılardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.**

*Quotations from other articles are permitted as long as they are fully referenced and cited.*

**14. Başlık, içerikle uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.**

*Title of the article: The title should suit the content and express it in the best way, and should be written in bold letters. The title should not consist of more than 10-12 words.*

**15. Öz, makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe özet bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Makalenin başında; yazı başlığı, öz ve anahtar kelimelerin Türkçe ve İngilizceleri bulunmalıdır.**

*Abstract: The article should include an abstract in Turkish at the beginning. The abstract should explain the topic clearly and concisely in a minimum of 75 and a maximum of 150 words. The abstract should not include references to sources, figures and charts. Keywords of 5 to 8 words should be placed at the end of the abstract. There should be a single space between the body of the abstract and the keywords. The keywords should be comprehensive and suitable to the content of the article. The English and Russian versions of the title, abstract and keywords should be placed at the end of the article. In case the Russian abstract is not submitted, it will be added later by the journal.*

**16. Ana metin, A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Platino Linotype karakteri ile 10 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar öz ve kaynakça dahil 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.**

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)*

*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)*



**Metinde tırnak işareti eğik harfler gibi çifte vurgulamalara yer verilmemelidir.**

*Body Text: The body of the article should be typed on A4 (29/7x21cm) paper on MS Word in Size 10 Platino Linotype font using 1,5 line spacing. Margins of 2,5 cm should be left on all sides and the pages should be numbered. Articles should not exceed 7.000 words including the abstract and bibliography. Passages that need to be emphasized in the text should not be bold but italicized. Double emphases like using both italics and quotation marks should be avoided.*

- 17. Bölüm Başlıkları, makalede düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynakça ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.**

*Section Titles: The article may contain main and sub-titles to enable a smoother flow of information. The main titles should be fully capitalized while the sub-titles should have only their first letters capitalized and should be written in bold characters. The sub-titles should be followed by a colon and the text should continue in the same line following the colon.*



## YAZIM KURALLARI / MANUSCRIPT STYLE

## KİTAP / BOOK

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, *eserin tam ismi*, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, basım yeri, yayınevi, basım yılı, sayfa numarası.

*First citation: author(s) first name and last name, title, (if applicable) first and last name of translator or editor, place of publication, publisher, date of publication, page number.*

İkinci geçtiği yerde: aynı yazarın birden fazla eseri kullanılmıyorsa yazarın soyadı ve sayfa numarası; bir yazarın müteaddit çalışmalarına atıfta bulunuluyorsa yazarın soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası; aynı soyadlı birden fazla yazarın eseri kullanılıyorsa her biri için ön ismin kısaltmaları ve soyadı, sayfa numarası.

*Subsequent citations: author's last name and the page number are sufficient; if the work cited is the only work from the author. If the article cites multiple works written or edited by the author, the last name, the short title, and the page number should be indicated in all subsequent citations. Footnote citations should conform to the following examples.*

**Tek Yazarlı / Single Author:**

1. Halil İbrahim Bulut,, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005, s. /p. 15.
2. Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma*, s. /p. 15.

**İki Yazarlı / Two Authors**

1. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973, s./ pp. 520-26.
2. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, s./ p. 159.

**Üç ve Daha Çok Yazarlı / Three or More Authors**

1. Bekir Topaloğlu v.dğr./and others, *İslam'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), s./ p. 25.
2. Topaloğlu v.dğr./and others, *İslam'da İnanç Esasları*, s./ p. 36.

**Osmanlıca / Ottoman Turkish**

1. Nev'îzâde Atâî, *Hadâîku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s./ pp. 600-1.
2. Nev'îzâde, *Hadâîku'l-hakâik*, s./ pp. 607-8.

**Batı Dilleri / Western Languages**

1. Daniel Jeremy Silver and Bernard Martin, *A History of Judaism*, New York: Basic Books, 1974, I, 39.
2. Jeremy and Martin, *A History of Judaism*, I, 39. 4. Spinoza, *Ethic*, s./ pp. 25-31.

**Arapça Eserler / Arabic Works**

1. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950, s./ pp. 181-83.
2. Cüveynî, *el-İrşâd*, s./ pp. 112-36.

**Yazma Eser / Manuscript**

Yazmalar, Yazar. Eser Adı. Kütüphane. Koleksiyon. Katalog numarası. yaprağı. şeklinde kaynak gösterilmelidir:

*Handwritten manuscripts should be cited in the following way: Author. Title of Work. Library. Collection. Catalogue number. Sheet number:*

1. Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî,, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 1<sup>a</sup>-32<sup>b</sup> / /fols. 1-32.
2. Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât*, vr. 1<sup>a</sup>-32<sup>b</sup> /fols. 1-32.

**MAKALE / ARTICLE**

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, makalenin tam adı, *derginin adı*, (varsa) cilt numarası romen rakamıyla, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası. İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

*First Citation: author(s) first name and last name, title, journal title, (if applicable) volume number (in Roman numerals), (if applicable) issue number, date of publication, page number. Subsequent citations: author(s) last name, short title, page number.*

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 2 (15 Aralık 2015)*  
*Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology, Volume: XIX, Issue: 2 (December 15, 2015)*

1. Adem Çiftci, "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX, 1 (2015), s. / p. 23.
2. Çiftci, "Suça Teşebbüsten Vazgeçme", s. / p. 23.

### ANSİKLOPEDI MADDESİ / ENCYCLOPEDIA ENTRIES

Ansiklopedi maddelerinde madde yazarının adı ve soyadı sonra sırasıyla maddenin yazılış tarihi, tırnak içinde maddenin başlığı, ansiklopedinin tam adı, cilt nosu, yayın yeri, yayınevi ve sayfa aralığı belirtilmelidir:

*For encyclopedia entries, the author's name and surname are written first. These are followed by the title of the entry in quotation marks, the full name of the encyclopedia, , the place and date of publication, its volume number and page numbers:*

1. Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1989, II, 416.
2. Akün, "Âlî Mustafa Efendi," s./ p. 417.

### ARŞİV BELGESİ / ARCHIVAL DOCUMENTS

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (I. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, I. Mes. Müh., 2079.

### TEZ / DISSERTATION

Tezler, kaynak gösterilirken sırasıyla tez yazarının adı ve soyadından sonra, eğik karakterle tezin tam başlığı, tez tipi, tezin hazırlandığı üniversitenin ve tezin yazıldığı tarih yer almalıdır:

*For theses and dissertations, the following order should be followed: name of the author and surname, full title of thesis in italics, thesis type, the name of the university and date.*

1. Abdullah Demir, *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (doktora tezi/doctoral dissertation), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s./ p. 122.
2. Demir, *Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. / p. 22.

**ONLİNE KAYNAK / ONLINE RESOURCES**

Alane D. Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise" no. 192, Vital Articles on Science/Creation; www.xxxxx.edu.tr (Erişim 27 Mart 2003/ Accessed in March 27, 2003).

\***Âyet:** Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

\*\***Hadis:** Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.

**KAYNAKÇA / REFERENCES**

Kaynaklar, metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. Kaynağın üçten fazla yazarı varsa, ilkinin soyadı ve adı yazılmalı, sonra vd. (ve diğerleri) kısaltması kullanılmalıdır. Kitap ve dergi adları eğik yazılmalı; makale, kitap bölümü gibi kaynaklar tırnak içinde gösterilmelidir. Varsa çeviren, derleyen, yayıma hazırlayan ya da editör adı, eser adından sonra yer almalıdır:

References: References should be placed at the end of the text in alphabetical order. If a source has more than one author, the surname and name of the first author should be written, and the other authors should be indicated by et.al. The titles of books and journals should be italicized; article titles and book chapters should be placed in quotation marks. Translator's and editor's names (if there are any) should follow the title of the work:

Akün, Ömer Faruk, "Âli Mustafa Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1989, II, 416- 419.

Akyüz, İsmail, *Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları*, (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Bulut, Halil İbrahim, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.

Çiftci, Adem, "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX, 1 (15 Haziran 2015), ss. 23-46.

Dvornik, Francis, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Erunsal, İsmail E. - v.dğr., *İlahiyat Fakültesi Tezler Kataloğu - 1*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Nakşbendî Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp./Lib., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 1<sup>a</sup>-32<sup>b</sup> / /fols. 1-32.

#### Kısaltmalar Tablosu

bk.	Bakınız
Krş.	Karşılaştırınız
md.	Madde
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Vefat Tarihi
s.	Sayfa
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme, tercüme eden
ts.	Tarihsiz
vr.	Varak

### Arabic Transliteration

There are several systems for transliterating Arabic into Latin script. Most common in the Anglophone world of Islamic Studies is that used by the *Encyclopedia of Islam*, Third Edition (2007-). Included are the Unicode four-digit character codes for special characters.

#### Consonants:

ء - ' 02BE	ز - z/Z	ق - q/Q
ب - b/B	س - s/S	ك - k/K
ت - t/T	ش - sh/Sh	ل - l/L
ث - th/Th	ص - ṣ/Ṣ 1E63/1E62	م - m/M
ج - j/J	ض - ḍ/Ḍ 1E0D/1E0C	ن - n/N
ح - ḥ/H 1E25/1E24	ط - ṭ/Ṭ 1E6D/1E6C	ه - h/H
خ - kh/Kh	ظ - ḏ/Ḑ 1E93/1E92	و - w/W
د - d/D	ع - ' 02BF	ي - y/Y
ذ - dh/Dh	غ - gh/Gh	
ر - r/R	ف - f/F	