

E-ISSN: 2687-2692



Kilitbahir

THE JOURNAL OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY DIVINITY FACULTY
مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KİLİTBAHİR

THE JOURNAL OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس
E-E-ISSN: 2687-2 | EYLÜL 2019, SAYI 15 | SEPTEMBER 2019, ISSUE 15

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Şevket YAVUZ

Dekan / Dean

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Dr. Öğretim Üyesi Mustafa BORAN

Editörler / Editors

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ • Dr. Öğretim Üyesi Hülya ÇETİN

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Rananur FIRAT

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Serap USLU • Arş. Gör. Feyza ÖZCAN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şevket YAVUZ • Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Doç. Dr. Nimetullah AKIN

• Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ • Dr. Öğr. Üyesi Ahmed AL-ADAWY

Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN • Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ • Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR • Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AKTI

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜNER, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Haniifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

İletişim / Corresponding Adress

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel : 0286-2180018 (çhat: 6189) Faks : 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet : <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

15. Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Selahattin AKTI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Ahmet AYDIN, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Zeynep SAGIR, Fırat Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Mansur KOÇINKAÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Asım Cüneyd KÖKSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Murat BEYZAŞ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN, Balıkesir Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Şükrü ŞİRİN, Sakarya Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Görevlisi Ahmed İsmail Hassan ALY, Ankara Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Abdullah ÖZKAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Ahmet TEMEL, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Nur Ahmet KURBAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Afyon Kocatepe Üniversitesi • Doç. Dr. Oğuzhan TAN, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. M. Mesut Ergin, Dicle Üniversitesi • Doç. Dr. M. Vehbi Dereli, Necmettin Erbakan Üniversitesi • Doç. Dr. Hacer TOKYÜREK, Erciyes Üniversitesi • Doç. Dr. Hakan ÖZDEMİR, Giresun Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Neşe HARBALIOĞLU, Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Merve ALINTILI MACIC, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi • Dr. Öğr. Görevlisi Banu ELMATAŞ DİKEÇ, Bursa Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet ATALAY, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet KALAYCI, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Osman DEMİR, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER, Akdeniz Üniversitesi • Doç. Dr. Muzaffer TAN, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Adnan ARSLAN, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Muhammed ÇETKİN, Bingöl Üniversitesi • Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Kemziye EGE, Ankara Üniversitesi

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur. Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 391. Sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden Takdim	3
MAKALELER	
Muhammed Fatih KESLER "Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Verilen Hikmet ve Öğretilen Sünnet"	7
Ümit EKER "Çağatay Türkçesi Metinlerinde "-DI + şahıs eki + érse" Yapısı ve İşlevleri"	37
Ramazan GÜREL "2010 Yılı ve Sonrası DKAB Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Saygı ve Hoşgörü Değerleri Bağlamında Diğer Dinlerin Öğretimi"	81
Kenan SEVİNÇ "Freudyen Psikolojide Bilinçaltı ve Bilinçdışı Kavramları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar"	125
İsmail EKİNCİ "en-Nabluş'ın Divânında Muhteva "	159
Ramazan BEZCİ "İbn Mâlik'in Hayatı, Nahiv Metodu ve Hadisle İştihâdî"	190
Mehmet Ali YARGI "Suudi Arabistan'daki Mehîr Uygulamalarına Dair Bir İnceleme"	229
Mansur KOÇINKAĞ "Şemseddîn el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İletim Red Yolları"	296
Cumali KÖSEN ve Mansur KOÇINKAĞ "Abdullah Bosnevî'nin Sırrü'l-hakâiki'l-ilmîyye fî Beyâni'l-A'yâni's-sâbite Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkîk"	319
Omar Adeeb Shaker JNAIDI رواية الأزهرى عن اللغويين في تهذيب اللغة	340
Ahmet TEMEL Çeviri: Sacide ATAŞ "Zeydî Usul-i Fıkhı Diye Bir Şey Var mı? Ekolün Tamamlanmış İlk Usul Kitabı Olan Nâtk bi'l-hakk'm (340-424/951-1033) el-Muczî fî Usûli'l-fıkh Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usul Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme"	369

Editörden Takdim...

Yeniden yapılanma ve daha nitelikli yayın yapma çabamız çerçevesinde *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla çıkan dergimizde 1 Ağustos 2019 tarihi itibarıyla *Kilitbahir* şeklinde isim değişikliğine gidildi. Böylece Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin akademik bir yayın organı olan *Kilitbahir*'in 15. sayısı sizlerle buluşmuş oldu. 2012 yılında yayın hayatına başlayan fakültemiz dergisi 7. yılını geride bırakırken yeni dönemde yeni hedeflerle eksikliklerini gidererek yoluna devam ediyor. Henüz yolun başında olduğumuzdan bir sonraki sayımızda (2020 Mart/16) kalan eksiklikleri de tamamlayarak karşınıza çıkmayı umit ediyoruz.

Öncelikli hedefimiz zamanında yayın yapmak. Bunu da söz verdiğimiz gibi başarmış bulunmaktayız. Akademik ve etik standartları en üst seviyede yerine getiren bir yayın organı olma yolunda ilerlememiz gerekiyor. Yine, uluslararası veri tabanı ve indekslerde taranmayı kendimize bir hedef olarak belirlediğimizden bu yolda gerekli adımları atmamız elzem.

Dergimize ulaşan makale sayısında ve ilgide bariz bir artış var. Bununla birlikte, nitelikli yazılara yer vermek değerlendirme sürecinin iyi işletilmesine bağlı. 16 makalenin ve 1 çevirinin alanında uzman hakemler tarafından değerlendirilmesi sonucu, bu sayıda 10 özgün makale ve 1 çeviriye yer verdik.

Makaleleriyle *Kilitbahir*'e katkı sağlayan saygıdeğer yazarlara, hakemlere, dergimizin yayın, danışma ve editöryal kurullarında görev yapan akademisyenlere teşekkür eder, yayınlanan makalelerin bilim hayatına katkı sağlamasını dileriz.

Bundan sonraki süreçte, sadece elektronik ortamda yayın yapan bir dergi olarak DergiPark'ı etkin bir şekilde kullanacağımızdan, makalelerin DergiPark üzerinden gönderilmesini rica ediyoruz.

18 Mart 2020 tarihinde yayınlanacak 16. sayıda buluşmak dileğiyle.....

Selam ve saygılarımızla,

Dr. Osman Murat DENİZ

Dr. Hülya ÇETİN

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Verilen Hikmet ve Öğretilen Sünet

Muhammed Fatih KESLER*

Özet

Cahiliye Arap toplumundan başlayarak bütün insanları ilahi bildirimler doğrultusunda eğitmek ve kendilerine rehberlik yapmakla görevlendirilen ve hiçbir beşerden dini bir eğitim almadığı bilinen Hz. Peygamber'in, aşkın bir güç tarafından eğitilmiş olması gerekir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim (en-Nisâ/113), ona vahyin yanı sıra bu kutsal metinleri tahkim eden bir başka nimetin, "hikmet" olarak bahşedildiğini belirtmektedir.

Hikmet kelimesi, araştırmamız esnasında da görüleceği üzere kullanıldığı ayetlerdeki bağlama göre değişik anlamlar ifade etmektedir. Ancak biz, bunların arasından, konumuza uygun olduğunu düşündüğümüz; "gem vurmak yani olumsuz durumlardan engellemek" ve "özel ilahi bilgiyle eğitmek" gibi anlamları temel alarak Hz. Peygamber'in edindiği rabbani eğitimi ve kendisine öğretilen sünetin neşet ettiği kaynağı inceleyeceğiz. Onun eğitiminin, peygamberlik öncesi yaşantısını oluşturan kırk yıllık süreç ve peygamberlik sonrası oluşturan yirmi üç yıllık süreç olmak üzere iki dönemden oluştuğu bilinmektedir. Bu süreçlerin birincisinde kendisinin, müşrik bir toplumda yaşamasına rağmen, etrafında cereyan eden birtakım yanlış inanç ve eylemlere uymaktan ilahi bir gözetimle engellendiği birçok rivayetle sabittir. İkinci devrede ise onun, Kur'ân ayetlerinde tafsilatlı olarak açıklanmayan ancak nebevî uygulamalara yansıyan ibadetlerin ifa şekilleri ve bazı ayetlerde işaret edilen ancak muhtevası belirtilmeyen birçok hususta ilahi yönlendirme ve müdahalelere muhatap olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla bu devrelerden birincisini; nübüvete hazırlık devresi olarak kabul edersek, ikincisinde, Hz. Peygamber'e, Kur'ân vahyinden ayrı olarak bahşedilen manevi bir eğitim ve iletişim yoluyla sünetin şekillendiğini söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, Hikmet, Hz. Peygamber, Rabbani Eğitim ve Kötülüklerden Engellenmek.

The Wisdom and Taught-Sunnah Given to the Prophet (Pbul) in the Al- Qur'ân Al-Karim

Abstract:

It is an a priori truth that the Prophet of Islam – who was, historically, not received teaching from any human being; and as such was missioned to teach as well as to guide all humanity starting from

* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

the Arab society of the Jâhiliyyah Era / the Era of Existential Ignorance – to human beings as a whole in accordance with the revealed divine edifications was predictably educated by a transcendental source. In such a connection, the Qur'ân repeatedly emphasizes that the Prophet (PBUH) is bestowed both wahy ("divine revelation") and hikmah ("wisdom"), which is beside the Qur'ân, yet somehow apart from it. (al-Nisâ', 113)

Not to mention, the word hikmah connotes various meanings at various junctures in the Qur'ânic verses, as seen in this article. In this study, connected to the matter under study, especially two meanings of al-hikmah – i.e. "curbing" (i.e., obstructing negative attitudes and behaviors) and "edifying with a special divine episteme" – will be at the stake in the aim to specify and emphasize the divine edification given to the Prophet and the Sunnah taught. From hence, the study aims to analyze the divinely edification received by the Prophet and the source from which the taught-Sunnah flowed. What is more, the edificatory periods of the Prophet is categorized within two periods: The first is the pre-Revelatory Period that is his educational phases till the age of forty; and the second is the Revelatory Period that spans twenty-three years. For the former, as vindicated by many prophetic relations, he was protected and preserved through various means of divine surveillance from wrong creeds and customs within the context of an associatory society. For the latter, he was obviously subjected to divine guidance and initiation in many cases and occasions, be they the modes of discharge of certain prayers manifested from prophetic praxes, yet not vindicated clearly by Qur'ânic verses, or they divine guidance hinted by some Qur'ânic verses, yet not explicated in it openly. Thence, it can be claimed that the former period is preparatory period for the prophecy of the Prophet; and the latter is a scene where the Sunnah was formed and shaped through spiritual edification and communication apart from the Qur'ânic wahy.

Keywords: the Qur'ân al-Karîm; Hikmah / "Wisdom", the Prophet (PBUH), Divine Edification, Being Curbed from Evils.

ملخص

إن الرسول الذي كلف منذ انقضاء العهد الجاهلي بإرشاد البشرية كافة ويأن يكون لهم هادياً على ضوء التعاليم الإلهية والذي لم يثقل أي نوع من أنواع التربية من أي بشر مهما كان فلا بد أنه قد خضع لتربية خاصة على يد قوة غيبية، وفي هذا السياق يخبرنا القرآن الكريم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أنعم الله عليه بالإضافة إلى الوحي الإلهي بنعمة أخرى غير القرآن الكريم مختلفة عنه تمام الاختلاف ألا وهي الحكمة (سورة النساء/113)

وكما سوف يتبين من خلال بحثنا هذا، فإن لفظة الحكمة يختلف معناها بحسب سياق الآيات التي استعملت فيها غير أننا سوف نقوم من خلال البحث والدراسة بالتركيز على المصدر الذي نشأت منه التربية الربانية والسنة النبوية إذ هما اللتان خضع لهما الرسول صلى الله عليه وسلم وسوف نطلق في ذلك من لفظة الحكمة بمعنى "جعل الحكمة للجاء أي إكمامه بمعنى منعه عن السيئات" وبمعنى "تربيته تربية ربانية خاصة" ذلك أننا نعتقد أن هذين المعنيين على الخصوص من بين المعاني التي تحويها لفظة الحكمة هما اللذان يتناسبان مع موضوع بحثنا. ومعلوم أن تربيته صلى الله عليه وسلم تشكلت خلال فترتين زمنيتين: الأولى فترة ما قبل البعثة وهي التي قضى فيها أربعين سنة من عمره صلى الله عليه وسلم والأخرى ما بعد البعثة وهي التي قضى فيها ثلاثاً وعشرين سنة منه وعلى الرغم من أنه قضى الفترة الأولى من حياته وسط مجتمع مشرك إلا أنه لم يسقط في ذلك التبني لبعض المعتقدات الخاطئة والوقوع في ارتكاب الأعمال المنحرفة؛ لأنه كان تحت الرعاية الربانية والحماية الإلهية كما أثبت ذلك العديد من الروايات. أما في الفترة الثانية من عمره، فإنه خوطب فيها بتوجيهات وتدخلات إلهية فيما يخص العديد من العبادات التي لم ترد المعلومات عن طريقة أدائها بشكل مفصل في الآيات القرآنية والتي وقعت انعكاساتها على التطبيقات النبوية كما خوطب فيها بتوجيهات وتدخلات إلهية فيما يخص العديد من المسائل التي تمت

الإشارة إليها في بعض الآيات القرآنية ولم يعرف محتواها وهذه حقيقة لا مرأى فيها. وعلى ذلك فإننا إذا عدنا الفترة الأولى من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم على أنها فترة الإعداد والتهيئة للنبوة فإنه يمكننا القول بأن الفترة الثانية من حياته قد تشكلت فيها السنة النبوية وذلك عن طريقي التواصل والتربية المعنويين اللذين أنعم الله عز وجل بهما على النبي صلى الله عليه وسلم بعيدا عن وحي القرآن الكريم إليه.

كلمات متناحية: القرآن الكريم-الحكمة-الرسول صلى الله عليه وسلم-التربية الربانية-والمنع من السيئات

Giriş

İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Adem'den beri gönderilen peygamberleri diğer insanlardan ayıran ilk ve en önemli fark onların seçilmiş olmalarıdır. Bu gerçek Kur'ân'a şöyle yansımıştır: “İyi bilinsin ki, Allah, Adem'i, Nuh'u... âlemlere (peygamber olarak) seçti.”¹ Bu ayette dile getirilen “seçti” kelimesi kanaatimizce çok derin anlamlar ifade etmektedir. Şöyle ki; peygamber olarak seçilen bir insan sıradan birisi olamaz. Öyleyse onun hayatının peygamberlik öncesi döneminin de bu seçilmişliğe uygun olması, yani bu dönemde kınanacağı ve pişmanlık duyacağı eylemlerden uzak durması gerekir. Dolayısıyla ilahi seçimin, böyle bir hayatın (risâlet öncesi ve sonrası) tamamına farklı şekillerde ve mutlaka müdahil olması gerekmektedir. Bu durum, bir beşerin ileride gerçekleştireceği nebevî örneği için elzemedir. Zaten hiçbir beşer, Yüce Allah'ın müdahalesi ve koruması olmaksızın günah işlemekten korunmuş değildir. Bu gerçekliğin yanı sıra söz konusu seçkin insanların günah işlememeleri bir tarafa, bunun bir adım daha ötesine giderek, onların her birisinin, toplumda icra edilen ve hatta sıradanlaşan yanlışlara bulaşmayan, aksine, erdemli davranışlar sergileyen ve ahlâki yozlaşmaya karşı güzel ahlakın birer temsilcisi olmalarına payanda teşkil eden birtakım aşkın ve manevi dayanaklara sahip oldukları da malumdur.

Cahiliye Arap toplumunda mevcut az sayıdaki meziyete karşın, özellikle güçlülerin ve hâkim sultanın uyguladığı zulüm ortamının ve ayrıca insanlık onuruyla bağdaşmayan diğer yanlış fiillerin baskın olduğu bilinmektedir. Zaten “cahiliye toplumu” isimlendirmesinin temel sebeplerinden birisi de bu tür olumsuzlukların normal ve sıradan kabul edilmesidir. İşte Hz. Peygamber, nübüvvetle vazifelendirilmezden önce yaşadığı böyle bir ortamda, kötünün ve kötülerin aksine yeni ve erdemli birtakım meziyetlerin hem habercisi hem de uygulayıcısı olmuştur. Her insana yaratılışında verildiği ifade edilen; “iyiye ve

¹ Âl-i İmran, 3/33.

kötüye yönelme özelliği”² bağlamında Hz. Peygamber’in baskın karakterinin son tahlilde her zaman iyiye yönelme olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla burada onun adına ilahi bir seçimin gerçekleştiği açıktır.

İşte, biz de bu çalışmamızda Hz. Peygamber’in nübüvvet öncesi ve sonrasındaki eğitimini ve kendisinin ilahi gözetim altında bulundurulması hususunu, ona bahsedilen hikmet olgusu çerçevesinde inceleyeceğiz. Araştırmamızda genellikle İslâmî literatürde revaç bulan kaynaklardan faydalanacağız ve nihai olarak kendi kanaatimizi ortaya koyacağız. Başlıca gayemiz; Hz. Peygamber’in bir beşer olması gerçekliğinin yanı sıra onun sıradan bir kişi olmadığını temellendirmektir. Ayrıca kendisinin hem nübüvvet öncesi hem de sonrasındaki hayatında ilahi anlamda bir eğitim ve öğretime tâbi tutulduğunu ispat etmektir. Nihai olarak Hz. Peygamber’e bir taraftan Kur’ân-ı Kerim bir taraftan da ona has manevî bir iletişim dili (hikmet) aracılığıyla sünnetin, Yüce Allah tarafından öğretildiğini muhatapların anlama ufkuna yaklaştırmaktır. Zaten dile getirdiğimiz bu husus, çalışmamızın da nirengi noktasını oluşturmaktadır.

Araştırmamızın bu kısmında sırasıyla; önce hikmet kelimesinin ne anlama geldiğini incelemek ve ayrıca “öğretilen sünnet” kavramından neyi kastettiğimizi açıklamak istiyoruz.

1. Hikmet Kelimesinin Anlam Alanı

H-k-m fiilinden türeyen ve mastar olan hikmet kelimesi,³ lügatte bir insanı nasihat yoluyla iyi olan şeylere yönlendiren ve kötü olanlardan alıkoyan, engelleyen söz demektir.⁴ Bu çerçevede atın, binicisine itaatsizliği engellediği için “gemin ağızlığına” hikmet denilmiştir.⁵ Bu engelleme işi bazen de cehaletten uzak tutma şeklinde gerçekleşebilir.⁶ Dolayısıyla hikmet kelimesinin bilgi ve ilimle de çok yakın bir irtibatı bulunmaktadır. Bu sebeple onun, Yüce Allah’a nispet edildiğinde; kıymetli şeyleri mükemmel bilgiyle bilmek anlamına geldiği ifade edilmiştir.⁷ Bu

² *Canlıya ve onu var edene, ona kötülükleri ve iyilikleri bildirene andolsun.* (eş-Şems, 91/7, 8).

³ Ebü Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-luğa*, Beyrut 1987, I, 564; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, Beyrût 1411/1991, II, 91; Ebü Abdullah b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire 1967, III, 224.

⁴ İbn Düreyd, a.g.e., I, 564; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehâni, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, Beyrût, 1412/1992, s. 248.

⁵ İbn Fâris, a.g.e., II, 91; Ebü Tâhir Meccuddîn Mahmûd b. Ya'kûb el-Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-muhit*, Beyrût 1413/1993, s.1415.

⁶ İbn Fâris, a.g.e., II, 91; er-Râğıb el-İsfehâni, a.g.e., s. 248; el-Firûzâbâdi, a.g.e., s.1415.

⁷ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrût tsz., XII, 140.

kelime ayrıca susmak,⁸ adâleti tesis etmek,⁹ işi sağlam yapmak,¹⁰ gücü nispetinde insanın, eşyanın hakikatine vâkıf olması ve ona gerektiği gibi muamele etmesi,¹¹ hüküm vermek, tecrübeli olmak¹² gem vurmak¹³ gibi anlamlara da gelmektedir.¹⁴ Hikmet kelimesinin ayrıca felsefe,¹⁵ ilim ve fıkıh,¹⁶ ilim-amel bütünlüğü¹⁷ gibi anlamlara geldiği de belirtilmiştir.

Hikmet kelimesine, İslâmî terminolojinin tarihsel sürecinde farklı pek çok ıstılahı tanımların yüklendiğini görmekteyiz. Bu bağlamda bazı ilk dönemde müfessir ve dilbilimciler tarafından yapılan tanımlar şunlardır: İbn Abbas: Kur'ân'ı bilmek, derinliğine kavrayıp anlamak, Kur'ân'ın neshini, muhkemini, müteşâbihini, önce nazıl olanını, sonra nazıl olanını bilmektir.¹⁸ Hasan el-Basrî: Hikmet, sünnet demektir,¹⁹ Mücahid b. Cebr: Söz ve fiilde isabet,²⁰ Katade b. Diâme: Sünnet ve şeriatin açıklanması,²¹ Mukatil b. Süleyman: Kur'ân'daki öğütler ve hükümler,²² Mâlik b. Enes: Kur'ân'ı te'vîl etmek hususunda derin bilgi sahibi olmak,²³ İbrahim en-Nehâî: Kur'ân-ı Kerim'de anlayış sahibi olmak,²⁴ es-Süddî: Nübüvvet.²⁵ Diğer bazı bilge kişiler ise hikmet kelimesini; Kur'ân'ın hakikatleri,²⁶ fikhî hükümleri bilmek ve bunlarla yaşamak,²⁷ söz ve eylemde işi sıkı tutmak, sağlam yapmak, ilim

⁸ er-Râğıb el-İsfehânî, a.g.e., s. 248; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Beyrût 1984, I, 206; İbn Manzûr, a.g.e., XII, 140.

⁹ İbn Manzûr, a.g.e., XII, 143; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Huseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Kuveyt 1408/1987, XXXI.510.

¹⁰ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhi'l-Arabiyye*, Beyrût 1407/1987, V, 1901.

¹¹ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, Beyrût 1408/1988, s. 91.

¹² İbn Manzûr, a.g.e., XII, 143; el-Firûzâbâdî, a.g.e., s.1415.

¹³ İbn Düreyd, a.g.e., I, 564; İbn Fâris, a.g.e., II, 91; el-Cevherî, a.g.e., V, 1901; Râğıb el-İsfehânî, a.g.e., s. 248; el-Firûzâbâdî, a.g.e., s. 1415. Ayrıca bkz., Ebû Abdullah Fahrüddîn b. Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrût 1417/1997, VII, 167.

¹⁴ İbn Manzûr, a.g.e., XII, s. 140.

¹⁵ Muhammed Hâmîd b. Muhammed et-Tehânevî, *Kitâbu keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Beyrût 1996, I, 701.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, Beyrût 2001, IV.68.

¹⁷ el-Cürcânî, a.g.e., s. 91.

¹⁸ Râğıb el-İsfehânî, a.g.e., s. 135; el-Kurtûbî, a.g.e., III, 223; İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-azîm*, Kuveyt 1418/1998, I, 420.

¹⁹ el-Kurtûbî, a.g.e., XVIII, 62.

²⁰ el-Kurtûbî, a.g.e., III, 223; İbn Kesîr, a.g.e., I, 420.

²¹ el-Kurtûbî, a.g.e., II, 89.

²² Ebu Muhammed Huseyn b. Mesud el-Begâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, Suudi Arabistan 1417/1997, I, 152.

²³ el-Kurtûbî, a.g.e., II, 89; İbn Kesîr, a.g.e., I, 243.

²⁴ el-Kurtûbî, a.g.e., III, 223; İbn Kesîr, a.g.e., I, 420.

²⁵ Râğıb el-İsfehânî, a.g.e., s. 135. Ayrıca bkz., Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Beyrût 1408/1988, III, 24; el-Kurtûbî, a.g.e., III, 223.

²⁶ Râğıb el-İsfehânî, a.g.e., s. 135.

²⁷ et-Taberî, a.g.e., I, 775; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrût 1414/1994, I, 355; Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., II, 59; Muhammed Cemâlüddin el-Kâsımî, *Mehâsinu't-tevîl*, Beyrût 1418/1992, I, 400.

ve akılla hakka isabet etmek²⁸ şeklinde tarif etmişlerdir. Aynı kelime hakkında şu tanımların da yapıldığını görmekteyiz: Yüce Allah'ın, peygamberine özel olarak öğrettiği dini konular, diğer bir deyişle Allah'ın, Peygamberin kalbini kendisiyle aydınlattığı²⁹ ve sadece Allah'ın bildiği ve Peygamberi'ne öğrettiği ilimdir. O aynı zamanda hak ile bätılı ayıran bir olgudur.³⁰ Bazı müfessirler de onun esasen Hz. Peygamber'in sünnetinden başka bir şey olmadığını ifade etmişlerdir.³¹ Belirttiğimiz anlamların yanı sıra bu kelimeye; müteşabih ayetler,³² şeriat ve hükümlerin açıklanması gibi manalar da verilmiştir.³³ Bätılı kaynaklarda ise "hikmet" kelimesinin karşılığı olan wisdom şu anlamlara gelmektedir: Bilimsel öğretinin hâsılası, ayrıntıların farkına varabilmek kabiliyeti, öngörü, doğru hüküm, sağduyu, genel olarak kabul gören inanç,³⁴ tecrübe, bilgi vs.³⁵

Bazı kaynaklarda hikmet kelimesinin ikiye ayrıldığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi; Allah'ın hikmetidir. Bunun anlamı nesnelere, O'nun tarafından bilinmesi ve sağlam bir şekilde yaratılmalarıdır. İkincisi ise insanın hikmetidir ki bu da varlıkları tanımak ve hayırlı işler yapmak anlamına gelmektedir.³⁶

Zikrettiğimiz bu tanımlardan hareket edersek hikmet kelimesinin kısaca; Hz. Peygamber'e verilen özel bilgi, beceri, eğitim, sır, öngörüler ve olumsuz şeylerden engellemek-mâni olmak gibi anlamlara geldiğini söyleyebiliriz. Böylece onun Kur'ân'dan ayrı ve sadece Hz. Peygamber'e ilahi anlamda hasredilen bir bilgilendirme yolu olduğu açıktır. Diğer bir deyişle hikmet kelimesinin yapısında "engellemek ve mâni olmak" olgularının yanı sıra "Hz. Peygamber'e verilen özel bilgi ve öngörü," öncelikli olarak yer almaktadır.

²⁸ Râğib el-İsfehâni, a.g.e., s. 134; el-Kurtubî, a.g.e., III, 224.

²⁹ et-Taberî, a.g.e., I, 775; et-Tabersî, a.g.e., I, 355; Fahrüddin er-Râzî, a.g.e., II, 59.

³⁰ et-Taberî, a.g.e., I, 775; Fahrüddin er-Râzî, a.g.e., II, 59.

³¹ el-Begâvî, a.g.e., I, 152; et-Tabersî, a.g.e., I, 55; Fahrüddin er-Râzî, a.g.e., II, 59; İbn Kesîr, a.g.e., I, 243; Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûti, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*, Beyrut 1414/1993, I, 334.

³² Fahrüddin er-Râzî, a.g.e., II, 59.

³³ Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, Beyrût 1415/1995, I, 188. Hikmet kelimesinin diğer anlamları için ayrıca bakz: Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s.222 vd., Muammer Hamdi Yazır: *Hak dini Kur'ân dili*, İstanbul 1979, II, 915 vd; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2002, s.168 vd., İlhan Kutluer, "Hikmet", TDV, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 503.

³⁴ Merriam-Webster Collegiate Dictionary, Wisdom md.

³⁵ Concise Oxford American Dictionary- 1st Edition, wisdom md.

³⁶ Râğib el-İsfehâni, a.g.e., s. 134.

2. Öğretilen Sünnet

Hz. Peygamber'e nübüvvet vazifesi süresince İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'i tebliğ (ilahi buyrukları muhataplara ulaştırmak),³⁷ tebyin (açıklanmak)³⁸ ve temsil (yaşayarak örnek olmak)³⁹ görevleri verilmiştir. Eğitimsiz ve sıradan bir insan açısından bu görevlerin icrasındaki zorluk hatta imkânsızlık malumdur. Ayrıca İslâm, sadece Kur'ân'ın buyruklarıyla şekillenmiş bir din değildir. İşte bu noktada Hz. Peygamber'in icra ettiği nübüvvet vazifesi devreye girmektedir. Böyle ulvî bir vazifenin ifa edilmesi ancak bu vazifeye uygun olarak alınan bir eğitimden sonra gerçekleşebilir. Özellikle anlatılan ve açıklanan ilahi buyrukların uygulanması, diğer bir deyişle yaşanması söz konusu olduğunda nübüvvet vazifesi daha büyük önem arz etmektedir. Herhangi bir insandan dini eğitim almayan Nebi (a.s.)'nin sünnet adı altında icra ettiği uygulamaların kendisine Yüce Allah tarafından öğretilmiş olması gereklidir. Biz de "öğretilen sünnet" kavramıyla bunu kastediyoruz. Esasen "öğretilen sünnet" İslâm'ın saf kemâliyeti için de gereklidir. Zaten onun, Hira mağarasında Cebrâil ile olan ilk buluşmasında; "*seni yaratan Rabb'inin adıyla oku*"⁴⁰ anlamındaki Alak suresinin ilk ayeti nazil olduğunda, Hz. Peygamber'in, "ben okuma bilmem"⁴¹ şeklindeki beşerî reaksiyonunu müteakiben nazil olan şu ayetler bir elçi olarak kendisinin mutlak surette ilahi bir eğitimden geçirileceğinin ipuçlarını vermekteydi: "... *Kerim olan Rabb'in, insana, kalemle yazı yazmayı hatta bilmediği her şeyi öğretmiştir.*"⁴² İlerleyen süreçte aynı hususa değinen başka ayetler de nazil olmuş ve onun, Kur'ân'ın yanı sıra özel rabbani bir eğitimden geçirileceği bir kez daha teyit edilmiştir: "*(Ey Resûlüm!) Sana okuduğumuz vahyi ezberlemek için hemen dilini kıpırdatma! Vahyi okuduğumuz zaman sen sadece dinle! Biz, onu sana önce okuyacağız, ezberleteceğiz ve ne anlama geldiğini de açıklayacağız.*"⁴³

Hz. Peygamber'e verilen özel ilahi eğitimin açık göstergeleri konumundaki bu ayetler, esasen söz konusu özel eğitimin içeriğine de değinmektedir. Çünkü bu ayetlerin sonuncusunda geçen "açıklayacağız" şeklindeki ibâre, Kur'ân dışı ilahi bir bilgilendirmeye işaret etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, hem özlü Kur'ân

³⁷ el-Mâide 5/67.

³⁸ en-Nahl 16/44.

³⁹ el-Ahzâb 33/21.

⁴⁰ el-Alak, 96/1, 2.

⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1401/1981, "Bedu'l-vahyi", 1.

⁴² el-Alak, 96/3-5.

⁴³ el-Kiyâme, 75/16-19.

ayetlerinin içeriği hakkında hem de İslâm'ın diğer unsurlarını oluşturan ancak ayetlere konu edilmeyen hususlar hakkında bilgilendirilmiştir. Böylece ilahi emir ve yasaklar doğrultusunda değiştirilip dönüştürülecek olan bir toplumun teşekkülü için gerekli olan her türlü eğitimin kendisine verildiği ihsas ettirilmektedir. Bu noktada biz, Kur'ân'ın dışında ve ona eşdeğer bir başka vahyin var olduğunu söylemiyoruz.⁴⁴ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in, Kur'ân vahyinin dışında **başka bir iletişim yoluyla** ilahi anlamda bilgilendirildiğini ve eğitildiğini ifade etmek istiyoruz.⁴⁵ Hadis olarak sıhhat derecesi tartışmalı da olsa kendisine izâfe edilen şu söz esâsen peygamber olarak seçilen bir insanın sahip olduğu meziyetlere bir başka beşerin kaynaklık edemeyeceğini vurgulamaktadır: "Rabbim beni eğitti ve bana çok güzel bir eğitim verdi."⁴⁶ Dile getirdiğimiz bu gerçeklik bir başka açıdan şu hadis-i şerife de konu edilmektedir: "Bana Kur'ân ve onunla birlikte bir benzeri daha verildi. Karnı tok ve yastığa yaslanmış bir adamın; 'Size gerekli olan Kur'ân'dır, onda neyi helal bulursanız onu helal kabul ediniz, neyi de haram bulursanız onu haram kabul ediniz' demesi yakındır. Peygamber'in haram ettiği şeyler, Allah'ın haram etmesi gibidir."⁴⁷

Zikrettiğimiz bu hadis-i şerif, bir taraftan Hz. Peygamber'in yetkilerinin ne olduğunu belirtirken diğer taraftan bu yetkiye meşru bir temel oluşturmakta ve bunun vahyin benzeri başka bildirimlerden kaynaklandığını teyit etmektedir. Aynı hususu teyit eden başka hadisler de bulunmaktadır. Meselâ, Kur'ân-ı Kerim'deki pek çok ayet-i kerimede; "*Namazı kılın!*"⁴⁸ şeklindeki özlü ibare Müslümanlar tarafından ikame edilen namaz ibadetinin yapısını ve ifa şeklini müphem bırakmaktadır. Bu ve benzeri alanlardaki kapalılık Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla belirginlik kazanmış ve ibadetlerin ifâ şekilleri ile muamelata dair mevzular nebevî bir tasarrufla müminlerin bilgisine sunulmuştur. Bu çerçevede yukarıda bahsettiğimiz namaz ibadeti hususundaki kapalılık şu hadis ile açıklanmıştır: "Ben, namazı nasıl kılıyorsam siz de benim ifa şeklime uygun olarak kılınız."⁴⁹ Bu kutlu söz, Hz. Peygamber'e Müslümanların bilgisi dışında nasıl bir eğitimin verildiğini beyan

⁴⁴ Kur'ân dışı vahyin olmayacağına dair Abdullah b. Abbas'ın görüşleri için bkz., Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvi, *Şerhu müşkilü'l âsâr*, Beyrut 1994, XIV, 466.

⁴⁵ Bu konuyla ilgili olarak bkz: Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 2016, s.237 vd.

⁴⁶ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ibâs*, Haleb tsz., I, 72.

⁴⁷ Ebu Dâvûd Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1401/1981, "Sünne", 6.

⁴⁸ Bkz: el-Bakara, 2/43, 110; el-Hacc, 22/78, en-Nür, 24/56; el-Müzzemmil, 73/20...

⁴⁹ el-Buhârî, "Edeb", 27.

etmektedir. Diğer bazı ibadetlerin farzîyetini özlü olarak dile getiren ayetlerin açılımı da aynı eğitimin bir sonucudur. Zaten böyle bir eğitim gerçekleşmeseydi söz konusu ibadetlerin icrâsı mümkün olmazdı. İşte biz bu eğitimin, *üsve-i hasene* olarak takdim edilen seçkin bir insan için daha geniş bir yelpazede ve Kur'ân dışı ilahi bir müdahale ile gerçekleştiğini kabul etmekteyiz. Söz konusu eğitimin baskın karakteri de zaten bundan başkası değildir. Sadece ibadetlerin muhteva ve ifa şekillerine hasredilmeyen bu rabbanî eğitim sayesinde Hz. Peygamber, yaptığı veya yapmadığı birtakım şeyler sebebiyle veya karşılaştığı bazı durumlar hakkında vahyin dışında özel manevî bir iletişim yolunun yanı sıra doğrudan Kur'ân aracılığıyla; bilgilendirilmiş,⁵⁰ ikaz,⁵¹ teselli⁵² ve bazen de tehdit edilmiştir.⁵³ Bütün bu hususlar, onun eğitiminin kemâliyetini teyit eden temel dayanaklardır. Bu konudaki rivayetler onun eğitiminde Cebrâil'in vahiy meleği olarak belirleyici bir rol oynadığı yönündedir. Cibril hadisindeki eğitici sorulara onun verdiği cevapların Cebrâil tarafından tasdik edilmesi ve nihayet karşılıklı konuşmanın ve buluşmanın bitiminde Hz. Peygamber'in, arkadaşlarına hitaben; "Bunu tanıdınız mı? Bu kimdir?" şeklindeki sorulara yanarda oturan arkadaşlarından olumlu bir cevap alamayınca, "Bu Cebrâil idi. Size dininizi öğretmeye geldi" demesi bunu ifade etmektedir.⁵⁴ Kanaatimizce bu nebevî beyân, müminlerin eğitiminin sadece Kur'ân-ı Kerim ile ikmâl edilemeyeceğine, bunun, Yüce Allah'ın emri doğrultusunda, Cebrâil-Hz. Peygamber birlikteliğinden neşet eden bu ve benzeri ilahi derslerle tamamlanacağına dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Diğer taraftan bu ilahi beyân aracılığıyla Hz. Peygamber, dini konularla ilgili olan, vahiy dışı sözlerinin ve vahiyden doğrudan neşet etmeyen fiillerinin, vahiy getiren melek tarafından teyit ve tasdik edilmesini de murat etmiş olabilir.

⁵⁰ Resûlüm! Sen, sevdiğin insanı hidayete erdiremezsin! Sadece Allah, dileyen kulumu hidayete erdirir. O, kimlerin hidayete erdiğini de en iyi bilendir (el-Kasas, 28/56).

⁵¹ Resûlüm! Sabah, akşam hoşnutluğunu isteyerek Rablerine yalvaranları yanından kovma! Onları hesaba çekmek sana, seni hesaba çekmek de onlara düşmez ki; onları kovarak haksızlık edenlerden olasın (el-Enâm, 6/52).

⁵² Resûlüm! Onların dediklerinin seni gerçekten üzmekte olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar. O zalimler bildikleri halde Allah'ın ayetlerini yalanlıyorlar. Senden önce de birçok elçi yalanlanmıştı. Kendilerine yardımımız gelene kadar yalanlanmaya ve incitilmeye katlandılar...(el-Enâm, 6/33, 34).

⁵³ Eğer (Muhammed) bazı sözler uydurup bize iftira etseydi, elbette onun sağ elini (gücünü) alırdık. Sonra da onun can damarını keserdik (el-İsra, 17/75).

⁵⁴ Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1401/1981, "İman", 1.

Nebi (a.s.)'nin eğitimi, diğer bir deyişle “öğretilen sünnet” kavramı hakkında değineceğimiz bir başka husus da kudsi hadislerdir.⁵⁵ Şurası muhakkaktır ki, “Kudsi Hadis” kavramının “el-vahyu'l-metlubb; okunan vahiy” ve “el-vahyu ğayru'l-metlubb; okunmayan vahiy” ayrımıyla yakın bir ilgisi bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile “Kudsi Hadis” kavramı Sünnet'in vahiy ürünü olduğu görüşünün bir uzantısı olarak ortaya çıkmış olmalıdır.⁵⁶ Bundan dolayı onun tarafından dile getirilen “Cebrâil bana komşu hakkında o kadar çok nasihatte bulundu ki...”⁵⁷ şeklinde ve benzeri diğer kudsi hadislerin ilahi bir temele oturduğu hususunda ona gönülden bağlı hiç kimsenin artık herhangi bir tereddüdü kalmamıştır. Kudsi hadisler hem Hz. Peygamber'in hem de onun şahsında bütün müminlerin rabbani bir eğitime tabi tutulduklarının en bariz şahitleridir. Diğer taraftan bu hadislerin genellikle Kur'an'daki bazı ayetlerle aynılık arz ettiğini görmekteyiz. Zaten bu hadislerin bir bakıma “el-vahyu'l-metlubb” olarak bildiğimiz Kur'an'daki bazı ayetlerin tefsiri veya bu ayetlerin farklı ifadelerle anlatımlarından ibaret olmalarını tespit etmek zor değildir.⁵⁸ İnceleyeceğimiz şu nebevi ibâreler bu kabildendir: Hz. Peygamber dedi ki; Allah şöyle buyurdu: “Ben, kulum beni nasıl bilirse öyleyim ve dua ettiğinde ben onun yanında olurum.”⁵⁹ Bu kudsi hadisin şu ayet ile aynı anlamı taşıdığı açıktır: “Resulüm! Kullarım sana beni sorarlarsa, ben gerçekten onlara çok yakınım dileyenin duasını kabul ederim.”⁶⁰

Diğer taraftan kudsi hadislerin dışında kalan hadislerin ise “el-vahyu ğayru'l-metlubb” olarak tanımladığımız okunmayan ancak yukarıda da değindiğimiz üzere Hz. Peygamber'e yine onun tanımıyla; Kur'an'ın bir benzeri olarak verilen bilgi kaynağından neşet ettiği kanaatindeyiz.

Kısaca, “öğretilen sünnet” ibaresi; bazen doğrudan Kur'an tarafından bazen de tamamen farklı bir iletişim yoluyla Hz. Peygamber'e verilen eğitimin ve bunun hayata yansımalarının adıdır. Diğer taraftan onun sırf kendi içtihiyatıyla yaptığı ve tamamen dünyevî maslahatlara yönelik ve böyle oldukları için çoğu kere uzmanlık gerektiren birtakım tasarrufları, bu çalışmanın konusu dışındadır.

⁵⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Muhammed b. Ahmed el-İskenderâni, el-Ehâdisü'l-Kudsiyye, Beyrût 1425/2005. Ayrıca bkz, Kırbasoğlu, a.g.e., s. 240-254.

⁵⁶ Kırbasoğlu, a.g.e., s. 241.

⁵⁷ el-Buhârî, “Edeb”, 28; Müslim, “Birr”, 140, 141.

⁵⁸ Bu konudaki farklı örnekler için bkz, Kırbasoğlu, a.g.e., s. 245 vd.

⁵⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, es-Sünen, İstanbul 1401/1981, “Zühd”, 51.

⁶⁰ el-Bakara, 2/186.

Araştırmamızın bu kısmında Kur'ân-ı Kerim'de "hikmet" kavramıyla ilgili olarak nelerin söylendiğini kısaca incelemek istiyoruz.

3. Kur'ân-ı Kerim'de Hikmetle İlgili Ayetler

Hikmet kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de yirmi ayet-i kerimede geçmektedir.⁶¹ Bu ayetlerin her birisinde bu kelime, kullanıldığı bağlama göre farklı anlamlara gelmektedir. Meselâ zikredeceğimiz şu ayetten de anlaşılacağı üzere bu kelime, Yüce Allah hakkında kullanıldığında; "işini sağlam yapan" anlamına gelmektedir: "*Melekler, Allah'a şöyle dediler: Rabbimiz sen yüceler yücesisin... ve hikmet sahibisin. (herşeyi kusursuz, sağlam yaparsın).*"⁶² Bu noktadan hareketle Yüce Allah'ın, işini sağlam yaptığını, hiçbir şeyi boşa yaratmadığını ve yarattığı her şeyde, beşerin tasavvur edemeyeceği inceliklerin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Zikredeceğimiz şu ayette ise hikmet kelimesi, sünnet anlamında kullanılmaktadır. "*Allah'ın sizlere bahşettiği nimetleri hatırlayın yine onun size öğüt vermek üzere gönderdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın...!*"⁶³ Bu ayette bahsedilen kitabın, kendisine indirildiği peygamber tabii ki tebliğ ettiği ilahi buyrukları muhataplarına açıklamış ve bunun ardından mezkûr buyrukları evvelâ kendisi icra ederek onlara öğretmiştir. İşte bu ayette kitap kelimesinden hemen sonra yer alan "hikmet" kelimesinin sünnet anlamına geldiği açıktır. Aynı kelimenin bir başka ayette ise anlayış manasına geldiğini şöylece görmekteyiz: "*Ey Yahya! Tevrat'ın buyruklarına ciddiyetle uy! Biz, ona (Yahya'ya) daha küçük bir çocuk iken hikmet vermiştik.*"⁶⁴ Bu ayette Hz. Yahya'ya hitap edilirken onun daha önce gönderilen Tevrat'ın buyruklarıyla amel etmesi ve o buyrukların doğrultusunda nübüvvetini icra etmesi ihsas edilmektedir. Bu görev kendisine tevdi edilmeden önce hatta o daha bir çocuk iken, kendisinin Yüce Allah tarafından hikmet yani kutsal buyrukların muhtevası ve icrası hakkındaki bilgilerle teçhiz edildiği belirtilmektedir.

İnceleyeceğimiz şu ayette ise, bu kelime nübüvvet anlamında kullanılmaktadır: "*Biz, Davud'un hükümranlığını ona verdiğimiz hikmet ve etkili hitabet kabiliyetiyle güçlendirdik.*"⁶⁵ Bu ayete konu edilen ve Hz. Davud'a verildiği belirtilen "etkili hitabet kabiliyeti" bir peygamberin kutsal vazifesini icrâ ederken ihtiyaç

⁶¹ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-kerim*, (hkm md.), Beyrut tsz.

⁶² el-Bakara, 2/32. Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/129, 209, 220; Âl-i İmrân, 3/6, 18, 58, 62, 126.

⁶³ el-Bakara, 2/131.

⁶⁴ Meryem, 19/12.

⁶⁵ Sâd, 38/20.

duyduğu en büyük nimetlerden birisidir. İşte bu nimetin öncesinde zikredilen hikmet kelimesi de tabiki ona verilen nübüvvet vazifesini ifade etmektedir.

Zikredeceğimiz şu ayette ise hikmet kelimesi, ‘Hikmetün Bâliğa’ terkihiyle kullanılmış olup, “Kur’ân” anlamına gelmektedir: “*Bu, en güzel öğütleri ihtiva eden ve manası apaçık olan Kur’ân’dır. (Hikmetün Bâliğa). Bu gerçeğe rağmen ilahi öğütler, inançsız nankörlere hiçbir fayda vermemiştir.*”⁶⁶

Hikmet kelimesi bazen de peygamberlerle ilintili olarak kullanılmıştır: “*Bir zaman Allah, peygamberlerden şöyle söz almıştı: ‘Size kitap ve hikmet verdim. Daha sonra size verdiklerimi tastik eden bir peygamber geldiğinde ona inanıp yardım edecek misiniz?’ diye sorunca onlar da; ‘evet’ diyerek cevap vermişlerdi...*”⁶⁷ Bu ayetten anladığımız kadarıyla peygamberlerin her birisi kendilerine verilen kitabın yanı sıra, onun dışında ve ondan tamamen farklı bir başka olguyla, yani hikmetle desteklenmişlerdi. Zaten böyle olmasaydı ilgili ayetlerde peygamberlere sadece verilen kitaptan bahsedilir ve bununla iktifa edilirdi. Diğer taraftan hikmetin içerisinde çok hayırların bulunduğu gerçeği ise bir başka ayete şöyle konu edilmektedir: “*Allah, hikmeti dilediği kuluna verir. Zaten kime hikmet verilirse ona çokça hayır verilmiş demektir...*”⁶⁸

Zikrettiğimiz bu ayetlerde belirtildiği üzere, seçkin kullar olarak anılan peygamberler, vahyin yanı sıra hikmet olarak nitelen ve çok geniş bir yelpazede anlamını bulan ilahi mevhibeler ile desteklenmişlerdi. Bu sebepten olacak ki Hz. İbrahim de ahir zaman nebisi için yaptığı duaya ve bu duadaki taleplerinin arasına; kendisine hikmet verilen bir peygamber ibaresini de yerleştirmiştir. Şimdi kısaca bu konuya değinmek istiyoruz.

4. Kur’ân-ı Kerim’de Hz. İbrahim’in Yaptığı Dua ve Hikmet

Hikmet kelimesi, Kur’ân’ın inzalından asırlar önce Hz. İbrahim’in yaptığı bir duaya konu edilmiştir. Bu hususla ilgili ayetleri aşağıda zikredeceğiz. Ancak onun öncesinde konumuzla ilgili olarak ele alacağımız şu hadis-i şerif, bizâtihi Hz. Peygamber’in, kendi kimliği hakkında yaptığı tanımlamada berraklaşan birtakım ayrıntılara işaret etmektedir: “*Ben, atam İbrahim’in duası, kardeşim İsa’nın müjdesi ve annem Âmine’nin rüyasında gördüğü kişiyim.*”⁶⁹ Kur’ân-ı Kerim’de anlatıldığı

⁶⁶ el-Kamer, 54/5.

⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/81.

⁶⁸ el-Bakara, 2/269.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1401/1981, IV, 127, 128.

kadarıyla Kâbe'yi tamir eden Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in yaptıkları şu dua, insanlık âleminin yeni bir nebiden beklenenin de ötesinde, ihtiyaç duydukları aşkın ilahi mevhibeleri konu edinmektedir: “*Rabbim! Bu belde (Mekke) halkından yine bunlara bir peygamber gönder. O peygamber bu insanlara kitabı ve hikmeti okusun ve günahlardan arınmanın yollarını (tezkiyeyi) kendilerine öğretsin.*”⁷⁰ Bu ibarelerde kendisinden bahsedilenin kişi tabii ki Hz. Peygamberdir. Bu gerçeklik asırlar sonra inen şu ayet-i kerimelerden anlaşılmaktadır: “*Nitekim size ayetlerimizi okuyan, günahlardan arınmanın yollarını gösteren, Kitab'ı, hikmeti ve ayrıca bilmediklerinizi size öğreten aranızdan bir elçi gönderdik.*”⁷¹ “*Kendi aralarından yine kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, günahlardan arınmanın yollarını (tezkiyeyi) gösteren, kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle Allah müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki onlar daha önce yanlış bir yoldaydılar.*”⁷²

Zikrettiğimiz bu ayet-i kerimeler Hz. Peygamber'i, aldığı vahiyleri tebliğ edip açıklamak gibi temel nebevî görevleriyle tanımlamakla kalmayıp, onu, yolunu şaşırmış ve en derin sapıklığa dâcâr olmuş insanları yeniden tertemiz fitratlarına kavuşturacak mevhibevî donanıma sahip bir mürşid olarak tanıtmaktadır. Aynı ayetlerde bahsedilen kitabın ise, Kur'ân-ı Kerim olduğu muhakkaktır. O halde burada geçen *hikmet* kelimesi ve *günahlardan kurtulmanın yollarını göstermek* ibaresi bir bütün olarak ne anlama gelmektedir? Bazı müfessirler bu ibarelerin genel olarak; insanları günahlardan sakındırmak ve onları iyiliklere teşvik etmek anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.⁷³ Kanaatimizce bu ibareler, Hz. Peygamber tarafından deruhte edilen vahyin tebliğ (muhataplara ulaştırılması) ve tebyininden (açıklanmasından) daha farklı çağrışımlar yapmaktadır. Bu noktadan hareketle Hz. Peygamber'e mezkûr nebevî vazifelerinin yanı sıra İslâm'ın tekâmülü için kullanacağı başka bilgi kaynaklarının ve yollarının da bahsedildiğini kolaylıkla söyleyebiliriz. Acaba bu çerçevede onun nübüvvet öncesi hayatına birtakım hikmet yansımaları olmuş mudur?

⁷⁰ el-Bakara, 2/129.

⁷¹ el-Bakara, 2/151.

⁷² Âl-i İmran, 3/164.

⁷³ et-Taberî, a.g.e., I, 519; İbn Kesir, a.g.e., I, 521.

5. Nübüvvet Öncesi Hz. Peygamber

Hz. Peygamber'in vahiy almadan önceki kırk yıllık hayatının, vahiy aldıktan sonra yaşadığı yirmi üç yıllık nübüvvet hayatıyla insani erdemler yönünden bir bütünlük arz ettiği gerçeği, onun hakkında ciddi araştırmalar yapanlarca malumdur. Maddî ve manevî erdemlerini büyük ölçüde kaybetmiş cahiliye Arap toplumunda yaşadığı halde kendisinin, bu toplumun olumsuz yönlerinden etkilenmediği, mutlak surette ilahi bir gözetim altında tutulduğu ve yanlışlara düşmekten engellendiği, dolayısıyla hiçbir kötü huya sahip olmadığı, üstelik insanlar arasında saygın ve güvenilen bir kişi olarak kabul edildiği bilinmektedir. O'nun hakkında dile getirilen; 'Muhammedü'l-Emîn,' diğer bir deyişle; 'Güvenilen Muhammed' vasfı, bu gerçeğe uygun olarak belki de asırlardan beri dillendirilen yegâne bir fazilet ifadesi olagelmıştır. Cahiliye Arap toplumunun gidişatı incelendiği zaman bu ifadede geçen 'emin' yani "etrafına güven veren ve kendisine güvenilen" vasfı belki de o zamanki insanların en çok ihtiyaç duydukları ama kolayca elde edemedikleri bir meziyetti. Çünkü cahiliye döneminde zulüm ve sömürü zirvedeydi. O halde öncelikli olarak Mekke'de, giderek bütün dünyada güven, huzur ve benzeri erdemlerin yeniden inşâ edilmesi gerekiyordu.

Hz. Peygamber'in doğumundan yaklaşık seksen bir gün önce meydana geldiği rivayet edilen ve Fil Suresi'nde kısaca değinilen⁷⁴ mucizevî olayın⁷⁵ kanaatimizce şu gerçeği de ihsas ettirmesi mümkündür: İlâhî İrâde, ilerleyen süreçte kendisine nübüvvet vazifesini vereceği insanın doğup büyüdüğü toprakların işgal edilmesine, dolayısıyla buranın, güven ve huzurun çok uzaklara ötelendiği bir mekân olmasına, diğer bir deyişle nübüvvet misyonunun daha organize silahlı, tahripkâr bir güç tarafından itibarsızlaştırılmasına izin vermemiştir. Böylece Hz. Peygamber, daha doğmadan önce mensubu bulunduğu topraklarla birlikte ilahi gözetim altına alınmıştır. Bu durum yani Mekke'nin ve Mekke halkının büyük bir işgalden kurtarılması onun, âlemlere rahmet olarak gönderilmesinin önemli bir ön yansıması / müjdesi olarak kabul edilebilir. İleride birtakım ahlaki meziyetleri yeniden inşa etmesi istenecek bu seçkin insanın vazifesi, bu şekilde âdeta kolaylaştırılmıştır. Öyle ki savaşma kabiliyeti çok yüksek ve tahripkâr vasıflara sahip

⁷⁴ (Ey Resûlüm!) Rabbinin Kâbe'ye saldıran fillerle desteklenmiş düşman ordusuna nasıl bir yenilgi tattırdığı haberini duydun mu? Onların planlarını boşa çıkararak kendilerine taş atan kuş sürülerini gönderdik. Sonunda bu ordu perişan bir halde mağlup oldu (el-Fil, 105/1-5).

⁷⁵ Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, Beyrut 1412/1992, I, 44, 45.

olan fillere karşı, kuş sürüleriyle mukavemet edilmesi ve sonuçta mezkûr işgal ve yıkımın önlenmesi, ileride Hz. Peygamber'in eliyle bu bölgede yeniden kurulacak olan huzur ve güven medeniyetinin harika bir habercisi olmuştur.

Hz. Peygamber'in çocukluğunda ve gençliğinde herkesin güvenini kazanması yukarıda işaret ettiğimiz üzere özellikle insanî erdemlerin pek çoğunu kaybeden bir toplumda gıpta edilecek böyle bir isimle anılması esâsen onun ileride deruhte edeceği nübüvvet vazifesine bir hazırlık safhası olarak değerlendirilebilir. Her türlü olumsuzluğun, fıtratı sarmaladığı böyle bir ortamda, onun, erdemli sözlerini ve düşüncelerini yaşantısıyla pratiğe dökebilmesi, kanaatimizce ilahi bir korumanın şemsiyesi altında gerçekleşebilmiştir. Zaten peygamberler tarihinde buna benzer başka ilahi müdahale örnekleri de bulunmaktadır. Meselâ; Hz. Yusuf, kendisine kralın hanımı tarafından yapılan çirkin teklifi ancak böyle ilahi bir müdahale ve korumanın altında reddedebilmiştir.⁷⁶ Nübüvvet müessesesinin birer halkasını oluşturan peygamberlerin, bî'setlerinden önce de bu türden ve hatta daha geniş yelpazede ilahi korumalara mazhar oldukları ve kendilerini çevreleyen tehlikelerden kurtarılarak güvenli bir ortama kavuşturulmaları gerçeği, vahyî bildirimlere konu edilmektedir. Meselâ; Hz. Musa'nın daha bir bebek iken Firavun'un katliamından mucizevî bir şekilde korunması,⁷⁷ Hz. İsa'nın yine bebek iken annesi hakkında yapılan iftiraları izale edici tarzdaki savunması, ayrıca birtakım erdemlerden bahsetmesi⁷⁸ yine bu kabildendir.

Cahiliye Arap toplumunda çocuklara verilmeyen Muhammed (övülen) isminin Hz. Peygamber için tercih edilmesinin sıradan bir seçim olmadığı açıktır. Bu ismin ilkâ ettiği misyona uygun olarak onun, yaşadığı toplumda tahrip edilen birtakım aşkın değerleri yeniden inşa etmek için kurulan "erdemli insanlar cemiyetinde" (hılfu'l-fudûl) gençlik yıllarında aktif görev almasını, ilerleyen süreçte ve risalet vazifesi esnasında toplumda gerçekleştireceği değişim ve dönüşümün bir provası olarak addedebiliriz. Zaten içinde yaşadığı toplumla olan münasebetlerinde

⁷⁶ Oysa kadın ona gerçekten arzu duyuyordu. Eğer Rabbinin bu konudaki açık uyarısına muhatap olmasaydı Yusuf da onu isteyecekti. İşte biz ondan kötülüğü ve fenalığı uzaklaştırmak için böyle yaptık. Çünkü o, seçkin kullarımızdan birisiydi (Yusuf, 12/24).

⁷⁷ Vahyedilmesi gereken şeyi annene şöyle vah ettik: Musâ'yı sandala koy ve Nil nehrine bırak. Nehir onu sahile götürecektir. Oradan da kendisini benim ve onun düşmanı olan birisi alacaktır. Benim kontrolümde yetiştirilesin diye sana katımdan bir sevimlilik verdim (Tâhâ, 20/38,39).

⁷⁸ Meryem çocuğu gösterdi. Dediler ki biz beşikteki bebekle nasıl konuşalım? Çocuk: "Şüphesiz ki ben, Allah'ın yarattığı bir kulum. Rabbin bana kitap verecek ve beni peygamber yapacaktır. Nerede olursam olayım beni mübarek kılacak. Yaşadığım sürece bana namazı ve zekâtı emredek. Beni anneme karşı saygılı kılacak. Beni zorba ve bedbaht yapmayacak" (Meryem, 19/29-32).

kendisinin muhalif bir tavır takındığı, hatta zulmün aktörleri olan dönemin hâkim sultasına yukarıda örneğini verdiğimiz erdemli insanlar cemiyeti gibi oluşumların içerisinde yer alarak karşı geldiğini anlıyoruz. Diğer taraftan bu muhalefetini ve karşı duruşunu bazen, yapılan yanlışlara en azından ortak olmamak için toplumdan ayrı kalarak bazen de ilahi bir müdahale ile yalnız bırakılarak gerçekleştirdiğini öğrenmekteyiz. Onun risalet öncesinde Hirâ mağarasına sıklıkla giderek tefekkür ve tezekküre dalması⁷⁹ bunun en bariz işaretlerinden birisidir. Unutulmamalıdır ki, “bana yalnızlık sevdirdi”⁸⁰ meâlindeki hadis-i şerif bu konudaki ilahi müdahalenin nebevî bir beyanıdır. Tıpkı risâlet vazifesi esnasında îrâd ettiği; “Sizden her kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltsin. Bunu yapamazsa sözlü uyarıda bulunsun. Bunu da yapamazsa gördüğü kötülüğe karşı kalben rahatsız olsun”⁸¹ hadis-i şerifi, sanki gerçekleştirdiği erdemli faaliyetleri onun kısa bir süre sonra icra etmeye başlayacağı nübüvvet vazifesinin ön adımları olarak sunulmuştur. Ayrıca kendisinin bilmeden ya da farkına varamadan, fıtratındaki temizliği herhangi bir şekilde zedeleyebilecek olan ortamlara yaklaşmasını önleyici mahiyette başka ilahi müdahalenin de vaki olduğunu görmekteyiz. Meselâ gittiği bir düğün töreninde karşılaşılabileceği bu türden muhtemel olumsuz manzaralara şahit veya dâhil olmaması için uyutulduğu⁸² rivayet edilmiştir. Sanki onun bu yöndeki iradesi müheymin / gözetici olan aşkın bir varlığa yani Yüce Allah’a devredilmiştir.

Henüz birkaç aylık iken babasını kaybetmiş olması⁸³ sıradan beşerî bir gerçeklik gibi gözükse de, gelecekte peygamber olacak bu çocuğun lehine mezkûr olayda da ilahi bir müdahale söz konusudur. Diğer bir deyişle Hz. Peygamber’in babasının, daha o, çocuk yaşta iken ölmesi, kanaatimizce ileride kendisine tevdi edilecek risalet vazifesiyle de yakından ilgilidir. İşte bu şekilde, her babada az çok bulunan; ‘evlada karşı muhalefet’ duygusunun ve bu bağlamda onu kendi çizgisinde yetiştirme arzusunun bir bakıma önüne geçilmiştir. Ayrıca onun, daha altı yaşında iken annesini kaybetmesini de aynı doğrultuda değerlendirebiliriz.

Hz. Peygamber’in, henüz on üç yaşında iken amcası Ebu Talib ile beraber ticaret gagesiyle yaptığı Şam yolculuğu esnasında karşılaştığı Rahip Bâhira ile olan

⁷⁹ İbn Hişam, a.g.e., I, 189.

⁸⁰ Buhârî, “Bedü’l-vahy”, I.

⁸¹ Müslim, “iman”, 78.

⁸² İmâdüddin Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, byy 1417/1997, III, 446, 447. Ayrıca bkz., Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn el-Beyhâkî, *Delâilü’n-nübüvve*, byy 1408/1998, II, 33, 34.

⁸³ İbn Hişam, a.g.e., I, 130.

konusması ibretâmizdir. Nitekim bu konuşma sırasında Rahip Bâhira'nın, ona birtakım sorular sormadan önce doğru söyleyeceğine dair Lât, Menât ve Uzzâ putları adına yemin etmesini istediği zaman, kendisinden aldığı şu cevap ancak ilerde peygamber olacağı önceden kararlaştırılan bir çocuktan sadır olabilecek türdendir: "Onlardan bana bahsetme! Allah'a yemin olsun ki, onlara kızdığım kadar hayatımda hiç kimseye kızman."⁸⁴

Hz. Peygamber'in, daha çocuk yaşta iken, amcası Ebû Tâlib ile birlikte gerçekleştirdiği Şam yolculuğu vesilesiyle Mekke'den kısa süreliğine de olsa ayrılmasını, onun nübüvvet yıllarında zorunlu olarak yaşayacağı hicret olayına bir alışkanlık ve ünsiyet kurma devresi olarak değerlendirebiliriz. Bu büyük ve tarihi gerçeklik, söz konusu ilahi eğitimin bir başka yönünü oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber'in hayat hikâyesinde bir anekdot olarak anlatılan Kâbe-i Muazzama'nın tamiri esnasında *Hacer-i Esved*'in, Kâbe duvarında bulunması gereken yere onun tarafından yerleştirilmesi olayı da yine sıradan ve tesadüfi gibi gözükmemektedir. Öyle ki o, *Hacer-i Esved*'i kendi gömleğinin üzerine koyduktan sonra bu şerefe nail olmak isteyen yedi kabileden birer temsilcinin her birisini bu gömleğin bir tarafından tutturmak suretiyle taşı yerine yerleştirmiş ve böylece konuyla ilgili anlaşmazlığı çözmüştür. Söz konusu anlaşmazlığı bu şekilde dâhiyane bir tarzda çözmesi aynı zamanda onun hakkındaki pek çok gerçekliği ve müjdeyi de ihsas ettirmektedir. Öncelikli olarak bu olay, onun ileride insanlar arasında bir hakem rolü oynayacağını açık işaretidir. Kâbe-i Muazzama'nın tamiri esnasında son taş olarak belirlenen *Hacer-i Esved*'i, yerine yerleştirmesine benzer olarak kendisi de peygamberler zincirinin son halkasını oluşturmuştur. Esâsen bu olay onun son peygamber olacağının da emarelerindenidir. Ayrıca bu olayın icrâsı esnasında *hacer-i esved*'in üzerine konulduğu gömleğin her bir kenarından kabile temsilcilerinin tutması onun peygamberliğinin herkese şamil olacağına, yani getireceği mesajın ve deruhte edeceği nübüvvet vazifesinin evrenselliğini ihsas ettirmektedir. Nihâi olarak Hz. Peygamber'in bu olay vesilesiyle Mekke'de ortaya çıkan mahallî ancak önemli bir meseleyi hallettiği gibi, insanlığın en temel yanlışlarından birisi olan şirk meselesini de ileride ortadan kaldıracığının bir başka göstergesidir.

⁸⁴ İbn Hişam, a.g.e., I, 148; el-Beyhâkî, a.g.e., II, 28; İbn Kesîr, a.g.e., III, 437.

İnsan, hayatın geniş yelpazesinde bazen hoşlanmadığı şeylerle karşılaşabilir ve esasen bunlardan kaçınması veya kurtulması da mümkün olmayabilir. Çatışma ve savaşlar bu kabilden beşerî hadiselerdir. İnsanlık var olduğu müddetçe ortaya çıkması muhtemel bu sıkıntılı olaylara karşı hazırlıklı olmak gerekir. Hz. Peygamber'in gençliğinde bu konuda da eğitildiğine şahit olmaktayız. Amcalarıyla beraber yer aldığı Ficar savaşları,⁸⁵ risaletinin Medine döneminde mukavemet etmek zorunda kaldığı Bedir ve Uhud müdafaası için sanki bir tatbikat niteliğindedir. Şu hususu da arz edelim ki, Hz. Peygamber ve Müslümanlar hiç kimseye savaş ilan etmemişlerdir. Onlar çok uzaklardan gelerek kendilerine Medine'de hayat hakkı tanımayan İslâm dışı unsurlara yine Medine'nin hemen yakınındaki Bedir ve Uhud mevkiilerinde mukavemet etmişler ve daha sonraki yıllarda da hendekler kazarak Medine'yi düşman işgalinden korumaya çalışmışlardır. Bu istidraddan sonra tekrar konumuza dönecek olursak diyebiliriz ki, Hz. Peygamber'in bi'setinden çok seneler önce genç yaşta katıldığı söz konusu savaşlar, kanaatimizce ve yukarıda da işaret ettiğimiz üzere temelde onun peygamberlik görevi esnasında karşılaşması muhtemel olan bu türden olaylara karşı bir ön hazırlık safhası olup yine tesadüfi ve sıradan gözükmemektedir.

Buraya kadar dile getirdiğimiz hususlarda Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi dönemine dönüp baktığımızda ne onun pişman olacağı bir husus ne de muarızları dâhil olmak üzere kimsenin kendisini kınayacağı bir nokta bulunmaktadır. Bu çerçevede risalet yıllarında kendisine "erdemli insanlar cemiyeti" (hılfu'l-fudul) hakkında sorulan bir soruya şöyle cevap verdiğini öğrenmekteyiz: "Allah'a yemin olsun ki dünyanın en kıymetli kızıl develerini bana verselerdi yine de böyle bir cemiyetin içerisinde yer almaktan vazgeçmezdim."⁸⁶ Dile getirdiğimiz bütün bu hususların, ilahi bir hikmetle Hz. Peygamber'e daha doğumundan itibaren bahşedildiği ve hatta bir kısmının da doğumundan önce âdeta bir doğum günü hediyesi olarak sunulduğu kanaatindeyiz. Bunların da ötesinde onun, peygamberliğin yanı sıra, bir başka ilahi vasıfla desteklenmesi hususu, Kur'ân-ı Kerim'de belirtildiği ve bizim de yukarıda işaret ettiğimiz üzere, Hz. İbrahim'in asırlar önce yaptığı duasına da konu edilmiştir.

⁸⁵ İbn Hişam, a.g.e., I, 152.

⁸⁶ İbn Hişam, a.g.e., I.134; İbn Kesir, a.g.e., III, 460.

6. Hz. Peygamber ve Kur'ân-ı Kerim'den Hikmet Örnekleri

Araştırmamızın daha önceki kısımlarında hikmet kelimesinin bir anlamının da; Hz. Peygamber'e verilen özel bilgi olduğunu ifade etmiştik. Kur'ân vahyinin genel teması içerisinde bu özel bilginin bazen diğer muhataplardan ayrı olarak ona gizlice verildiğine ve mezkûr bilgilendirmeye başka zamanlarda nazil olan ayetlerde değinildiğine, bazen de bu bilgilendirmenin açıkça ve doğrudan indirilen ayetler aracılığıyla yapıldığına şahit olmaktayız. Biz burada önce Hz. Peygamber'e diğer muhataplardan gizlenerek verilen (hikmet) özel bilgileri birkaç örnekle inceleyeceğiz.

Birinci Örnek: Bu bilgilerden ilki, Hz. Peygamber'in ailevi ilişkileriyle ilgilidir. Şu ayet kendisine verilen "hikmetin bu şekline" yani "özel bilgiye" çok açık bir örnek teşkil etmektedir: *Bir zamanlar Peygamber, eşlerinden birisine bir sır vermişti. Fakat o eşi, bu sırrı başkalarına söyleyince Allah da bunu Peygamber'e bildirmiş ve olup bitenin bir kısmını açıklamış bir kısmını da açıklamamıştı. Peygamber de, bu durumu eşine bildirdiğinde o: bunu sana kim açıkladı, deyince Peygamber de; "her şeyi bilen ve farkında olan Allah bildirdi" dedi.*⁸⁷

Kur'ân-ı Kerim'in hiçbir yerinde bu ayette geçen olaya ve karşılıklı konuşmalara işaret edilmemektedir. Sanki birtakım olaylar belli bir süreç içerisinde gerçekleşmiş ve bunlar kaydedilerek daha sonra Kur'ân muhataplarının bilgisine özet olarak sunulmuştur. Demek ki işaret ettiğimiz süreç içerisinde Hz. Peygamber'e aynı olayla ilgili olan ancak Kur'ân-ı Kerim'e yansımayan birtakım bilgiler özel ilahi bir iletişim yoluyla verilmiştir. Bu olayda hikmetin peygamber ailesine yönelik bir bağlamda gerçekleştiğini ve çok önemli bir mesaj deruhte ettiğini gözlemlemekteyiz. Buna göre Hz. Peygamber'in ailevi hayatı da ilahi gözetim altında tutulmaktadır. Öyleyse, onun ifa ettiği ve edeceği nüvüvvet vazifesine eşleri de dâhil olmak üzere hiçbir beşer yön veremeyecektir. Gerektiğinde Yüce Allah, onun bu vazifesini, kendi ailesinden gelebilecek en küçük beşeri, olumsuz bir tavra karşı da koruyacağını ihsas ettirmiştir.

İkinci Örnek: Hikmet örneklerinden bir başkası da ifk hadisesinde Hz. Peygamber'in sergilediği tavidir. Öyle ki bu olayın başlangıcından sonuna kadar takındığı vakur duruş ve sabr-ı cemil, Yüce Allah'ın müdahalesi olmaksızın hiçbir erkeğin katlanacağı türden bir hadise değildir. İşaret ettiğimiz ifk hadisesini konu

⁸⁷ et-Tahrir, 66/3.

edinen ayet-i kerime olayın arka planındaki zorlukları aşmada Hz. Peygamber'e verilen gizli bir bilgi desteğini (hikmeti) ihsas ettirmektedir: *O iftirayı içinizden bir grup insan uydurmuştur. Onun (ifk / iftira olayının) sizin için bir kötülük olduğunu zannetmeyin. Aksine, sizin için o hayırlıdır (bir ibret vesikası). Onlardan her birisi işlediği günahın karşılığını mutlaka göreceklerdir. Onların önde gelenleri ise daha büyük bir cezayı hak etmişlerdir.*⁸⁸

Zikrettiğimiz bu ayet her ne kadar Hz. Peygamber'i, içinde bulunduğu durum çerçevesinde değerlendirmese de ona takip edeceği metot hakkında bilgi vermektedir. Bu ayette âdeta Hz. Peygamber'e sabretmesi tavsiye edilmekte ve bu sürecin sonunda gerçeklerin ortaya çıkacağı ihsas ettirilmektedir. Ortaya çıkan bu türden üzücü durumlar karşısında sabırlı olmak esâsen iyi kulların ve özellikle peygamberlerin meziyetlerindedir. Meselâ, oğlu Yusuf'u kaybeden Hz. Yakub'un da sabrı öncelediğini yine Kur'ân'dan⁸⁹ öğrenmekteyiz.

Diğer taraftan ifk hadisesini aydınlatmak sadedinde nâzil olan vahyin ortaya çıkardığı gerçekler, Müslümanlar açısından bir samimiyet sınavı mesabesinde olmuş ve onların herhangi bir konuda verecekleri hüküm ve alacakları kararlar hususunda daha dikkatli olmaları istenmiştir.

Üçüncü Örnek: Hikmet konusunda inceleyeceğimiz bir başka husus; Hz. Peygamber'in yaptığı olağanüstü bir tasarrufla ilgilidir. Medine'de meskûn Yahudi kabilelerinden olan Nadîroğulları daha önce Müslümanlar ile yaptıkları antlaşmalara bağlı kalmamışlar, bunun yanı sıra birçok yönden kendileriyle yaşamının imkânsızlığını teyit eden olumsuz tavır ve davranışlar sergilemişlerdi. Bütün bu sebeplerden dolayı onların, Medine'den çıkarılmaları kararlaştırılmıştı. Ancak onlar bunu reddedip kendi kalelerine sığınarak âdeta Müslümanlara meydan okumuşlardı. Bunları on beş gün süreyle kuşatma altında tutan Hz. Peygamber ve arkadaşları nihayet onlara ait hurma ağaçlarından bazılarını kesmeye başlayınca Nadîroğulları kalelerinden inerek teslim olmuşlardı. Bu olayın akabinde bazı münafıklar, hurma ağaçlarının kesilmesi için emir veren Hz. Peygamber'in bu tasarrufunu bir dedikodu meselesi haline getirmişlerdi. İşte bu olay üzerine Cenab-ı Hakk, şu ayeti indirerek Peygamber'ine Kur'ân dışında gizlice ve ona özel olarak daha önceden verdiği bilgiyi (hikmeti) olayın bitiminden ve dedikoduların ortaya

⁸⁸ en-Nur, 24/11.

⁸⁹ Yusuf, 12/18.

çıkmasından sonra ifşa ederek münafıkları susturmuştur:⁹⁰ *“Hurma ağaçlarından herhangi birisini kesmeniz veya kesmeyerek olduğu gibi bırakmanız tamamen Allah'ın izniyle gerçekleşmiştir. O, bu şekilde yoldan çıkanları cezalandırmak istemiştir.”*⁹¹

Zikrettiğimiz bu ayetten, Nadiroğulları'nın kalelerinde kuşatıldığı esnada onlara ait hurma ağaçlarının kesilmesi için Cenab-ı Hakk'ın Hz. Peygamber'e gizli bir izin / emir verdiğini anlamaktayız. Ancak bu iznin verilmesi başka herhangi bir ayette konu edilmemektedir. Dolayısıyla bu da Hz. Peygamber'e bahsedilen özel nebevî iletişimin bir başka örneğini teşkil etmektedir.

Dördüncü Örnek: Kur'ân-ı Kerim, savaşın, insanlar tarafından sevilmeyen bir gerçeklik olduğunu beyan etmektedir.⁹² Buna rağmen bazı hallerde insan, hoşlanmadığı bu türden birtakım görevleri icrâ etmek zorunda kalabilir ve insan psikolojisi bu durumlarda başka arayışların peşine de düşebilir. Burada önemli olan; insanın bireysel tercihleriyle, kendisini sarmalayan şartların gereklerini uzlaştırabilmesidir. Bu çerçevede Bedir Savaşı, hemen öncesinde gerçekleşen ve çok daha sonra inen ayetlerle tahkiye edilen birtakım hikmet izlerini taşıması bakımından da üzerinde durulması gereken önemli bir olaydır. İnceleyeceğimiz şu ayet, bu türden bir arka plana mutlak surette sahip gibi gözükmektedir: *“Rabb'in seni evinden hakk bir dava (Bedir Savaşı) için çıkarmıştı da müminlerden bazıları bundan pek hoşlanmamıştı. Ayrıca gerçekler ayan beyan ortaya çıktıktan sonra bile, sanki göz göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi seninle tartışıp duruyorlardı. Hani Allah iki gruptan birinin muhakkak sizin olacağına dair müjde vermekteydi de ama siz basit olanın (kervanın) sizin olmasını istiyordunuz. Oysa Allah, inkarcıların cezalandırılmalarını ve Hakk'ın galip gelmesini (Bedir Ovası'nda düşmanı karşılamanızı) istiyordu.”*⁹³

Bedir Savaşı'nı çeşitli yönleriyle anlatan Enfâl suresindeki bu ayet-i kerimeler, savaş öncesinde yaşanan bir olaya işaret etmektedir. Bu olay hakkında kaynaklarda anlatılanlar kısaca şöyledir: Müşrikler, daha önce Mekke'yi terk ederek Medine'ye hicret eden Müslümanlara ait mal varlıklarından oluşan bir kervanı Ebû Sufyân yönetiminde Şam yönüne doğru yola çıkarmışlardı. Bunu duyan

⁹⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, (thk., Kemal Besyüni Zağlûl), Beyrût 1411/1991, s. 436, 437; Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûti, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*, Beyrût 1420/1999, s. 318, 319. Ayrıca bkz., Buhârî, “Tefsir”, 59; et-Tirmizî, “Tefsir”, 60; el-Kurtûbî, a.g.e., XVIII, 8.

⁹¹ Haşr, 59/5.

⁹² Hoşunuza gitmese de gerektiğinde savaşmanız size farz kılınmıştır. Nice hoşlanmayacağımız şeyler vardır ki onlar sizin için daha hayırlıdır. Diğer taraftan hoşunuza giden pek çok şey de sizin için daha zararlıdır. Bütün bunları Allah bilir siz bilemezsiniz (el-Bakara, 2/216).

⁹³ el-Enfâl, 8/5-7.

Müslümanlardan bazıları Bedir Savaşı'nın hemen öncesinde Medine yakınlarından geçecek olan bu kervana saldırmak için kendilerine ait mallarını kurtarmak istediler. Ancak Hz. Peygamber, yaklaşan düşman tehlikesinin bertaraf edilmesi hususunda ısrar etti ve yapılan savaş böyle bir ortamda sonuçlandı. İşte onun bu kararlılığının kendisine hikmet yoluyla ihsas ettirildiğini anlıyoruz. Çünkü savaşın bitiminde nâzil olan ve yukarıda incelediğimiz ayet-i kerimedeki; *'gerçekler ayan beyan ortaya çıktıktan sonra'* şeklindeki müjdeli bildirim de Kur'ân'ın hiçbir yerinde geçmemektedir. Buna göre; zaferin, Müslümanlara nasip olacağı müjdesi, daha savaş başlamadan önceden Hz. Peygamber'e haber verilmiştir. İşte bundan dolayı o, kendisine verilen bu türden **gizli ilahi bir müjdenin / bildirim**in yönlendirmesiyle karar almış ve bu karar doğrultusunda hareket ederek savaşı neticelendirmiştir. Bu ilahi bildirim, Müslümanlardan ilk başta gizlenmesi, onlar için bir sabır ve samimiyet sınavına yönelik olsa gerektir. Aynı konuyla ilgili olarak onun bu savaşta zafer talebiyle yaptığı duânın kabul edildiği de, yine aynı surede, savaşın bitiminden sonra inen Enfâl Suresi'nde şöyle yer almaktadır: *"Siz Rabb'inizden yardım istemekteydiniz O da: 'Ben size bin melekle yardım edeceğim' diye duanızı kabul etmişti. Allah bunu sadece bir müjde olarak kalplerinize güven duygusu hâkim olsun diye yapmıştı. Zafer her zaman en üstün ve en güçlü olan ve hikmetle hükmeden Allah'tandır."*⁹⁴ Yine bu ayetlere konu edilen ve Hz. Peygamber'in Bedir savaşının hemen öncesinde yaptığı duânın kabul edildiği hususu da Kur'ân'ın başka hiçbir yerinde geçmemektedir. Ama ayetin muhtevası dikkatlice incelendiğinde kendisine savaşın sonunda, zaferin, Müslümanların lehine mukadder olduğu müjdesinin verildiği çok açık olarak anlaşılmaktadır. Öyleyse Hz. Peygamber'e mezkûr müjdenin, daha savaş başlamadan önce **özel bir iletişim (hikmet) yoluyla** verildiğini kolaylıkla söyleyebiliriz.⁹⁵

Buraya kadar incelediğimiz örnek ayetlerden ve onların arka planlarından anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber'e, Kur'ân vahyinin tamamen dışında ve ondan ayrı olarak bazen karşılaşılan durumlarda alınması gereken tedbirlerle ilgili olarak, bazen de sadece bilgilendirme gayesiyle özel birtakım bilgiler verilmiştir. Bir başka deyişle Hz. Peygamber, Kur'ân muhataplarının, künhüne vâkıf olmadıkları özel bir iletişim yoluyla sürekli olarak eğitilmiştir. İşaret ettiğimiz üzere Kur'ân vahyinin

⁹⁴ el-Enfâl, 8/ 9, 10.

⁹⁵ Bu konuda ayrıntılı örnekler için bkz., Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, Ankara 1997, s. 132-144.

dışında verilen bu ilahi bildirimler, kendisine destek olmak ve yol göstermek gayesine matuftur. Ancak onun eğitilmesinde Yüce Allah'ın kullandığı metot sadece bundan ibaret değildir. Bu hususun nirengi noktasını hiç şüphesiz Kur'ân oluşturmaktadır.

7. Hz. Peygamber'in Kur'ân Vahyi ile Doğrudan Eğitilmesi

Hz. Peygamber, özel ve ilahi bir iletişim yolunun yanı sıra bazen de doğrudan Kur'ân vahyi aracılığıyla eğitilmiş ve vereceği kararlar konusunda bu şekilde yönlendirilmiştir. Çalışmamızın bu kısmında bahsettiğimiz hususla ilgili olan birkaç örneği incelemek istiyoruz.

Birinci Örnek: Hz. Peygamber'in karşılaştığı bazı durumlarda neleri yapması veya yapmaması gerektiği hususu bazı ayetlerde açıkça yer almaktadır. Meselâ kendisiyle görüşmek isteyen müşriklerin bu taleplerine, bir de onun yanında sürekli olarak bulunan bazı fakir müminleri oradan uzaklaştırma isteklerini eklemeleri üzerine nâzil olan şu ayet-i kerime, bu konuda takınılması gereken nebevî tavrı şöyle belirlemiştir:⁹⁶ *“(Ey Muhammed!) Sabah akşam hoşnutluğunu isteyerek Rabb'lerine yalvaranları yanından kovma! Onları hesaba çekmek sana, seni hesaba çekmek de onlara düşmez ki, onları kovarak haksızlık edenlerden olasin.”*⁹⁷

Zikrettiğimiz bu ayet-i kerime, nübüvvet evinde gerçekleşmesi mukadder gibi görünen ve aslen bir nebinin yapmaması gereken bir fiili önlemeye yönelik olup, muhtevasında hem bilgilendirme hem vazgeçirme hem de bir tehdit içermektedir. Muhatabını tam anlamıyla rabbani bir eğitime tabi tutan bu ilahi ikaz, bir bakıma nübüvvet müessesesini bir beşer olan nebinin muhtemel olumsuz tasarruflarına karşı da korumaktadır. Diğer taraftan İslâm dışı grupların baskılarından rahatsız olan Hz. Peygamber'e nasıl bir yol takip etmesi gerektiği zikredeceğimiz şu ayette açıklanmaktadır: *“(Ey Muhammed!) Onların dediklerine sabret ve onlardan güzelce ayrıl. Beni ve nimetlere gark ettiğim o yalancıları bana bırak ve onlara biraz zaman tanı!”*⁹⁸

İkinci Örnek: Nübüvvet vazifesi esnasında karşılaştığı pek çok olumsuz muamele ve çirkin sözlerden dolayı rahatsız olan Hz. Peygamber'in bir dizi ayetle teselli edildiği bilinmektedir. Meselâ, Mekke döneminde vahyin bir müddet

⁹⁶ Müslim, “Fedâilü's-sahâbe”, 5; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, İstanbul 1401/1981, “Talak”, 2; et-Taberî, a.g.e. XXVIII, 131; el-Vâhidî, a.g.e., s. 457; İbn Kesîr, a.g.e., IV, 403.

⁹⁷ el-En'âm, 6/52.

⁹⁸ el-Mü'min, 40/55.

inmemesini (fetret) alay konusu yapan bir kadının çirkin tavrına ve sözlerine⁹⁹ karşın onun şöyle teselli edildiğini ve olayın mahiyeti hakkında bilgilendirildiğini görmekteyiz: *“Kuşluk vaktine ve kararıp durgunlaştığı zaman geceye yemin ederim ki, Rabb’in seni terk etmedi ve sana darılmadı. Andolsun senin için ahiret dünyadan daha hayırlıdır. O seni yetim bulup barındırmadı mı? Şaşırılmış bulup yol göstermedi mi? Fakirken seni zenginleştirmede mi?”*¹⁰⁰

Bu ayetin ihtiva ettiği tesellinin yemin ibaresiyle başlaması, hem Hz. Peygamber’e verilen önemi hem de onun, ahiret âlemindeki sonsuz güzelliklere karşı geçici olan bu dünyadaki sıradan, basit ve üzücü durumları önemsememesi gerektiği hususundaki rabbani eğitimin gerekliliğini göstermektedir. Söz konusu edilenler, nübüvvet makamı ve Hz. Peygamber olunca bir beşer açısından can sıkıcı herhangi bir duruma karşı verilecek tepkinin nasıl olması gerektiği beşer üstü bir müdahaleyle formüle edilmekte ve o noktadaki rabbani eğitim böylece bütün aksamıyla tamamlanmaktadır.

Üçüncü Örnek: Özellikle Mekke dönemindeki müşriklerin baskıcı zulümlerinin yanı sıra bazen de onlardan Hz. Peygamber’e yapılan birtakım uzlaşma tekliflerinin varlığı bilinmektedir. Bu teklifler tabiki onu davasından vazgeçirmeye yönelikti. Müşriklerin, Hz. Peygamber ile devam ettirmek istedikleri bu art niyetli ve ısrarlı diyaloglar giderek onlar tarafından İslâm dışı bir zeminde şekillenmesi planlanan bir uzlaşma arayışına dönüştürülünce böyle bir oyuna gelmemesi hususunda Hz. Peygamber tehdit edilmiştir. Meselâ müşriklerin ileri gelenlerinden Ümeyye b. Halef ve Ebû Cehil ona: *“Ey Muhammed! Bizim ilahlarımıza saygı gösterirsen biz de senin dinine gireriz”* demelerinden sonra Hz. Peygamber bunların, Müslüman olacaklarından ümitlenmişti. Nitekim kendisine yapılan bu teklifi derhal reddetmediği için şu hitap ile tehdit edilmiştir:¹⁰¹ *“Az kalsın sana vahyettiğimizden başkasını bize iftira edesin diye seni bile fitneye düşüreceklerdi ve o takdirde seni dost edineceklerdi. Eğer biz, seni fikrinde istikrarlı kılmısaydık, onlara az da olsa*

⁹⁹ Buhârî, “Tefsir”, 93; Müslim, “Cihad”, 39; et-Tirmîzî, “Tefsir”, 93. Ayrıca bkz., et-Taberî, a.g.e., XXX, 231; el-Vâhidî, a.g.e., s. 481; Fahrüddin er-Râzî, a.g.e., XXX, 210; İbn Kesir, a.g.e., IV, 557; es-Suyûtî, a.g.e., s. 361.

¹⁰⁰ ed-Duhâ, 93/1-8.

¹⁰¹ es-Suyûtî, a.g.e., s. 193. İslâm dışı grupların bu bağlamda yaptıkları diğer tehditler için bkz., et-Taberî, a.g.e., XV, 130; el-Vâhidî, a.g.e., s. 297; Fahrüddin er-Râzî, a.g.e., XXI, 20.

meyledecektin. Öyle yapsaydın mutlaka sana hayatın da ölümün de kat kat acısını tattırırdık. Sonra bize karşı kendine bir yardımcı da bulamazdın.”¹⁰²

Hz. Peygamber'e bu doğrultuda yapılan tehditlerin dozunun iyice artırıldığını ise bir başka ayet grubunda şöylece görmekteyiz: “Eğer (Muhammed) bazı sözler uydurup bize iftira etseydi elbette onu güçsüz bırakır sonra da can damarını keserdik.”¹⁰³

Bu ayetlerde Hz. Peygamber'in kendisine gelen müşrik tekliflere kesinlikle olumsuz cevap vermesi emredilmektedir. İncelediğimiz birinci ayet grubunda geçen: *seni fikrinde istikrarlı kılmamaydık* şeklindeki ibare, onun bu türden tekliflere cevap vermesinden önce eğitildiğini ve esasen hangi cevapları vermesi gerektiğinin de öğretildiğini ihsas ettirmektedir. Bu gerçeğe karşın onun vermesi gereken cevabı iyi niyetle de olsa geciktirmesi, meselâ bu bağlamda müşriklerin İslâm'ı kabul edeceklerine dair bir ümit içerisine girmesi yine Yüce Allah'ın müdahalesiyle sonlandırılmıştır. Artık bu konuda izlenmesi gereken yol bellidir. Hz. Peygamber'in beşerî yönünün, vahyin tebliğinde herhangi bir pürüze sebep olması mümkün değildir. Bu başlık altında zikrettiğimiz ayet gruplarının tamamı bir taraftan Kur'ân muhataplarına Hz. Peygamber'in rabbani bir eğitime tabi tutulduğunu ve aynı doğrultuda gözetim altında bulundurulduğunu açıklarken diğer taraftan da onun yaptığı tebliğin böyle bir eğitim sayesinde gerçekleştiğini beyan etmektedir. O halde hiçbir beşerin Müslüman da olsa kendi zafiyetlerinin ve noksanlıklarının, Kur'ân vahyini tebliğ eden Hz. Peygamber'e de sirayet edebileceği düşünülmemelidir. Kısaca vahyin sağlamlığından ve korunmuşluğundan şüphe edilmemelidir. Çünkü vahyi kendilerine tebliğ eden ve öğreten Hz. Peygamber, aynı konudaki eğitimini Yüce Allah'tan almıştır.

Sonuç

Bu araştırmamızda, “Kur'ân-ı Kerim'de geçen hikmet ve bu doğrultuda Hz. Peygamber'e öğretilen sünnet” konusunu kısaca incelemeye çalıştık. Yüce Allah, Kur'ân vahyinin yanı sıra Hz. Peygamber'e hikmetin ayrı bir nimet olarak verildiğini ve her kime hikmet verilirse ona aynı zamanda büyük hayırların da verileceğini bazı ayetlerde açıkça ifade etmektedir. Bu bağlamda hikmet olgusunun Hz. Peygamber açısından

¹⁰² el-İsrâ, 17/73-75.

¹⁰³ el-Hâkka, 69/44-46.

neleri ifade ettiğini anlayabilmek için bu kelimenin geçtiği ayetleri tahlil etmenin yeterli olduğunu gördük. Mezkûr kelimenin, pek çok anlamın yanı sıra konumuzu ilgilendirdiği yönüyle; “gem vurmak” diğer bir deyişle “yanlış yapmaktan ve kötü amellerden engellemek,” ayrıca “özel bilgiyle donatmak ve bu yolla eğitmek” gibi anlamlara geldiğini tespit ettik. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber’in eğitiminde bu anlamların iki devreyi oluşturduğunu da gözlemledik. Bahsettiğimiz bu devrelerden birisi onun risalet öncesinde yaşadığı kırk yıllık hayatıdır. İkinci devre ise risalet hayatıyla başlayıp vefatına kadar olan süredir. Bu iki dönemi, ihtiva ettikleri gerçeklikler bakımından bir Müslümanın gündelik yaşantısında sıklıkla tekrar ettiği istiâze (eûzü) ve besmele olgularına benzetebiliriz. Çünkü evveliyatla okunan eûzü ibaresi bir insanın, kendisini şeytandan ve şeytanın razı olacağı amellerden bir başka deyişle kötülüklerden engelleyeceğine ve böyle durumlarla karşılaştığı zaman Rabb’ine sığınacağına dair söz vermesi anlamına gelmektedir. Besmele ise; kötülüklerden arınmış ve bununla da kalmayarak Allah’ın adına iş yapmaya hazırlanmış bir kulun âdeta kararlılık yeminidir. Böyle bir Müslümanın, aşkın bir gayeyi, yani Yüce Allah’ın adına iş yapmayı diğer bir deyişle O’nun rızasına uygun yaşamayı içtenlikle hedeflediğini söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber, cahiliye Arap toplumunun işlediği kötülüklerden kendisine verilen hikmet sayesinde korunabilmiştir. Bu gerçek onun hayatını konu edinen sahîh kaynaklarda mevcuttur. Kendisi, yaratılışındaki güzelliğe uygun olarak güvenilir, güzel ahlâk sahibi, temiz vicdanlı, merhametli ve benzeri diğer erdemlerle donatılmış bir insan olarak yaşamıştır. Böylece o, ileride kendisine verilecek olan risalet vazifesine âdeta hazırlanmıştır. İşte bu sebepten dolayı Mekke’de zayıfların ezilmesine gönlü razı olmamış ve bu duruma sebep olan zalimlere fiili olarak karşı çıkmıştır. Bu devrede üyesi olduğu ve faaliyetlerine katıldığı Hılful-Fudul (erdemli insanlar cemiyeti) onun sağlam duruşunun ve temiz vicdanının bir tezahürüdür. Hz. Peygamber’in, cahiliye Arap toplumundaki zalim sisteme karşı gelmesinden dolayı belki de en büyük düşmanı bu sistemin önde gelenlerinden birisi olan; amcası Ebû Leheb idi.

Kur’ân vahyi, başta cahiliye Arap toplumu olmak üzere hidayetden uzak olan insanları ilahi ölçüler çerçevesinde eğitmek, değiştirmek ve onların her bir ferdini Müslüman bir birey haline getirmek için gönderilmiştir. Bu vahiy aracılığıyla

insanları öncelikli olarak eğitmek durumunda olan kişi Hz. Peygamber'dir. Öyleyse önce onun eğitilmesi gerekecektir. Günümüzde ilkokul öğrencilerini eğitmesi için görevlendirilen öğretmenlerin bile bu vazifelerini icrâ etmeleri için almaları gereken eğitimin süresi göz önünde bulundurulduğunda, bütün âlemlerin hidayetine / eğitilmesine memur edilen Hz. Peygamber'in bir beşer olarak daha aşkın bir seviyede eğitilmesinin önemi ortaya çıkacaktır. Bu gerçeklik onun hayatı boyunca devam etmiştir. Peygamber olduktan sonra başlayan ikinci devrede kendisinin, Rabb'i tarafından, hayatın geniş yelpazedeki çok yönlü yansımaları karşısında özel manevi bilgiler ve yeri geldikçe müdahaleler aracılığıyla eğitildiğini görmekteyiz. İşte ancak bu eğitimin sonunda özlü olarak Kur'ân'da yer alan ibadetlerin aksamı ve ifâ şekilleri onun tarafından İslâm'ın bünyesine aktarılabilmiştir. Yine karşılaşılan birtakım durumların ve kendisine sorulan bazı soruların cevapları Kur'ân'da olmamasına rağmen onun tarafından cevaplandırılmıştır. Bazen de onun yapması veya yapmaması gereken şeyler doğrudan indirilen ayetlerle kendisine bildirilmiştir. Bunların her birisi onun eğitimine ve nihayet ümmetine Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olarak bıraktığı sünnetin oluşumuna yönelik bilgilendirmeler ve ilahi müdahalelerdir. Dünyalık birtakım işleri bir kenara bırakacak olursak, vahiyle sınırları belirlenmeyen ve hatta söz konusu edilmeyen buna karşın bir peygamberin rehberliğinde çözüme kavuşturulması gereken her şey, kendisine verilen söz konusu bu ilahi eğitim ve yapılan ilahi müdahaleler aracılığıyla Hz. Peygamber tarafından halledilmiştir. İşte sünnet de bundan başka bir şey değildir.

Kaynakça

Abdübâkî, Muhammed Fuad(ö:1388/1968). el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim. Beyrut tsz.

Abdurrezzak Kâşânî (ö:736/1335). Tasavvuf Sözlüğü. çev: Ekrem Demirli, İstanbul 2004.

el-Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhamme (ö:1162/1742). Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-illbâs. Haleb tsz.

Ahmed b. Hanbel (ö:241/855). el-Müsned. İstanbul 1401/1981.

el-Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mesud (ö:516/1122).Meâlimu't-tenzîl. Suudi Arabistan 1417/1997.

el-Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn (ö:458 /1065).*Delâilü'n-nübüvve*. byy 1408/1998.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö:256/870). *el-Câmiu's-sahih*. İstanbul 1401/1981.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (ö:400/1009). *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhî'l-Arabiyye*. Beyrut 1407/1987.

Concise Oxford American Dictionary- 1st Edition, wisdom md.

el-Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö:816/1413). *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrût 1408/1988.

Duman, Zeki. *Vahiy Gerçeği*. Ankara 1997.

Ebu Dâvûd Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî (ö:275/889). *es-Sünen*. İstanbul 1401/1981.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö:370/980).*Tehzibu'l-luğa*. Beyrût 2001.

el-Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecduddîn Mahmûd b. Ya'kûb (ö:817/1415). *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrût 1413/ 1993.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî (ö:321/933). *Cemheratü'l-luğa*. Beyrut 1987.

İbn Fâris, Ebu'l- Huseyn Ahmed (ö:395/1004). *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. Beyrût 1411/1991.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik (ö:218/833). *es-Siratü'n-nebeviyye*. Beyrut 1412/1992.

İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmâil (ö:774/1373). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. byy 1417/1997.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil (ö:774/1373). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kuveyt 1418/1998.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö:273/887). *es-Sünen*. İstanbul 1401/1981.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem (ö:711/1311).*Lisânu'l-Arab*. Beyrût tsz.

el-İsfehânî, Ebu'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb (ö:502/1108). *el-Müfredât fî ğarîbî'l-Kur'ân*. Beyrut 1412/1992.

el-İskenderânî, Muhammed b. Ahmed (ö:1306/1889). el-Ehâdisû'l-Kudsiyye. Beyrût 1425/2005.

el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn (ö:1332/1914). Mehâsinu't-tevîl. Beyrût 1418/1992.

el-Kurtûbî, Ebû Abdullah b. Ahmed (ö:671/1273). el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân. Kahire 1967.

Kırbaşoğlu, Hayri. İslam Düşüncesinde Sünnet. Ankara 2016.

Kutluer, İlhan. "Hikmet". TDV, İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1998.

Merriam-Webster Collegiate Dictionary, Wisdom md.

Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö:261/875). el-Câmiu's-sahîh. İstanbul 1401/1981.

er-Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn b. Muhammed (ö:606/1210). Mefâtihu'l-ğayb. Beyrut 1417/1997.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö:911/1505). ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîri bî'l-me'sûr. Beyrut 1414/1993.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö:911/1505). Lübâbü'n-nükûl fî esbâbî'n-nüzûl. Beyrût 1420/1999.

et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (ö:310/923). Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân. Beyrût 1408/1988.

et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen (ö:548/1154). Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân. Beyrut 1414/1994.

et-Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (ö:331/933). Şerhu müşkilî'l-âsâr. Beyrut 1994.

et-Tehânevî, Muhammed Hâmid b. Muhammed (ö:1158/1745). Kitâbu keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm. Beyrut 1996.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö:279/892). es-Sünen. İstanbul 1401/1981.

Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul 2002.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed (ö:468/1076). Esbâbu'n-nüzûl, (thk: Kemal Besyûnî Zağlûl). Beyrût 1411/1991.

Yazır, Muammed Hamdi (ö:1361/1942). Hak dini Kur'ân dili. İstanbul 1979.

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Huseynî (ö:1205/1791). *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt 1408/1987.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer (ö:538/1144). *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrût 1415/1995.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer (ö:538/1144). *Esâsü'l-belâğa*. Beyrût 1984.

Çağatay Türkçesi Metinlerinde “-DI + şahıs eki + erte” Yapısı ve İşlevleri Ümit EKER*

Özet

Türk dilinde genel olarak görülen geçmiş zamanın şartını karşılayan “-DI + şahıs eki + erte” yapısı Eski Türkçe döneminden başlayarak zarf-fiil işlevini de üstlenmiştir. Yapının kullanımı, Eski Türkçe döneminde seyrek olup Karahanlı Türkçesi döneminde yoğunluk kazanmış, Harezmi Türkçesi döneminde zirve noktaya ulaşmıştır. Zarf-fiil işlevi Harezmi Türkçesindeki kadar olmasa da Çağatay Türkçesinde de devam etmiş ancak Çağatay Türkçesinin ardılı Modern Özbek Türkçesinde yerini başka ek ve yapılar bırakmıştır.

“-sA” şart ekinin zarf-fiil işlevi üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada ise “-sA” ekinin “-DI + şahıs eki + erte” şekli ele alınacak, bu şeklin Çağatay Türkçesindeki işlevleri ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Dili, Çağatay Türkçesi, Zarf-Fiil Eki, “-sA” Eki, “-DI + Şahıs Eki + erte” Yapısı.

Structure and Functions of “-DI + personal ending+ erte” in Chagatai Turkish Texts

Abstract

“-DI + personal ending + erte” structure that corresponds to past tense clause in Turkish has functioned as verbal adverb as from Old Turkish period. Use of related structure was rare in Old Turkish Period; it gained intensity in Karakhanid Turkish and hit the top in Khorezmian Turkic Language. Verbal adverb function continued in Chagatai Turkish, to a lesser extent Khorezmian Turkic Language. However, it gave place to other suffix and structures in Modern Uzbek Turkish sequent of Chagatai Turkish.

There have been conducted many studies on verbal adverb function of “-sA” conjunctive suffix. “-DI + personal ending + erte” type of “-sA” suffix was analyzed in this study. Functions of this type in Chagatai Turkish were reviewed as well.

Keywords: Turkish Language, Chagatai Turkish, Verbal Adverb Suffix, “-sA” Suffix, Structure of “-DI + Personal Ending + erte”.

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

Giriş

“-sA” Ekinin Kökeni, İşlevleri ve Mahiyeti

Türk dilinde genel olarak “şart kipi”, “dilek-şart kipi” olarak adlandırılan “-sA” eki, köken, mahiyet ve işlev açısından araştırmacılar arasında çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Ekin temelde “şart” ve “dilek, istek, niyet” bildirme gibi iki temel işlevi bulunmaktadır. Başka bir deyişle “-sA” eki, bir oluş ve kılışı şarta veya dilek, istek niyete bağlayan bir ektir. Ek, şart bildirdiği durumlarda yargı bildirmez ve ana cümledeki yargının gerçekleşmesini şarta bağlayan yardımcı öge görevi üstlenir. Bu durumda “-sA” ekinin eklendiği unsur bitimli değildir ve dolayısıyla bu yapının cümle olması da mümkün değildir. Bu parça ana cümleyi şart anlamıyla tamamlayan zarf durumundadır. “-sA” eki dilek, istek ve niyet bildirdiğinde ise tam bir yargı bildirir, başka bir deyişle bitimli bir yapı oluşturur. Bu durum ekin şart ve dilek, istek, niyet bildirme gibi iki yönlü ve birbirinden farklı iki temel görev üstlenmesinden kaynaklanır¹.

“-sA” şart ekinin kökeni konusunda araştırmacılar arasında farklı görüşler bulunmaktadır². Bunların en çok kabul göreni G. J. Ramstedt’in görüşüdür. Ona göre ek, hem isim hem de fiil tabanlarından istek bildiren fiil yapma ekidir. Şart kipi ise Türkçe, Moğolca, Mançuca ve Tunguzca gibi Altay dillerindeki biçimlerin paralel gelişmesini göz önüne alarak bu ekin istek, dilek, niyet belirten bir “+sA-” fiil yapma ekiyle “-r” geniş zaman partisibinden kaynaşmasından oluşmuştur³. Ek Eski Türkçede “-sAr” şeklindeyken XI. yüzyıldan itibaren sondaki “-r” sesinin düşmesiyle “-sA” şekline dönüşmüştür. Ayrıca ek Eski Türkçede sadece şart bildirmekte olup ekin dilek, istek ve niyet bildirme işlevine hiçbir surette rastlanmamaktadır⁴.

Dilek, istek ve niyet bildiren “-sA” eki Orta Türkçe döneminden itibaren görülmeye başlamış olup bir oluş ve kılışın mutlak surette gerçekleşmesini isteğe veya ricaya bağlayan bir ifade biçimi olarak Türk dilinin çeşitli lehçelerinde bugün

¹ Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 676, 677.

² Bu çalışmanın konusuyla doğrudan ilgili olmaması nedeniyle bütün görüşlere yer verilmeyecektir.

³ Ekteki “r” sesinin pekiştirme, güçlendirme işlevli bir türeme ses olduğunu söyleyen L. Karahan, “-sAr” şeklinin sonraki şekil olduğunu ortaya koymuş, *Köktürk Yazıtları’ndaki her biçimin en eski şekil olmayabileceğini ifade etmiştir*, bk. Leyla Karahan, “Zarf-Fiil Eklerinde Genişleme Eğilimi ve -sA(r) Ekinin Yapısı”, *Türk Dili Üzerine İncelemeler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2011, s. 192-200; “r” sesinin geniş zaman partisibi olduğu yönündeki görüş için bk.; Zeynep Korkmaz, “-sa/-se Dilek-Şart Kipi Eklerinde Bir Yapı Birliği Var mıdır?”, *Türk Dili Üzerine Araştırmalar I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 163, 164; Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, s. 678, 679.

⁴ Zeynep Korkmaz, “-sa/-se Dilek-Şart Kipi Eklerinde Bir Yapı Birliği Var mıdır?”, s. 160, 163; Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, s. 680.

de farklı fonetik biçimlerle bile olsa varlığını devam ettirmektedir⁵. Şart ve dilek bildirme gibi iki temel işlev aynı biçimde birleşse de bu durum ekteki işlev çeşitlenmesinin mutlak göstergesi olarak kabul edilemez. Başka bir deyişle şart işleviyle dilek, istek, niyet işlevi farklı eklerden gelişmişlerdir.

Dilek, istek, niyet bildiren “-sA” eki, Orta Türkçe döneminde “dilek, istek, niyet” görevinde fiiller türeten “+sA-” eki ile fiilden partisip türeten “-k” ekinin birleşimiyle (+sA-k) oluşmuştur. *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te bununla ilgili bilgiler verilmiştir. Kaşgarlı Mahmud, “fiil çekimi” bölümünde ekin işleviyle ilgili olarak “Yapmadan önce işi temenni eden veya arzulayan faili ifade etmek için bu anlamdaki sıfat kullanılır.”⁶ dedikten sonra şu örnekleri verir: “ol ewke barıgsa.k ‘o eve gitmeyi arzuluyor’”, “ol munda turuğa.s.k ‘o burada durmayı temenni ediyor’”, “ol berü keligse.k erdi ‘o buraya gelmeyi temenni ediyor’”, “ol ewke kirigse.k ol ‘O eve girmeyi temenni ediyor’”, “ol tawa.r tirigse.k ol ‘o mal biriktirmeyi temenni ediyor ve seviyor’”, “ol er ol tawarsa.k ‘O adam malı sevendir’”, “bu ura.gut ol erse.k ‘Bu erkek isteyen kadındır’”⁷.

Dilek, istek, niyet ifade eden “-sAk” eki, sondaki “-k” partisip ekinin erimesiyle “-sA” şekline dönüşmüştür. Diğer bir ifadeyle bugün Türkiye Türkçesi başta olmak üzere birçok Türk lehçesinde dilek, istek niyet bildiren “-sA” eki, ilk örneklerine Orta Türkçe döneminde rastlanan “-sAk” ekinin devamıdır. Z. Korkmaz, “-DIK” partisibindeki “-k” ünsüzünün şahıs eki olarak kabul edilmesine benzer bir durumun “-sA” şart ekiyle “-sAk” partisip ekinde de yaşandığını ifade etmiş, eki farklı ekin karıştırma sonucunda dil hafızasında “-sAk > -sA-k” şeklinde yanlış bir şekilde bölümlendiğini belirtmiş ve “-k” ekinin şahıs eki olarak algılandığı düşüncesini ortaya koymuştur. Bu ses olayı sonucunda “-sA” şart ekiyle “-sAk” dilek, istek, niyet ifade eden partisip eki tek şekle dönüşmüş, işlev ayrılığı ise devam etmiştir. XIII. yüzyıldan itibaren de hem şart hem de dilek, istek, niyet ifade eden “-sA” eki zamir kökenli şahıs ekleri yerine iyelik kökenli şahıs ekleriyle çekimlenmeye başlamıştır⁸.

⁵ Zeynep Korkmaz, “-sa/-se Dilek-Şart Kipi Eklerinde Bir Yapı Birliği Var mıdır?”, s. 162; Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, s. 680.

⁶ Ahmet B. Ercilasun; Ziyat Akkoyunlu, *Dîvânu Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, s. 248.

⁷ Ahmet B. Ercilasun; Ziyat Akkoyunlu, *Dîvânu Lugâti't-Türk*, s. 248; Besim Atalay, *Divanü Lûgat-it-Türk II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2006, s. 55, 56.

⁸ Zeynep Korkmaz, “-sa/-se Dilek-Şart Kipi Eklerinde Bir Yapı Birliği Var mıdır?”, s. 166-167; Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, s. 680-681. Ahmet B. Ercilasun *Kâşgarlı Mahmud'da -sâ/-sê- Eki* adlı çalışmasında *Dîvânu Lugâti't-Türk*'teki örneklerden hareketle ekin sürekli olarak -(l/U)g fiilden isim yapma ekinden sonra kullanıldığını dolayısıyla köken olarak isimden fiil yapma eki olduğunu, ancak

“-sA” ekinin yargı bildirmeyen bir ek olduğu konusunda araştırmacılar arasında ortak bir kanaatten söz edilebilir; ancak Türk dilinde ekin çoğunlukla “şart kipi” veya “dilek-şart” adlarıyla dilek kipleri içerisinde ele alınması yaygın bir tutum olmuştur⁹. Ancak K. Bilgegil diğer araştırmacılara göre farklı bir noktaya işaret etmiştir. Bilgegil, “-sA” ekiyle kurulan şeklin okul kitapları tarafından “dilek-şart kipi” adlandırılmasıyla sadece dilek kipleri içinde gösterildiğini, bunun hatalı olduğunu “-sA” ekinin şart bildirdiği durumlarda “haber kipleri”, dilek bildirdiği durumlarda “dilek kipleri” içinde gösterilmesi gerektiğini ifade etmiştir¹⁰.

“-sA” eki özelinde tartışmaların bir başka boyutu da ekin kip eki mi yoksa zarf-fiil eki mi olduğu konusundadır. G. Gülsevin, “-sA” ekinin dilek işlevinde yargı taşıdığını, dolayısıyla ekin bitimli bir yapı oluşturduğunu, bunun dışındaki şart işlevinde ise hiçbir şekilde yargı bulunmadığını bundan dolayı şart ekinin hiçbir şekilde fiil kipleri içerisinde ele alınamayacağını, ekin gerundiumlar içerisinde ele alınması gerektiğini belirtmiştir¹¹. G. Gülsevin, bu düşüncesine “-sA” ekinin kişi ekleri alabildiği dolayısıyla ekin diğer zarf-fiil eklerinden ayrıldığı düşüncesinden hareketle itirazlar gelmiştir. Gülsevin bu itirazlara “-sA Zarf-Fiil Eki ve Türk Dilinde Zarf-Fiil Eklerinin Kişi Ekleri Alabilmesi Üzerine” adlı çalışmasında cevap vermiştir. Ona göre zarf-fiil ekleri kişi ekleri olabilir. Bu durumun örneklerine Türkmen, Özbek ve Tuva Türkçelerinde rastlanmaktadır. Dolayısıyla “-sA” ekinin kişi eklerini alabiliyor olması “-sA” ekinin zarf-fiil olduğu gerçeğini değiştirmez. Ayrıca bir ekin kişi eklerini alabiliyor olması şekille, zarf-fiil olması ise işlevle ilgili bir durumdur. Zarf-fiil eklerinin tanımını işlev merkezli bir anlayışla yaptıktan sonra “-sA” ekinin kişi eklerini alabilmesi nedeniyle zarf-fiil olamayacağını ifade etmek tanımın yapısını bozmaktadır¹².

ilerleyen dönemde -(/U)g ekinin eriyip düşmesiyle sanki fiilden fiil yapan bir ekmiş gibi algılandığını ifade etmiştir; bk. Ahmet Bican Ercilasun, “Kaşgarlı Mahmud’da -sâ/-sê- Eki”, *Makaleler-Dil-Destan-Tarih-Edebiyat*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007, s. 140-145.

⁹ Örneğin bk.; Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1993, s. 292; Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s. 467-469; Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, s. 681; Leyla Karahan, “-sa/-se Eki Hakkında”, *Türk Dili Üzerine İncelemeler*, Akçağ Yay., Ankara, 2011, s. 228; Günay Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013, s. 371, 372.

¹⁰ Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum, 2014, s. 243, 244.

¹¹ Gürer Gülsevin, “Türkçede -sa Şart Gerundiumu Üzerine”, *Türk Dili*, Cilt: 1990/II, Sayı: 467, Kasım 1990, s. 276-279.

¹² Gürer Gülsevin, “{-sA} Zarf-Fiil Eki ve Türk Dilinde Zarf-Fiil Eklerinin Kişi Ekleri Alabilmesi Üzerine”, *XII. Uluslararası Büyük Türk Dili Bildiri Kitabı*, 25-28 Eylül 2017, Bükreş/Romanya, s. 431-440.

G. Gülsevin ile aynı paralelde görüşler ortaya koyan L. Karahan, Gülsevin’in düşüncelerini daha da ayrıntılandırarak ekin, şart bildirdiği durumlarda yargı bildirmeyip bitimsiz bir yapı arz ettiği bundan dolayı da fiil kipleri içerisinde değil de zarf-fiiller içerisinde ele alınması gerektiğini ifade eder. Karahan ekin zarf-fiiller içerisinde ele alınması gerektiği düşüncesine yapılan itirazların temel noktasını oluşturan zarf-fiil eklerinin kişi eki almadıkları oysa “-sA” ekinin kişi eklerini alabildiği itirazına da şu şekilde cevap vermiştir: *“Zarf-Fiil ekleri, her biri yapı bakımından farklılık arz eden eklerdir. Mesela -ıp/îp eki Eski Türkçede -p şeklinde iken, daha sonra yardımcı ünlüyü bünyesine alarak yapı değiştirmiştir. Hatta bu ek, bazı lehçelerde öğrenilen geçmiş zaman eki olarak kullanılır ve şahıs eki alır. Bu özellik diğer zarf-fiil eklerinde yoktur, -ken eki de sadece i- fiili ile birleşebilir ki bu özellik de diğer zarf-fiil eklerinde görülmez. -ınca/-ince, -dikça/-dikçe, -arak/-erek, birden fazla ekin veya şeklin birleşmesinden meydana gelmiş eklerdir. -ıncaya kadar/-inceye kadar kalıbında ise, -ınca/-ince’nin diğer zarf-fiil eklerinden farklı olarak bir hâl eki yardımıyla “kadar” edatına bağlandığını görüyoruz. Biri diğerine benzemeyen yapı özelliklerine rağmen, bu ekler, “Zarf-fiil ekleri” adı altında bir araya gelmişlerdir. Böyle bir yapı çeşitliliği içinde -sa/-se ekinin şahıs eki alabilme özelliği bir aykırılık teşkil etmez. Kaldı ki sıfat-fiil eklerinin hâl ekleriyle birleşmesinden meydana gelen zarf-fiil şekillerinde de (aldığınızda, gittiğimde), şahıs ifadesi bulunmaktadır. Hatta Türkmen Türkçesinde şahıs ekleriyle de kullanılan ve “iken”den gelen -ka/-ke zarf-fiil eki, -sa/-se ekini bu bakımdan yalnız bırakmaz. “Alankam” (ben almışken), “alankân” (sen almışken), “alankâk” (biz almışken), “alankânuz” (siz almışken), “alankalar” (onlar almışken)¹³.*

L. Karahan özetle G. Gülsevin gibi “-sA” ekinin işlev açısından zarf-fiil eklerinden farklı olmadığını belirtmiş ve ekin kip ekleri arasında değil, zarf-fiil ekleri arasında ele alınması gerektiğini ifade etmiştir.

G. Gülsevin ve L. Karahan’ın bu görüşlerine en ciddi itiraz H. Develi’den gelmiştir. Develi, Gülsevin ve Karahan’ın “-sA” ekinin terminolojik değerini tespit ederken bu eki alan fiilin yüklem karşısındaki işlevinden hareket ettiklerini, ancak her iki araştırmacının da ekin işlevini belirlemede yeterli sayıda örnekten yararlanmadıklarını ifade etmiş ve ekin XVI.-XVII. yüzyıl Osmanlı metinlerinde “fail, nesne, zaman tamlayıcısı, hâl tamlayıcısı, yer tamlayıcısı işlevlerinde olduğunu

¹³ Leyla Karahan, “-sa/-se Eki Hakkında”, s. 229

ortaya koymuştur. Develi'ye göre diğer işlevleri göz ardı ederek ekin sadece zarf-fiil işlevine bakarak bir tanımlama ve sınıflama yapmak doğru değildir¹⁴.

“-sA” ekinin kökeni, işlevleri ve mahiyeti hakkında birbirinden farklı görüşler bulunsa da son dönemde ekin kip eki değil de bir zarf-fiil eki olduğu yönündeki görüşler ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bu çalışmada da ekin daha Eski Türkçe dönemi metinlerinden itibaren görülmeye başlanan benzer işlevli “-DI + şahıs eki + erse” yapısının¹⁵ Çağatay Türkçesindeki işlevleri üzerinde durulmuştur. Taranan eserlerden alınan örneklerin yazımında kaynak metnin çeviriyazı yazım vb. özelliklerine tamamen sadık kalınmış, anlamı bozucu nitelikteki bariz yazım hataları ise düzeltilmiştir.

“-DI + şahıs eki + erse” Zarf-Fiil Kuruluşunun Yapısı

Türk dili literatüründe daha çok görülen geçmiş zamanın şartı olarak adlandırılan ve birleşik kipler içerisinde ele alınan yapı esasen zarf-fiil işlevinde olup ana cümledeki yargının gerçekleşmesini geçmiş zamanda şarta bağlayan tamlayıcı bir öge durumundadır. Yapının şart işlevi yanı sıra zaman, sebep, tarz vb. başka işlevleri de bulunmaktadır.

“-DI + şahıs eki + erse” zarf-fiil kuruluşu “-DI” görülen geçmiş zaman eki, iyelik kökenli şahıs ekleri, “-er-” yardımcı fiili üzerine gelen “-se” ekinden oluşur ve zaman bildirdiği durumlarda her zaman geçmiş zaman işlevindedir.

Yapıya geçmiş zaman anlamını veren “-DI” görülen geçmiş zaman ekidir ve bu ek Türk dilinin tarihi ve modern bütün lehçelerinde işlek bir şekilde kullanılır. “-DI” görülen geçmiş zaman ekinin Eski Türkçeden beri iyelik kökenli şahıs ekleriyle çekimlendiği bilinmektedir¹⁶.

¹⁴ Hayati Develi, “-sA Eki Nedir? Kip mi, Zarf-Fiil mi?”, *İlmî Araştırmalar I*, 1995, s. 91, 92; Hayati Develi, “{sA} Morfemli Yardımcı Cümleler ve Bunlarla Kurulan Birleşik Cümleler Üzerinde Bir İnceleme”, *TDAY-Belleten*, 1997, s. 115-152. “-sA” ekiyle ilgili diğer çalışmalar için bk.; Ahmet Benzer, “-sA Ekinin İşlevleri ve Dilek-Şart Ayrımı”, *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 28, 2010, s. 131-140; Şahap Bulak, “-sA Ekinin İşlevleri”, *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, Sayı: 46, 2011, s. 25-38; Hakan Özdemir, “Bir Nöbetleşme Hadisesi ve -sA Şart Ekine Yansımaları”, *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı: 37, s. 199-207; Neşe Erenoglu, “Türkiye Türkçesindeki -sA Eki ile Yeni Uygur Türkçesindeki -sA Ekinin Karşılaştırılması”, *Uluslar arası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1/2, s. 1-14.

¹⁵ Gürer Gülsevin, ek birleşmesi ve kalıplaşması yoluyla (ek + ekler) ve ek/ekler’in edatlarla birleşmesi (ek/ekler + edat) sonucunda oluşmuş, zarf bildiren yapılara “birleşik zarf-fiiller” adını vermiştir; bk.; Gürer Gülsevin, “Türkiye Türkçesinde Birleşik Zarf-Fiiller”, *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: II, Sayı: 2, 2001, s. 125-143. Bu çalışmada “ek + edat” yapısında olan kuruluşlar “zarf-fiil yapısı” şeklinde adlandırılacaktır.

¹⁶ A. Von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, (Çev. Mehmet Akalın), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 80; Talat Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, Ankara, 2003, s. 181-184; Ümit Özgür Demirci, *Eski Türkçede Fiiller*, Umuttepe Yayınları, Kocaeli, 2016, s. 518, 519.

Yapının bir diğer unsuru olan “er-” yardımcı fiili, gerek isimleri yüklemleştirme gerekse de birleşik kipler ve şart/zaman/sebeup zarf-fiili oluşturma işleviyle Türk dilinin tarihî ve modern bütün lehçelerinde kısmi fonetik farklılıklarla karşımıza çıkan bir morfemdir. “er-” yardımcı fiili Eski Türkçede¹⁷, Karahanlı Türkçesinde¹⁸, Harezmi Türkçesinde¹⁹, Çağatay Türkçesinde²⁰, Eski Oğuz Türkçesinde²¹ “er-”, “ir-”, “ê-”, “i-”, “Ø” şekillerinde görülebilmektedir. Harezmi Türkçesinden itibaren fiilin “ê-”ve “i-” şekilleri de görülmeye başlamıştır. Başka bir deyişle fiilin kapalı e’si “i”ye dönüşürken “r” sesi de düşme eğilimi göstermeye başlamıştır. Ancak bu fonetik olayların Harezmi, Karahanlı ve Çağatay Türkçelerinde tam olarak tamamlandığını söylemek mümkün değildir. Harezmi, Karahanlı ve Çağatay Türkçesinde yukarıda sayılan bütün şekilleri bir arada görmek mümkündür. Batı Türkçesinin önemli bir kolunu teşkil eden Eski Oğuz Türkçesinde fiildeki “ê > i” değişimi ve “-r” ses düşmesi olayı tamamlanmıştır. Batı Türkçesinde fiil “i-” şeklindedir ve pek çok kullanımda ortadan kalkmıştır.

Yapıya şart/zaman/sebeup vb. anlamlar kazandıran “-sA” ekinin “-sAr” şekliyle daha Eski Türkçe döneminden itibaren şartın dışında zaman bildirme işleviyle kullanıldığı bilinmektedir²². Örneğin T. Tekin, Eski Türkçe “-sAr” ekini kip ekleri içinde değil zarf-fiil ekleri içinde göstermiş ve ekin temelde 2 işlevine işaret etmiştir: 1. Asıl fiilin hangi şart ya da şartlar altında gerçekleştiğini belirtmek; 2. asıl fiilin hangi durumlarda ve ne zaman gerçekleştiğini ortaya koymak²³. Tekin -sA ekinin zaman işleviyle ilgili olarak *Orhun Yazıtları* ve *Uygur Yazmalarından* şu örnekleri vermiştir²⁴: *közdä yaş käl-sär tida, köñültä sıgıt käl-sär yanturu sakıntım “Göz(lerim)den yaş gelince (onlara) engel olarak, gönül(üm)den feryat etmek gelince (onu) geri çevirterek yas tuttum” (KT K 11); yay bol-sar üze täñri köbürg(ä)si ätarçä... tagda sıgun ät-sär [ançā] sakınur män “Yaz gelince, yukarıda gök davulu nasıl gümbürderse... dağlarda*

¹⁷ A. Von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, s. 87-89; Talat Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, s. 206, 207; Kemal Eraslan, *Eski Uygur Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2012, s. 424; Ümit Özgür Demirci, *Eski Türkçede Fiiller*, s. 528.

¹⁸ Necmettin Hacıeminoğlu, *Karahanlı Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2003, s. 195, 196.

¹⁹ Necmettin Hacıeminoğlu, *Harezmi Türkçesi ve Grameri*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1997, s. 159-163.

²⁰ Janos Eckmann, *Çağatayca El Kitabı*, (Çev. Günay Karaağaç), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017, s. 133-135.

²¹ Faruk Kadri Timurtaş, *Eski Türkiye Türkçesi*, Enderun Yayınları, İstanbul, 1994, s. 110; Ali Akar, *Oğuzların Dili Eski Anadolu Türkçesine Giriş*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2018, s. 183.

²² Ekin kökeniyle ilgili bilgiler baş kısımda bulunmaktadır. Bu bilgiler burada tekrar edilmeyecektir.

²³ Talat Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, s. 177.

²⁴ Türk dilinin tarihi ve modern bütün lehçeleri için bilindik bir husus olması nedeniyle burada T. Tekin’in şart işlevine ilişkin verdiği örnekler yer verilmeyecektir.

geyikler nasıl böğürürse (işte öyle) yas tutuyorum” (BK B 3-6); öd Tājri ay-sar kişi oğlu kop ölgali törümüŝ “Zaman Tanrısı buyurunca insanoğulları hep ölümlü yaratılmış”(KT K 10); süñüş bol-sar çäriğ itär ärti, ab abla-sar ärmäli täg ärti “Savaş olunca orduyu düzenler idi, av avlasa yarıŝ tı (?) gibi idi” (KÇ B 9); at-sar alp ärtiniz i, tut-sar küç ärtiniz ä “Ok attığımızda (ne) yiğit idiniz, hey, düşmanı tuttuğunuzda (ne) güçlü idiniz, ey! (AltınköI I 1); kolı ās tut-sar küç üç eçim ä “Ey, elleri kakım tutacak kadar güçlü üç ağabeyim! (Uybat III 1)²⁵.

İncelediğimiz Uygur dönemine ait İyi ve Kötü Prens Öyküsü adlı eserde “-sAr” ekinin “-Inca” zarf-fiil ekinin işlevinde yani zaman işlevli olarak kullanıldığını tespit ettik:

“... kim nāñ üntämäsär yettinç kün temir sua açtı // ... Hiçbiri hiç ses çıkarmayınca, yedinci gün, demir zincirleri açtılar”²⁶.

“Siz qaçan burxan qutın bulsar siz meni titmäñ qutgarıñ // Siz, Buddha’nın sonsuz mutluluğunu bulduğunuz zaman, beni terk etmeyin, kurtarın!”²⁷.

Tekin’in aksine A. V. Gabain, “-^ot görülen geçmiş zamanı, ancak ärsär ile şart şekline sokulabilir”²⁸ diyerek eki kip ekleri içinde göstermiştir.

1. “-DI + şahıs eki + érse” Zarf-fiil Yapısının Dönemlere Göre Görünümü

1.1. Yapının Eski Türkçe Dönemindeki Görünümü

İncelediğimiz Uygur dönemi eseri Aç Bars Hikâyesi adlı eserde “-DI + şahıs eki + érse” zarf-fiil yapısının “-Inca / -DIGIndA / -DIGI sırada” işlevinde kullanıldığını tespit edilmiştir:

“Kaçan bodis(a)t(a)vnıñ ätözin buŝı bermiŝ yer oronka tädilär ärsär; anda ötrü bodis(a)t(a)vnıñ yaş süñökläri maru bärü anda monta saçılıp yatmışın körüp ätözlärin birgärü yerkä çalıp ögsiräp tınsırap inçä k(a)ltı uluğ ı ıgaç küçlüğ katıg yeelkä tokıtılıp kamılmış täg tüŝdilär kamıldılar²⁹. // Ne zaman (ki) Bodhisattva’nın vücudunu feda ettiğ *i* yere geldilerse, orada Bodhisattva’nın yaş kemiklerinin oraya buraya saçıldığını görüp kendilerini birden yere atıp kendilerinden geçip tıpkı büyük (bir) ağacın kuvvetli sert yelle vurulup devrildiğ*i* gibi yere düŝtüler”³⁰.

²⁵ Talat Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, s. 177.

²⁶ James Russel Hamilton, *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 27.

²⁷ James Russel Hamilton, *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, s. 36.

²⁸ A. Von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, s. 91.

²⁹ Zemire Gulcalı, *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur’dan “Aç Bars” Hikâyesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 103, 104.

³⁰ Zemire Gulcalı, *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur’dan “Aç Bars” Hikâyesi*, s. 122.

1.2. Yapının Orta Türkçe Dönemindeki Görünümü

1.2.1. “-sA” Ekinin “-Inca” ve “-DIGIndA” İşlevi

Orta Türkçe dönemi metinlerinde “-sA” ekinin doğrudan doğruya “-Inca” ve “-DIGIndA” eklerinin işlevleriyle zaman bildirdiği görülmektedir. Ek bu işlevde sadece 3. teklik ve çokluk şahısta kullanılmıştır:

1.2.1.1. 3. Teklik Şahıs

“İsmâ’îl yığlayur turur erdi, ünin işitse yetip keldi”³¹. // İsmail ağlayıp duruyordu, sesini işittiğinde (= işitince) duyup geldi.

“Ékki çerig anlaşmış[da qaçmağay-sen] tése, ol bey’et bérgerler aytur erdiler kim”³². // “İki ordu birbirine girdiğinde kaçmayasın.” dediğinde (= deyince) o biat edenler [şöyle] söylerlerdi.

“Ey za’ifalar, Tanrı te’âlânı birlemişdin song Tanrıqa ortağ qatmağay-siz tése, bunlar aytur erdiler”³³. // “Ey kadınlar! [Birisini] Allah Teâlâ’nın bir olduğunu ikrar ettikten sonra ona ortak koşmayasınız.” dediğinde (= deyince) bunlar [şöyle] söylerlerdi.

“Men kıyâmet kün bolsa āvş Ādam oğlanlarınınğ beği bolğay-men”³⁴. // Ben kıyamet günü geldiğinde (= gelince) (iman ederim ve tasdiklerim ki) insanoğlunun beyi olacağım.

1.2.1.2. 3. Çokluk Şahıs

“İmdige teği peygamber erdiñg imdi yığaççı mu boldunğ, mumı ne kıılır-sen? tęp sorsalar, kimi kıılır-men tepesinğe minip suw üze yörür-men”³⁵. // Şimdiye kadar peygamberdin, şimdi marangoz mu oldun? Bunu ne yapacaksın diye sorduklarında gemi yapıyorum, üstüne binip su üstünde gideceğim [dedi].

“Eyyüb-i Ensârîniñ anasıñğa za’ifalar kelip sorar erdiler kim: Peyğambar ‘as qayu ta’âmni sewer? Biz ol ta’âmni kıılıp keltürelinğ téseler, Eyyüb-i Ensârîniñ vâlidası aytur erdi kim”³⁶. // Eyyub-i Ensârî’nin annesine kadınlar gelip “Peygamber (as) hangi yemeği sever?” diye sorarlardı. “Biz o yemeği yapıp getirelim.” dediklerinde Eyyub-i Ensârî’nin annesi [onlara şöyle] söylerdi.

³¹ Aysu Ata, *Kıyasî’l-Enbiyâ*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 67.

³² Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, s. 19.

³³ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 19.

³⁴ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 27.

³⁵ Aysu Ata, *Kıyasî’l-Enbiyâ*, s. 33.

³⁶ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 19.

“*Qaçan kim Yemen tarafına qoparsalar, qopar, yügrür velikin Ka'be tarafına qaşd qılsalar, çöker, hêç qopmas*”³⁷. // Yemen tarafına döndürdüklerinde kalkıp gider, fakat Kâbe tarafına çevirdiklerinde çöker, hiç hareket etmez.

Orta Türkçe döneminde “-DI + şahıs eki + erse” yapısının kullanımı oldukça yoğunlaşmıştır. İncelediğimiz eserlerde yapının bu dönemde şu işlevleri tespit edilmiştir: a. -IncA / -DIGIndA / -DIGI sırada, b. -IncA / -DiktAn sonğra, c. -IncA / -mA + iyelik eki + üzere, ç. ...r...mAz, d. Geniş Zamanın Şartı, e. Görülen Geçmiş Zamanın Şartı, f. Şartın Hikâyesi.

1.2.2. “-DI + şahıs eki + erse” Yapısının “-IncA / -DIGIndA / -DIGI sırada” İşlevi

Bu işlevde, yapının bütün şahıslarıyla ilgili kullanımlar bulunmaktadır. Ana cümledeki fiilin gerçekleşme zamanı ile zarf-fiilli parçanın fiil zamanı ya eş zamanlıdır ya da iki fiilin kılış zamanı arasındaki fark çok kısadır. Başka bir deyişle ana cümledeki fiil gerçekleşirken tamamlayıcı öge durumundaki zarf-fiilli parçadaki kılış, ya aynı anda gerçekleşmektedir ya da çok kısa bir süre önce tamamlanmıştır. Taranan Karahanlı, Harezmi/Kıpçak Türkçesi dönemi eserlerinde şahıslara göre tespit edilen örnekler³⁸ şunlardır:

1.2.2.1. “-DI m erse”

“*Baka kördüm erse yinik boldı yük / Özüm aydı sözle sözünğ barı tök*”³⁹. // *Dikkatle bakınca*, (= *baktığımda*) yüküm hafıfledi; kendi-kendime: -Söyle, içindekileri dök - dedim⁴⁰.

“*Gül ağaçlarına yittim ise gülistân ıyısı meni anıñ kibi isrüttü kim etekim ilimden tüştü*”⁴¹. // *Gül ağaçlarına ulaştığımda* (= *ulaşınca*) gül bahçesinin kokusu beni öyle sarhoş etti ki eteğim elimden düştü.

“*Bu ahvâlnı kördüm erse, köñlüm hasta ve bezmân boldı*”⁴². // Bu durumu gördüğümde (= görünce) gönlüm kırıldı, hasta oldum.

³⁷ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 31.

³⁸ Örneklerin tamamı buraya yazılmamış olup en bariz örnekler seçilmiştir.

³⁹ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, s. 36.

⁴⁰ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig II Çeviri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1985, s. 25.

⁴¹ Ali Fehmi Karamanhoğlu, *Gülistan Tercümesi*, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1978, s. 6, 7.

⁴² Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 21

“*Haq te‘âlâqa secde qıldım erse, Haq te‘âlânı könglüm birle kördüm, közüm birle körmedim*”⁴³. // Allah Teâlâ’ya secde ettiğimde (secde edince/secde ettiğim sırada) Allah Teâlâ’yı gönül gözüyle gördüm, gözümle görmedim.

1.2.2.2. “-DIŋ erse”

“*At eğgü tilegil bayat birdi kut / Kutuđ bulduŋ erse köngül eğgü tuŋ*”⁴⁴. // *Sen iyi ad dile, Tanrı sana saâdet verdi; saâdete erişince, (= eriştiğinde), gönlüne hâkim ol*⁴⁵.

“*Saŋa sözledim men sözünđ tıŋladım / Közünđ yumduŋ erse özüm taŋladım*”⁴⁶. // *Ben sana söz söyledim, senin sözünü dinledim; sen gözünü yumunca, (= yumduğunda) şaştım-kaldım*⁴⁷.

1.2.2.3. “-DI erse”

“*Basa keldi oğlağ kömek hem balığ/ Bular toğdı erse yarudı kalığ*”⁴⁸. // *Bundan sonra Cedi, Delv ve Hût gelir; bunlar doğunca, (= doğduğunda) gök yüzü aydınlanır*⁴⁹.

“*Bir müneccim ivine kilip kördi ebçisi bir yigıt bilen oynar müneccim ağaç alıp ebisin ura başladı ise ol yigıt kaçtı*”⁵⁰. // Bir müneccim evine gelince (= geldiğinde) eşinin bir gençle oynadığını görür. [Müneccim] eline bir sopa alıp eşine vurmaya başlayınca (= vurmaya başladığı sırada) o genç de kaçır.

“*Ķadem yolğa urdı kaçan kim Ķāfile MaĶmūd naĶlesinge yitti ise ol tācir ölüm Ķāline tüşüp yattı*”⁵¹. // Yola çıktı. Kāfile Mahmut’un hurmalığına geldiğinde (= geldiği sırada) o tacir ölüm döşegine yattı.

“*Bu sözni ol faĶır işitti ise tāĶatınıŋ ‘inanı tahammül ilinden tüşti fi’l-Ķāl tili Ķılıçın çekip faşāĶat atına minip veĶāĶat meydanında çapıp manĶa yigrip ayttı*”⁵². // O fakir bu sözü işittiğinde (= işitince) gücü kuvveti kesildi ve hemen fesahat atına bindi, edepsizlik meydanına çıkıp bana doğru koştu.

“*Ķadem Ķavvāni öziŋe yaratılğanın kördi erse sewüglüki Ķāde köŋliŋe tüşdi*”⁵³. // Ķadem, Havva’nın kendisi için yaratıldığını görünce (= gördüğünde) onun sevgisi gönlüne düştü.

⁴³ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 42.

⁴⁴ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. 585.

⁴⁵ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig II Çeviri*, s. 21.

⁴⁶ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. 81.

⁴⁷ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig II Çeviri*, s. 57.

⁴⁸ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. 31.

⁴⁹ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig II Çeviri*, s. 21.

⁵⁰ Ali Fehmi Karamanhoğlu, *Gülistan Tercümesi*, s. 109.

⁵¹ Ali Fehmi Karamanhoğlu, *Gülistan Tercümesi*, s. 57.

⁵² Ali Fehmi Karamanhoğlu, *Gülistan Tercümesi*, s. 154.

⁵³ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 11.

“*Andın [soñg] Cebre ’il ‘as ağaqını yerke urdı erse, yerdin çeşme peydā boldı*”⁵⁴. // Ondan sonra Cebrail (as) ayağını yere vurunca (= vurduğunda) yerden çeşme belirdi.

“*Men şayh Necdī men, Necd elliğ abuşqa men. Sizlerni eşittim kim bir meşveretleri bar tēp, men taqı anlar arasında bolayın, sözlerini tınğlep anğlağayın tēp keldim tēdj erse, Abū Cehlke hoş keldi*”⁵⁵. // Ben Şeyh Necdī’yim. Necitli ihtiyarım. Sizlerin bir istişare meclisiniz olduğunı duydum, ben de onların arasında olayım, sözlerini dinleyip anlayayım diye geldim, deyince (= dediğinde) [bu söz] Ebu Cehil’in hoşuna gitti.

“*Bir keçe içinde qatıg sawuq yel ığa bērdi erse, Mekke kâfirleri cuhūdlar birle Medineniñg tört yanında uruşmaq üçün qonup turur erdiler*”⁵⁶. // Bir gece çok soğuk bir rüzgâr çıktığı sırada Mekke’nin kâfirleri Yahudiler ile birlikte Medine’nin dört bir köşesinde, vuruşmak için pusuya yatmış bekliyordı.

1.2.2.4. “-DİK erse”

“*Tagqa qarşu keldük erse, ol tağdın āvāz keldi*”⁵⁷. // Dağın önüne geldiğimizde (= geldiğimiz sırada) o dağdan ses geldi.

“*Taqı darahtqa qarşu keldük erse, ol darahtdın āvāz keldi kim es-selāmu ‘aleyke, yā Resūlallāh tēp*”⁵⁸. // Ve ağacın önüne geldiğimizde (= geldiğimiz sırada) o ağaçtan “Selam sizin üzerinize olsun ey Allah’ın Resulü!” diye ses geldi.

“*Qaçan kim ilk qat kökke kirdük erse, baqar-men, bir şahş turur*”⁵⁹. // Göğün birinci katına geldiğimizde görürüm [ki orada] bir kişi duruyor.

1.2.2.5. “-DİŃİZ erse”

“*Qaçan kim ol minberke siz mindiñiz erse, mübārek arqañızını tayağan öre firāqıñızğa t̄aqat tuta bilmedin inğreyü başladı*”⁶⁰. // Ne zaman ki o minbere siz çıktınız mübarek sırtınızı dayadığınız sütun ayrılığınza dayanamayarak ağlamaya inlemeye başladı.

1.2.2.6. “-DİİAr erse”

⁵⁴ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 8.

⁵⁵ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 14.

⁵⁶ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 23.

⁵⁷ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 20.

⁵⁸ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 20.

⁵⁹ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 39.

⁶⁰ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 66.

“*Ferîsteler bu hitâbnı işitdiler erte kaçğuluğ bolup aydılar*”⁶¹. // Melekler bu hitabı işitince (= işittiğinde) üzülererek [şöyle] dediler.

“*Kaçan Âdemni uçmağğa kiwür-diler erte ni‘metlerin, hürlerin, kuşürlerin kördi*”⁶². // Âdem’i cennete soktuklarında [Âdem] nimetlerini, hurilerini, saraylarını gördü.

“*Qaçan kim bu habarnı Abū Lehebke keltürdiler erte, Abū Leheb gâzabı taqı ziyâda boldı*”⁶³. // Bu haberi Ebu Leheb’e ulaştırdıklarında Ebu Leheb’in öfkesi daha da arttı.

“*Qaçan kim Mekke halqı mundağ âvâz eşittiler erte, cümle qorqup ürküp yığlışı keldiler taqı aydılar*”⁶⁴. // Mekke halkı bu sesi işitince (= işittiklerinde) hepsi korkup ağlaşarak geldiler ve [şöyle] dediler.

“*Bu üç qadağnı mañğa qarşu tuttılar erte, men süt qadağ[ı]nı aldım taqı içtim*”⁶⁵. // Bu üç kadehi bana tuttuklarında ben süt kadehini aldım ve içtim.

1.2.3. “-DI + şahıs eki + erte” Yapısının “-Inca / -DIktAn sorğra” İşlevi

Bu işlevde yapının 1. teklik ve 2. çokluk şahıs kullanımlarına rastlanmamıştır. Ana cümledeki fiilin kılınışıyla zarf-fiilli parçanın kılınışı arasında zaman aralığı bulunmaktadır. Başka bir deyişle ana cümledeki fiilin kılınışı zarf-fiilli parçanın kılınışı tamamlandıktan sonra gerçekleşmiştir. Yani iki fiilin kılınışı arasında zaman açıklığı mevcuttur. Tespit edilen örnekler şunlardır:

1.2.3.1. “-DIktAn erte”

“*Bu yolnı koyduñ erte kayu yol birle yürür-señ*”⁶⁶. // Bu yolu bırakınca (= bıraktığında/ bıraktıktan sonra) hangi yoldan gideceksin?

1.2.3.2. “-DI erte”

“*Taqı sağ ayañ birle sol yan elinğ / Bu ni kıldı irse muñğa hem kılınğ*”⁶⁷. // Ayrıca sağ avucunun içiyle sol elini, bunu yaptıktan sonra [bunu] diğere de yapın [sol elle de sağ eli yıkayın].

“*Ol kız tākānı yaptı ise oğlan feraset bilen bildi ilin aştan çekip ayttı*”⁶⁸. // O kız pencereyi kapattıktan sonra (= kapatınca) oğlan ferasetle anlayıp elini yemekten çekti ve [şöyle] dedi.

⁶¹ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 8.

⁶² Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 11.

⁶³ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 11.

⁶⁴ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 12.

⁶⁵ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 42.

⁶⁶ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 123.

⁶⁷ Recep Toparlı, *Mu‘imü'l-Mürîd*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1988, s. 21.

“*Hārūnu’r-reşīde kaçan kim mısr mülki müselleme boldı ise ayttı ol t̄āgī bāgī hilāfinça kim mısr mülkine mağrur bolup terğrilik da‘visin kıldı kirek kim bu memleketni kullarından inğ iksük kuluma birgeymen*”⁶⁹. // Harun Reşit Mısır ülkesini fethettikten sonra (= fethedince) [şöyle] dedi: O Firavun’a kim karşı durduysa kim Allah’ın yolundan gittiye bu memleketi [onların içinden] en güçsüz, en fakir olanına vereceğim.

“*Yétinçi qarın oğul tuğdı erse ol oğulğa Hārīş at bérđi*”⁷⁰. // Yedinci kuşaktan oğlu olunca ona Haris adını koydu.

“*Kaçan Kābīl Hābīlni öltürdi erse İklīmānıñ ełgin tutup Yemen vilāyetinğa bardı*”⁷¹. // Kabil Habil’i öldürdükten sonra İklīma’nın elini tutup Yemen şehrine gitti.

“*Kābīl Hābīlni öltürdi erse yéti tün kün yer teprendi*”⁷². // Kabil Habil’i öldürünce (= öldürdükten sonra) yedi gün boyunca yer sarsıldı.

“*Kaçan Mevlī ta‘ālā dünyāni yaratdı erse yer mülkini kuşlarğa bérđi*”⁷³. // Allah Teâlâ dünyayı yaratıktan sonra yeri kuşlara verdi.

“*Peyğambar ‘as’nuñ mübārek arqasındın ol necāsatları bıraqtı erse, Peyğambar ‘as secdedin baş qaldurdi*”⁷⁴. // Peyğambar (as)’ın mübarek arkasına o pislikleri bıraktıktan sonra Peyğambar (as) secdeden doğruldu.

“*Qaçan kim Bilāl bāng-i namāz oqıdı erse, Peyğambar ‘as imāmatlıq qıldı, cümle şahabalar iqtidā qıldılar*”⁷⁵. // Bilal ezan okuduktan sonra Peyğambar (as) imamlık yaptı, bütün sahabeler ona tabi oldu.

1.2.3.3. “-DİK ERSE”

“*Taķı Ken‘andın çıqtuk erse tewelerimiz ağızların bağladuķ kişi mülkinde öngen otı yemesün*”⁷⁶. // Ve Kenan’dan çıkınca (= çıktuktan sonra) insanların tarlalarında biten otları yemesinler [diye] develerimizin ağızlarını bağladık.

1.2.3.4. “-DIIAR ERSE”

⁶⁸ Ali Fehmi Karamanhoğlu, *Gülīstan Tercümesi*, s. 11.

⁶⁹ Ali Fehmi Karamanhoğlu, *Gülīstan Tercümesi*, s. 45.

⁷⁰ Aysu Ata, *Kısasü’l-Enbiyâ*, s. 7.

⁷¹ Aysu Ata, *Kısasü’l-Enbiyâ*, s. 24.

⁷² Aysu Ata, *Kısasü’l-Enbiyâ*, s. 23.

⁷³ Aysu Ata, *Kısasü’l-Enbiyâ*, s. 7.

⁷⁴ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 9.

⁷⁵ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 29.

⁷⁶ Aysu Ata, *Kısasü’l-Enbiyâ*, s. 136.

“*Ciblit Tıblit ekisi kavıştılar erse ekiz oğlanlar tuğurdu, bir oğul bir kız*”⁷⁷. // Ciblit ve Tıblit birleştikten sonra biri kız biri oğlan ikiz çocukları oldu.

“*Kaçan Âdem ve Havvâ nikâhlik boldılar erse hiğâb keldi*”⁷⁸. // Âdem ve Havva nikâhlandıktan sonra hitap geldi.

“*Kaçan meni defn kıldılar erse münkîr ü nekîr ‘aleyhime’s-selâm keldiler*”⁷⁹. // Beni defnettikten sonra (= defnedince) münker ve nekir -selam o ikisinin üzerine olsun- geldiler.

“*Bu kârvânlar ol tağ tüpinde qondılar erse, zâhid şavma‘asındın tüştü tağı munlar qatnğa keldi*”⁸⁰. // Bu kervanlar o dağın eteğinde yerleşince (= yerleştikten sonra) [Hristiyan] zahit ibadethanesinden çıktı ve bunların yanına geldi.

“*Qaçan kim ‘Osmân râzhu keldi tağı destür tiledi erse Peyğambar ‘as olturdu tağı tonını tüzetti tağı yinçükini örtti, andın sonğ ‘Osmânğa razhu destür bêrdi erse ‘Osmân tağı kirdi. Bir zamân olturdılar tağı çıqtılar erse, men aydım*”⁸¹. // Osman (ra)’ın gelip [içeri girmek için] izin istemesi üzerine Peygamber (as) elbisesini düzeltti, dizini örttü, sonra Osman (ra)’a izin verdikten sonra (= izin verince) Osman [içeri] girdi. Bir müddet oturdular. Çıktıktan sonra ben [şöyle] söyledim.

“*Qaçan kim çerig gazât qılu Şâmğa bardılar erse, özi tağı ‘Ömerdin destür tilep çerig birle bardı, bolğay-mu kim Haq te‘âlâ şehidlik rûzi qılğay, tıp*”⁸². // Ordu savaşmak için Şam’a ulaştıktan sonra kendisi de “Acaba Allah Teâlâ şehitlik nasip eder mi?” diyerek Ömer’den izin istedi, askerle birlikte [oraya] gitti.

1.2.4. “-DI + şahıs eki + erse” Yapısının “-Inca / -ma + iyelik eki + üzere” İşlevi

Bu işlevde ana cümledeki kılınış, tamlayıcı ögedeki iş/hareketin gerçekleşmesi üzerine, o hareketten sonra o harekete karşılık olmak üzere gerçekleşir. Aşağıda yapının şahıslara göre aldığı şekiller görülmektedir:

1.2.4.1. “-DI m erse”

“*İlk yaz künlerinde bir kün bustân içinde güller arasında bir niçe zarîf ‘âlimler bilen oturup inşâ ‘ilminden bahş kılip ebyât-ı garîb ve eş‘âr-ı ‘acîb okudum ise ol ‘âlimlerinîğ*

⁷⁷ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 6.

⁷⁸ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 12.

⁷⁹ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 16.

⁸⁰ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 11.

⁸¹ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 88.

⁸² Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 91.

ulusı ‘arüz ‘ilminden bir müşkil beytning taqî‘ in suvāl itti”⁸³. // İlbahar günlerinden bir gün gül bahçesinde birkaç zarif âlimle birlikte oturup nesir ilminden bahsediyorduk. [Ben birkaç] güzel şiir okuyunca (= okumam üzerine) o âlimlerin en önde gelenlerinden biri [benden] zor bir beyti aruz ilmine göre bölümlerine ayırmamı istedi.

“Yā Muḥammed, oqıǵıl! Men aydım: Oqıǵan ėrmes-men tédim erse, ékinç qata mēni tuttu taqı andaǵ qıstı kim hēç yaraǵım qalmadı”⁸⁴. // Ey Muhammet! Oku. Okuma bilmem, deyince (= demem üzerine) ikinci defa beni tuttu ve öyle sıkı ki hiç gücüm kalmadı.

“Yā Ḥadīca, mēni tonga çulǵarǵ taqı yatquruǵ kim ḥālım müteǵayyır boldı tédim erse, mēni çulǵap yaturdılar”⁸⁵. // Ey Hatice! Elbiselerimi giydirip beni yatırın, bana bir hâller oldu deyince (= demem üzerine) beni örtüp yatırdılar.

1.2.4.2. “-DIǵ erse”

“Ey Yūsuf men seni söwdüm, köǵül bérdim [yal]bardım maǵa baǵmadıǵ işitmedıǵ erse yaratǵan İdimge yandı”⁸⁶. // Ey Yusuf! Ben seni sevdim, [sana] gönül verdim, yalvardım. Bana bakmayınca dinlemeyince (= dinlememen üzerine) Allah’a döndüm.

1.2.4.3. “-DI ėrse”

“Bu ḥaber sultāǵa yitti ise qarındaşların ündep yig(i)rip her birini bir yırde ḥâkim koydı ḥattâ fitne oturup nizâ‘ ortadan kitkey”⁸⁷. // Bu haberin sultana ulaşınca (= ulaşması üzerine) kardeşlerini çağırıp [onları] azarlayıp fitne ve düşmanlık ortadan kalsın diye [onların] her birini başka bir yere yönetici olarak görevlendirdi.

“Bir şâ‘ır oǵırlar bigine kilip medḥ oqudı ise buyurdı kim tonun soyuǵ daǵı bu kintden sürüǵ”⁸⁸. // Bir şair hırsızlar beyine gelip onu övünce (= övmesi üzerine) [bey] “Elbiselerini çıkartın ve [onu] bu şehirden kovun.” diye emretti.

“Kaçan Mevlî ‘azze ve celle Ādemni yaratur-men, tēp ḥitâb kıldı erse barça nerseler baş kötürüp Ādemni bizdin yratǵıl, tēp ḥama‘ kıldılar”⁸⁹. // Allah Teâlâ Ādem’i

⁸³ Ali Fehmi Karamanlıoǵlu, *Gülistan Tercümesi*, s. 4.

⁸⁴ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 5.

⁸⁵ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 6.

⁸⁶ Aysu Ata, *Kısasü’l-Enbiyâ*, s. 153.

⁸⁷ Ali Fehmi Karamanlıoǵlu, *Gülistan Tercümesi*, s. 11.

⁸⁸ Ali Fehmi Karamanlıoǵlu, *Gülistan Tercümesi*, s. 109.

⁸⁹ Aysu Ata, *Kısasü’l-Enbiyâ*, s. 9.

yaratacağım, deyince (= demesi üzerine) bütün varlıklar baş kaldırıp Âdem’i bizden uzak tut, diye ricada bulundular.

“‘Azâzîl kaçan secde kılmadı erse hiğâb keldi, ne üçün secde kılmadıñ, tēp”⁹⁰. // Şeytan secde etmeyince (= etmemesi üzerine) “Neden secde etmiyorsun?” diye hitap geldi.

“Ey mü’minler, sizler peygamber ‘as’qa durūz ve şalavât ve selâm ayta bérinğ tēp emir keldi erse, şahabalar aydı”⁹¹. // Ey müminler! Sizler Peygamber (as)’ye salatüselam edin, diye emir gelince (= emir gelmesi üzerine) sahabeler [şöyle] dediler.

“Ol taqı Peyğamber ‘asdın oza vefât boldı erse, Umm-i Külşümnı ‘Oşmânqa cüftlendürdi”⁹². // O da Peygamber (as)’den önce vefat edince (= vefat etmesi üzerine) Ümmügülsüm’ü Osman’la evlendirdi.

“Kim kim musulmân bolsa, oğlanlarını, hâtonlarını qaytaralıñ tēdi erse, üküşleri musulmân boldılar”⁹³. // Kim Müslüman olursa çocuklarını kadınlarını geri göndereceğiz deyince (= demesi üzerine) [onların] çoğu Müslüman oldu.

1.2.4.4. “-DİK erse”

“Balta taqı ötmedi erse, barduq, Peyğambar ‘as’qa habar bērdük erse, Peyğambar ‘as keldi taqı mübârek élginge bir uluğ balta aldı, taqı Bismillâhi’r-Rağmâni’r-Rağim tēdi taqı tekbîr aydı erse, cümle şahabalar taqı tekbîr aydılar”⁹⁴. // Balta kesmedi, gidip Peygamber (as)’ye haber verince (= haber vermemiz üzerine) Peygamber (as) geldi, mübarek eline büyük bir balta aldı, “Bismillahirrahmanirrahim” dedi ve tekbir getirdikten sonra cümle sahabeler de tekbir getirdiler.

1.2.4.5. “-DİAr erse”

“Miskinlik itip su tiledi birmediler ise yigit küçke yıldurdi (?) müyesser tüşmedi bir nicesin ahtardı köp halğ kilip yigitni ol kadar urdılar kim mecruh bolup tüşti”⁹⁵. // Dilencilik yaparak su istedi. Vermeyince (= vermemeleri üzerine) yiğit güce başvurdu. Bu da fayda etmedi. Birkaçını devirdi [fakat] birçok insan gelerek o yiğidi öyle dövdüler ki yaralanıp [yere] düştü.

⁹⁰ Aysu Ata, *Kıyasî’l-Enbiyâ*, s. 14.

⁹¹ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 3.

⁹² Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 3.

⁹³ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 55.

⁹⁴ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 22.

⁹⁵ Ali Fehmi Karamanlıoğlu, *Gülîstan Tercümesi*, s. 100.

“*Anda kedin Cinn bini'l-Cānga bérđi, yéti miñg yıl tağı olar tutdılar, yazuğ ma‘şiyet üküş kıldılar, kan töktiler erse anlardın alıp feriştelerge bérđi*”⁹⁶. // Ondan sonra Cinn Bini'l-Cân’a verdi. Yedi bin yıl da onlar idare ettiler. Çok fazla günah işleyip kan dökünce (= dökmeleleri üzerine) [yeri] onlardan alıp meleklere verdi.

“*Kâfirler Haq te‘âlâqa ‘ibâdat qılmaqđın mâni‘ boldılar erse, taħammül qılu bilmedi, qarğadi*”⁹⁷. // Kâfirler Allah Teâlâ’ya ibadet etmeye engel olunca (= engel olmaları üzerine) tahammül edemedi, beddua etti.

“*Peyğambar ‘as yüzükini éliñgizke qatsañız tédiler erse, Abū Bekr tağı tebrerük tuta élinge qattı*”⁹⁸. // Peygamber (as), yüzüğünüzü parmağınza takın deyince (= demesi üzerine) Ebu Bekir de [bunu] mübarek [bir iş] kabul ederek parmağına taktı.

1.2.5. “-DI + şahıs eki + erse” Yapısının “...r...mAz” İşlevi

Orta Türkçe dönemine ait incelenen metinlerde yapının “...r...mAz” işlevine de rastlanmıştır. Bu işlevde, ana cümledeki fiilin gerçekleşme zamanı ile tamamlayıcı ögenin fiilinin gerçekleşme zamanı arasındaki fark çok azdır. Yapının sadece teklik ve çokluk 3. şahıslarına ait örnekler tespit edilmiştir:

1.2.5.1. “-DI erse”

“*Ol it yéđi erse, ol sâ‘at öldi*”⁹⁹. // O köpek yer yemez o an öldü.

“*Qaçan kim ol mel‘ün ‘Osmānnı qılıç birle urdı erse, ğatunı ‘Osmānnıñ üzesinge tüşti erse anı tağı qılıç birle urdılar; eyesiniñ yarısı kesildi*”¹⁰⁰. // O melun Osman’a kılıçla vurur vurmaz hanımı Osman’ın üzerine düştü, ona da kılıçla vurdular, kaburga kemiğinin yarısı kesildi.

1.2.5.2. “-DIIAr erse”

“*Qaçan kim ol ékki mel‘ün yalırñ qılıç birle kirip emirü’l-mü‘minin ‘Osmānnı ražhu urdılar erse, qanı saçrap ol āyat üzereñge tüşti*”¹⁰¹. // O iki melun yalın kılıç gelip müminlerin önderi Osman’a vurur vurmaz [Osman’ın] kanı o ayetin üzerine sıçradı.

1.2.6. “-DI + şahıs eki + erse” Yapısının Geniş Zamanın Şartı İşlevi

İncelenen metinlerde yapının geniş zamanın şartı işlevine de rastlanmıştır. Türk dili çalışmalarında bu tür yapılar bitimli olmadıkları, cümle oluşturmadıkları

⁹⁶ Aysu Ata, *Kıyası’l-Enbiyâ*, s. 7.

⁹⁷ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 10.

⁹⁸ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 57.

⁹⁹ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 25.

¹⁰⁰ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 95.

¹⁰¹ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 95.

için kip ekleri içinde değil, “şart zarf-fiili” adlandırmasıyla zarf-fiiller içerisinde gösterilmektedir. Yapının bu işlevde sadece teklik şahıslarla kullanımı bulunmaktadır:

1.2.6.1. “-DI_m erse”

“Yūsuf taqı yalvaru başladı, aydı: ey karındaşlarım, atam haqqı için köñlekimni mañğa bağışlañg, tirig qaldım erse ‘avretim örtün eger ölsem kefe[nim] bolsun”¹⁰². // Yusuf da yalvarmaya başladı: Ey kardeşlerim! Babamın hakkı için gömleğimi bana bağışlayın. Canlı kalırsam avret yerlerimi örtün, ölürsem kefenim olsun.

1.2.6.2. “-DI_{ñg} erse”

“Buşar öđte beglerke barma yağux / Qalı bardıñg erse uçuzluk anuq”¹⁰³. // Hiddetlendikleri zaman beylere yaklaşma; eğer yaklaşırsan, gözden düştüğün gündür¹⁰⁴.

“Bu begler ot ol otqa barma yağux / Qalı bardıñg erse küyürmek anuq”¹⁰⁵. // Bu beyler âteştir, âteşe yaklaşma; yaklaşırsan, yanmak muhakkaktır¹⁰⁶.

“Ya‘küb unamadı, ol melik aydı: kızıñgı mañğa bérmedinğ erse katıg saçısur-men tedf”¹⁰⁷. // Yakup kabul etmedi, o melik [şöyle] dedi: Kızını bana vermezsen [seninle] fena dövüşürüm.

“Ey mü‘min, öz yazuqıñgı özgege yüklemegil, yükledinğ erse Mevlî oğlan teg anıñ arıqlıñ bēlgürtgey señş rüsvā kılgay”¹⁰⁸. // Ey mümin! Kendi günahını başkasına yükleme. Eğer yüklersen Mevla onun çocuk gibi olan temizliğini ortaya çıkarır, seni [de] rezil rüsva eder.

1.2.6.3. “-DI erse”

“Kim meñi tiledi erse meniñ hazinem içinde kayu belā uluğraq erse ol belānı aña bérür-men”¹⁰⁹. // Kim beni isterse hazinemde hangi bela daha büyükse o belayı ona veririm.

“Yā Abā Bekr, Ādam peygambardın qiyāmatqa tegi kim kim mañğa inandı erse, cümlesinge né şevāb bérse, Haq te‘ālā yalğuz saña ol şevāb bergey; taqı kim kim mañğa imān keltürdi erse, mañğa peygambarlıq kelmişdin soñg qiyāmatğa tegi cümlesinge né şevāb

¹⁰² Aysu Ata, *Kıtasü'l-Enbiyâ*, s. 97.

¹⁰³ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. 95, 413.

¹⁰⁴ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig II Çeviri*, s. 67, 297.

¹⁰⁵ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. 81.

¹⁰⁶ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig II Çeviri*, s. 58.

¹⁰⁷ Aysu Ata, *Kıtasü'l-Enbiyâ*, s. 86.

¹⁰⁸ Aysu Ata, *Kıtasü'l-Enbiyâ*, s. 117.

¹⁰⁹ Aysu Ata, *Kıtasü'l-Enbiyâ*, s. 16.

*bêrse, Tanrı te‘âlâ yalnız sana ol şevâb bergey*¹¹⁰. // Ey Ebu Bekir! Âdem peygamberden kıyamet gününe kadar kim bana inanırsa onların hepsine ne kadar sevap verdiyse yalnızca sana o sevabı verecek; ayrıca kim bana iman ederse, bana peygamberliğin geldiği andan kıyamet gününe kadar bütün herkesin sevabı kadar sevabı Allah Teâlâ yalnızca sana verecek.

1.2.7. “-DI + şalış eki + êrse” Yapısının Görülen Geçmiş Zamanın Şartı İşlevi

“-DI + şalış eki + êrse” yapısı, Türk dilinde genel olarak birleşik kipler içerisinde ele alınan bir biçimdir, fakat “-SA” şart ekiyle kurulan diğer şekillerde olduğu gibi yapının zarf-fiil olması gerektiği tartışılmaktadır. Yapının bu işlevde Orta Türkçe metinlerinde birçok örneği bulunmaktadır. Aşağıda bu metinlerden seçilmiş örnekler görülmektedir:

1.2.7.1. “-Dİm êrse”

“*Neçe kördüm erse isizler işi / Ozu bolmadı ay biliglig kişi*”¹¹¹. // Ey bilgili kişi, kaç defa gördüysem: kötülerin işi hiçbir zaman ileri gitmemiştir.

“*Bu Nüh telwe turur, atalarımız munuñ sözün işitmediler, bu kün men neteg kıldım erse sen yime mendin soñ mundağ kılğay-sen tıp ol oğlanğa vaşiyet kıldı*”¹¹². // Bu Nuh delidir. Babalarımız bunun sözünü dinlemediler. Bu gün ben ne yaptımşa benden sonra sen de öyle yap, diyerek çocuğa nasihat etti.

“*Êmdi Lât ‘Uzzâ birle ant yâğ qılır-men kim êkinç qaytmışda Uhud toquşında neteg kıldım erse, andağ kılğay-men tıp aymış*”¹¹³. // Şimdi Lât, Uzzâ üzerine yemin ederim ki ikinci gelişimde Uhut savaşında ne yaptysam onu yapacağım, diye söylemiş.

1.2.7.2. “-Dİñg êrse”

“*Süçüg tattıñg erse açığa anuñg / birin kelse rahat gelür*¹¹⁴ *renc onun*¹¹⁵” // Eğer tatlı tattıysan hazırlan acıya Rahat bir gelirse, acı gelir onar onar”¹¹⁶.

¹¹⁰ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 73.

¹¹¹ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. 40.

¹¹² Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 33.

¹¹³ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdis*, s. 24.

¹¹⁴ Kelime “kêlür” olmalıdır.

¹¹⁵ Bu eserden alınan örneklerde çeviri yazı işaretleri kullanılmamış olup bunlar tarafımızdan eklenmiştir.

¹¹⁶ Ayşegül Çakan, *Atabetü'l-Hakayık*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 15.

“*Kadem urdunğ irse kirip rāst yūri / Bāṭıl haq seçiben özünğni kori*”¹¹⁷. // [Tarikat yoluna] ayak attıysan [bu yolda] doğru yürü, Doğruyu yanlış seçip kendini koru.

“*Udır erdinğ erse tur aç emdi köz / Eşitmedinğ erse eşit minde söz*”¹¹⁸. // Uyuyor idi isen şimdi kalk, gözünü aç; eşitmedin ise, şimdi benim sözümü dinle¹¹⁹.

“*Aydılar: bizdin adın kimni sewdünğ erse anı kurbān kılğıl*”¹²⁰. // Söylediler: Bizden başka kimi sevdiysen onu kurban et.

“*İsmā‘il aydı: İdi yarlığı neteg erse andağ kılğıl, sen oğlundın keçtinğ erse men me cānımdın keçtim, işke buyurğıl tedi*”¹²¹. // İsmail [şöyle] dedi: Allahın emri neyse onu yap. Sen oğlundan feragat ettiysen ben de canımdan feragat ettim, işi yerine getir, dedi.

“*Fāyide: ey ḥalīl ṭāvusnı öltürdünğ erse ādemīlerninğ ölüp tirig[in] saḳınğıl, tawuḳnı öltürdünğ erse ferīşteler ölgenin saḳınğıl, ördekni öltürdünğ erse perīlerninğ ölmegin saḳınğıl, karganı öltürdünğ erse şeyṭānnı ölmekin saḳınğıl*”¹²². // Fayda: Ey Halil! Tavus kuşunu öldürdüysen insanların ölüp dirilmesini düşün. Tavuğu öldürdüysen meleklerin öldüğünü düşün. Öredeği öldürdüysen perilerin öldüğünü düşün. Kargayı öldürdüysen şeytanın öldüğünü düşün.

“*Yā Resūlallāh, neteg kim qısmat qıldunğ erse, qısmatınğa rāzī bolduq*”¹²³. // Ey Allah’ın elçisi! [Bize] neyi gördüysen biz ona, kismetimize razı olduk.

1.2.7.3. “-DI erse”

“*Aya mal idisi aḥı edğü ér / Bayat bērdi erse saḅga sēn me bēr*” // Ey mal sahibi, cömert ve iyi insan Tanrı verdiyse sana, sen de ver”¹²⁴.

“*Sevüğ yüz urundı bişinçi sevīt / seve baktı erse sen özni avıt*”¹²⁵. // Beşincisi Zühre’dir, sevimli yüzünü gösterir; sana severek baktıysa sen rahat ol.

“*Şavāb tūştı irse bu rabdın ‘aṭā / Kolum ḳop tūzetkil bar irse ḥaṭā*”¹²⁶. // Allah’tan sevap geldiyse [Allah sevap verdiğiğine göre] hatam varsa elimi [yaptığım işleri] bütünüyle düzelt.

¹¹⁷ Recep Toparlı, *Mu‘īnū’l-Mürīd*, s. 74.

¹¹⁸ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. 25.

¹¹⁹ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig II Çeviri*, s. 83.

¹²⁰ Aysu Ata, *Kıyasü’l-Enbiyâ*, s. 69.

¹²¹ Aysu Ata, *Kıyasü’l-Enbiyâ*, s. 70.

¹²² Aysu Ata, *Kıyasü’l-Enbiyâ*, s. 76.

¹²³ Janos Eckmann, *Nehcü’l-Ferâdis*, s. 56.

¹²⁴ Ayşegül Çakan, *Atabetü’l-Hakayık*, s. 18.

¹²⁵ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. 30.

¹²⁶ Recep Toparlı, *Mu‘īnū’l-Mürīd*, s. 82.

“*Kim ol kün cevāb aydı erse neçeme küçlüg çığay erse hac ötegey, taķı kim cevāb aymadı erse neçeme küçlüg bolsun hac ötemegey*”¹²⁷. // Kim o gün cevap verdiyse ne kadar çok fakir olursa olsun haccedecek, kim cevap vermediyse ne kadar güçlü (zengin) olursa olsun haccedemeyecek.

“*Qaçan kim Abū Sufyān Peyğambar ‘as oltuğan yerde oturayın tēdi erse, Umm-i Habibe men‘ qıldı*”¹²⁸. // Ebu Sufyan Peygamber (as)‘ın oturduğu yere oturayım dediyse [de] Ümm-i Habibe [onu] engelledi.

1.2.7.4. “-DI~~ŋ~~ız erse”

“*Eger Ka‘beke ziyārat qılu keldiŋiz erse, kelür yıl ziyārat kılğay-siz bu yıl icāzat yoq*”¹²⁹. // Eğer Kâbe‘yi ziyaret etmek için geldiyseniz gelecek yıl ziyaret edeceksiniz, bu yıl izin yok”

“*Ol kün sizler [ne] kim maŋa qıldıŋız erse, men ‘afv qıldım, Haq te‘ālā sizlerke taqı rahmat qılsun*”¹³⁰. // O gün siz bana ne yaptysanız ben affettim, Allah Teâlâ sizlere de merhamet etsin.

1.2.7.5. “-DI~~Ar~~ erse”

“*İmdi meniŋ cevābım ol turur kim atalarıŋ neteg şabr kıldılar erse sen hem andağuş şabr kılğıl*”¹³¹. // Şimdi benim cevabım şudur ki babaların nasıl sabrettilerse sen de öyle sabret.

“*Neçeme kim şahabalar qatığlandılar erse, hēç qopmadı*”¹³². // Birçok sahabe ne kadar uğraşıysa [da yerinden] kalkmadı.

1.2.8. “-DI + şalış eki + erse” Yapısının Görülen Geçmiş Zamanın Şartı [Zıtlık] İşlevi

“-DI + şalış eki + erse” yapısının görülen geçmiş zamanın şartı işlevinde bazı durumlarda zıtlık belirtme işlevine de rastlanmıştır. Bu işlevde ana cümlenin yüklemiyile tamamlayıcı öge durumundaki kısım anlamca zıtlasmaktadır. Aşağıda bu kullanımın örnekleri görülmektedir:

1.2.8.1. “-DI~~m~~ erse”

¹²⁷ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 74.

¹²⁸ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdîs*, s. 34.

¹²⁹ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdîs*, s. 29.

¹³⁰ Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdîs*, s. 38.

¹³¹ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 139.

¹³² Janos Eckmann, *Nehcü'l-Ferâdîs*, s. 30.

“*Tapuğsız ağırlap açındım sini / Orun birdim erse basındıñ mini*”¹³³. // Hizmetin dokunmadığı hâlde seni taltif edip, ihsanda bulundum; sana mevki verdim, fakat sen bana tahakküme kalkıştın¹³⁴.

1.2.8.2. “-DIñ erse”

“*Ey Yüsuf belāga ilindıñ erse şabr kılğıl edğü atıñ çıksun. Ey zeliñā erksiz bolup köñgül aldurdıñ erse tevbe kılğıl Tenğri keçürsün*”¹³⁵. // Ey Yusuf! Belaya tutulduysan sabret, iyi adın çıksın. Ey Zeliha! Engele olamayıp gönlünü kaptrıdıysan [da] tövbe et, Tanrı bağışlasın.

1.2.8.3. “-DI erse”

“*Keliñ meniñ kiçiklikimge bakıp rahm kılıñ, meni ol arqış begindin kayra alıñ tēp niçe yalwardı erse sözün tıñlemediler*”¹³⁶. // Gelin benim küçüklüğüme acıyın, beni o kervan beyinden geri alın, diye ne kadar yalvardıysa [da] sözünü dinlemediler.

“*Ey oğlı kızı bolmağanlar, boldı erse murādça bolmağanlar içleriñiz arıtıñ*”¹³⁷. // Ey oğlu kızı olmayanlar, olduysa [da] isteğince olmayanlar! Gönlünüzü temizleyin.

“*/.../ yana oğlan tanuqluq bērdi erse rūşen aymadı, örtüglüg aydı*”¹³⁸. // /.../ tekrar çocuk şahitlik ettiyse [de] açıkça söylemedi, örtülü söyledi.

1.2.9. “-DI + şahıs eki + erse” Yapısının Şartın Hikâyesi İşlevi

Şartın hikâyesine tek bir yerde rastlanmıştır:

“*Asığ kıldı erse ölümke kümüş / Kümüş kılğay erdi er özke yuluş*”¹³⁹. // Ölümüne karşı gümüş fayda etseydi, hükümdarlar fidye verir ve ölümden kurtulurlardı¹⁴⁰.

2. Çağatay Türkçesinde “-DI + Şahıs Eki + erse” Yapısının Kullanımları

“-DI + şahıs eki + erse” yapısının XV. yüzyıl başlarında Türkistan (= Orta Asya) da gelişen ve Harezmi Türkçesinin yerini alan Çağatay Türkçesinde de çeşitli işlevlerle kullanıldığı görülmektedir. Ancak yapının zaman işlevli kullanım sıklığı Harezmi Türkçesinin gerisindedir¹⁴¹. Başka bir deyişle “-DI + şahıs eki + erse” yapısı

¹³³ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. 80.

¹³⁴ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig II Çeviri*, s. 57.

¹³⁵ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 118.

¹³⁶ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 102.

¹³⁷ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 108.

¹³⁸ Aysu Ata, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, s. 117.

¹³⁹ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. 128.

¹⁴⁰ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig II Çeviri*, s. 91.

¹⁴¹ Bu yönde yapılacak istatistikî çalışmalar bu çalışmanın konusu değildir, ancak Harezmi Türkçesi dönemine ait *Nehcü'l-Ferâdis* ve *Kıyasü'l-Enbiyâ* adlı eserler incelendiğinde yapının çok yoğun sıklıkta kullanıldığı daha ilk bakışta görülecektir.

Harezmi Türkçesinde çok yoğun bir kullanıma sahipken Çağatay Türkçesinde bu yoğunluk azalmış, ancak kullanım çeşitli işlev genişlemeleriyle devam etmiştir. F. M. Uçar, *Çağatay Türkçesinde -sA Ekinin İşlevleri* adlı çalışmasında “-sA” ekinin Çağatay Türkçesi metinlerinde 13 işlevine işaret etmiştir. Uçar’ın belirttiği işlevler şunlardır: 1. Şart (gerçek şart işlevi, gerçek olmayan şart işlevi), 2. Zatlık İşlevi, 3. Kararlılık İşlevi, 4. Kararsızlık İşlevi, 5. Zaman İşlevi, 6. Karşılaştırma İşlevi, 7. Yeterlilik İşlevi, 8. İhtimal, Olasılık, Tahmin İşlevi, 9. Gereklilik İşlevi, 10. Fail İşlevi, 11. Nesne İşlevi, 12. Yer Tamlayıcısı İşlevi, 13. -sA Ekinin Kalıplaşmış Cümle Bağlayıcısı Olarak İşlevleri (Açıklama İşlevi, Sorma İşlevi, Dilek İşlevi)¹⁴². Bu işlevler arasında 5. maddede yer alan “zaman işlevi” bölümünde -sA ekinin doğrudan “-DIGIndA”, “-IncA” işlevine örnekler verildiği gibi “-DI + şahıs eki + érse” yapısıyla ilgili örnekler de aynı maddede ifade edilmiştir. Bizce “-sA” ekindeki zaman işleviyle “-DI + şahıs eki + érse” yapısının zaman işlevi arasında önemli ölçüde farklar bulunmaktadır. “-sA” ekindeki zaman işleviyle şart işlevi birbirine yakın durumdayken yani zaman işlevi güçlü değilken “-DI + şahıs eki + érse” yapısındaki geçmiş zaman işlevi “-DI” görülen geçmiş zaman ekiyle güçlendirilmiştir. -sA ekinin tarafımızca taranan eserlerde de doğrudan doğruya geçmiş zaman işlevli zarf-fiil görevinde kullanıldığı tespit edilmiştir.

2.1. Çağatay Türkçesinde “-sA” Ekinin Geçmiş Zaman Zarf-Fiili İşlevinde Kullanılması

Yapının tespit edilen örneklerde 1. ve 2. teklik şahıs ile 3. çokluk şahısla kullanıldığı görülür:

2.1.1. 1. Teklik Şahıs

“*Andın sonğra yene hāmūş boldı. Ve men hem öz hācetimğa kettim ve tañg atğandın sonğra yene kaytıp kélsem uşol şayha ve münacāt āvāzı eşitilgen havlımı dervāzeside merdümner cem^c bolup ta^cziye kılıp olTURUPdurlar*”¹⁴³. // Ondan sonra yine sesini kesti. Ve ben de kendi işime döndüm. Tan attıktan sonra geri döndüğümde insanlar bağırtı ve yalvarma sesi işitilen evin kapısında toplanmışlar taziye dileklerinde bulunuyorlardı.

¹⁴² Filiz Meltem Uçar, “Çağatay Türkçesinde -sA Ekinin İşlevleri”, *The Journal of Social Science JASSS*, Sayı: 48, 2016, s. 144-154.

¹⁴³ Ümit Eker, *Misbâhu'l-Envâr İnceleme-Metin-Aktarım-Dizin-Tıpkıbasım*, Sonçağ Yayınları, Ankara, 2017, s. 167.

“‘Ey bed-baht! Men serge üyümğa iletip koyğıl.’ desem, sen meni mezârğa alıp kélür müsen?”¹⁴⁴. // Ey bahtsız! Ben sana, [beni] evime götür bırak dediğimde sen beni niçin mezara alıp getiriyorsun?

“Ve yene hamrdın özümni saqlagenimğa sebep şol boldı ki özümğa fikr kılısam ‘âlemdaki bar âdemlerni hemmesi ‘aqlını ziyâde kıılmaq ve kündin künga ‘aqlını tapmaqnı kaşd kıılurlardur. Haqıkat ‘aqlı degen nihâyetde kereklik ve zarûr nêmersedür. Êmdi hamr içgen âdemlerni ahvâlığa qarasa hemmelerini ‘aqlıları zâ’ıl bolğandır ve âğızlarıdın çıkқан sözlerini ma‘nısını özleri bilmesler”¹⁴⁵. // Ve yine şaraptan kendimi korumamın sebebi sudur ki kendi kendime düşündüğümde dünyadaki bütün insanlar akılı geliştirmek ve gündün güne daha da bilinçlenmek için çabalarlar. Gerçekten de akıl denen şey çok gerekli bir şeydir. Şimdi şarap içen insanların hâllerine baktığımda hepsinin akılı ortadan kalkmakta ve hepsi ağızlarından çıkanı kulakları duymaz hâle gelmektedir.

2.1.2. 3. Teklik Şahıs

“Hârûn Buğra Han ıztırâb [bile] uyğanıp bakşa, Hazret-i Sultân Satuk Buğra Han şimşirlerini bürehne kıılıp başıda teğlep turadır”¹⁴⁶. // Harun Buğra Han acıyla uyandığında¹⁴⁷ gördü ki Hazreti Sultan Satuk Buğra Han kılıcını çıkarmış başında beklemektedir.

“Andın sonğra tabaqnı üstini açıp körse içide bir miñ tala bardur”¹⁴⁸. // Ondan sonra tabağın üstünü açıp baktığımda içinde bin altın olduğunu [gördü].

“Şarrâf ol talanı alıp terâzûğa tartıp körse bir dânesi eki mişkâldin hem ziyâde keldi ve mühriga qarasa hiç pâdişahnı mühriga oşşamas”¹⁴⁹. // Sarraf o altını tarttığımda¹⁵⁰ bir tanesinin iki miskalden daha ağır bastığını ve paranın mührüne baktığımda da hiçbir padişahın mührüne benzemediğini [gördü].

2.1.3. 3. Çokluk Şahıs

¹⁴⁴ Ümit Eker, *Misbâhu'l-Envâr İnceleme-Metin-Aktarım-Dizin-Tıpkıbasım*, s. 216.

¹⁴⁵ Ümit Eker, *Misbâhu'l-Envâr İnceleme-Metin-Aktarım-Dizin-Tıpkıbasım*, s. 231.

¹⁴⁶ Mehmet Turgut Berbercan, *Buğra Tezkiresi I. Transkripsiyon II. Dil Özellikleri III. Tercüme IV. Dizin*, Hâkim Yayınları, Ankara, 2012, s. 15.

¹⁴⁷ Kaynak metinde “-sA” eki “bak-” fiili üzerine getirilmişken aktarımda zarf-fiil yapısı “uyan-” fiili üzerine getirilmiştir. Bu şekilde kaynak metnin derin yapısındaki anlam daha iyi yansıtılmaktadır.

¹⁴⁸ Ümit Eker, *Misbâhu'l-Envâr İnceleme-Metin-Aktarım-Dizin-Tıpkıbasım*, s. 153.

¹⁴⁹ Ümit Eker, *Misbâhu'l-Envâr İnceleme-Metin-Aktarım-Dizin-Tıpkıbasım*, s. 153.

¹⁵⁰ Kaynak metinde “-sA” eki “kör-” fiili üzerine getirilmişken aktarımda zarf-fiil yapısı “tart-” fiili üzerine getirilmiştir. Bu şekilde kaynak metnin derin yapısındaki anlam daha iyi yansıtılmaktadır.

“*Bakşa-lar, ne-çend hoş-şüret ü pākīze-siret ādem-ler ‘alef-zārga tüşüp-dürler*”¹⁵¹.
// *Baktıklarında* güzel yüzlü, iyi huylu birtakım kimseler[in] bir düzlükte konaklamışlar [konakladıklarını gördüler].

“*Hvāce Ebū'n-Naşr Sāmāni baksalar, ne-çend ātlıg kēledür*”¹⁵². // Hoca Ebu Nasr Samani [başını çevirip] *baktığında* birkaç atının gelmekte olduğunu gördü.

“*Baksalar, tārihde körgeñ Hāzret-i Sultān Satuğ Buğra Han Ğāzī ēkenler*”¹⁵³. // *Baktıklarında* tarihte görülen Hazreti Sultan Satuk Buğra Han [olduğunu gördüler].

“*Bir küni Hāzret-i Resūlū'llāh mescidğa kirşeler ādemler cem' bolup sözleşip olturupdurlar*”¹⁵⁴. // Bir gün Hazret-i Resulullah mescide *girdiklerinde* insanlar toplanmışlar birbirleriyle istişare hâlindeydiler.

“-DI + şalus eki + erse” yapısının Çağatay Türkçesi metinlerinde genel olarak işlek bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Klasik öncesi, klasik ve klasik sonrası devirlerinde benzer yoğunlukta görülen yapı özellikle şart, zaman, sebep, tarz ve bağlama işlevleriyle öne çıkmaktadır. “-sA” ekinin zaman bildirme göreviyle Çağatay Türkçesinin devamı Modern Özbek Türkçesinde de zaman zaman kullanıldığı görülürken “-DI + şalus eki + erse” yapısı edebî metinler haricinde, yazı dilinde ve konuşma dilinde yerini zaman işlevli “-gāç, -kāç, -qaç”, “-ārdā”, “-gāñçā, -kāñçā, -qançā”, “-gāndā, -kāndā, -qandā”, “-gāngā, -kāngā, -qangā”, “-gūñçā, -kūñçā, -qunçā” zarf-fiil ek/yapılarına bırakmıştır¹⁵⁵. Modern Özbek Türkçesinde ve Yeni Uygur Türkçelerinde “görülen geçmiş zamanın şartı” çekimi de bulunmamaktadır. Yapı, Çağatay Türkçesinin bir diğer ardılı Yeni Uygur Türkçesinde de görülmez. Bunun yerine zaman işlevi için “-gāç/-geç, -kaç/-keç; -gāçka/-geçke; -gāç, -kāç/-kāç”, “-giçe/-giçe, -kiçe/-kiçe; -gūñçe/-gūñçe, -gūñçā, -kūñçā/-kūñçā”, “-arda/-erde, -ārdā”, “-gançe/-gençe, -gāñçā, -gāñimçā, -kançe/-kençe, -gāñimçā”, “-ganğa/-genge, -kanğa/-kenge” ek/yapıları kullanılır¹⁵⁶.

“-sA” eki az da olsa Modern Özbek Türkçesinde de tek başına zaman işlevli olarak kullanılabilir, ancak bu kullanım edebî eserlerle sınırlıdır ve Çağatay Türkçesindeki şeklin devamı niteliğindedir: “*Oradan bir qanča vaqt o'tgandan keyin*

¹⁵¹ Mehmet Turgut Berbercan, *Buğra Tezkiresi I. Transkripsiyon II. Dil Özellikleri III. Tercüme IV. Dizin*, s. 11.

¹⁵² Mehmet Turgut Berbercan, *Buğra Tezkiresi I. Transkripsiyon II. Dil Özellikleri III. Tercüme IV. Dizin*, s. 11.

¹⁵³ Mehmet Turgut Berbercan, *Buğra Tezkiresi I. Transkripsiyon II. Dil Özellikleri III. Tercüme IV. Dizin*, s. 11.

¹⁵⁴ Eker, *Mishāhu'l-Envār İnceleme-Metin-Aktarım-Dizin-Tıpkıbasım*, s. 180.

¹⁵⁵ Volkan Coşkun, *Özbek Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s.195-199; Hüseyin Yıldırım, *Özbek Türkçesi*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2012, s. 235, 236.

¹⁵⁶ Rıdvan Öztürk, *Uygur ve Özbek Türkçelerinde Fiil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 231-242; Rıdvan Öztürk, *Yeni Uygur Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 108-112.

*shu tomonga yo'lim tushdiyu, kasalxonani bosib o'tolmadim; kirib tanish hamshiradan so'rasam, Mastura bir soatdan keyin operatsiyaga yotar ekan*¹⁵⁷. // Aradan bir miktar zaman geçtikten sonra, yolumun geçtiği bu yerde hastaneyi atlayıp geçemedim, girip tanıdık bir hemşireden sorduğumda Mastura'nın bir saatten fazla bir zamandır ameliyatta [olduğunu öğrendim].

“-DI + şahıs eki + érse” yapısı zaman bildirdiği durumlarda ana cümledeki fiilin tamamlanma zamanı ile yardımcı öge durumundaki zarf-fiil yapılı fiilin tamamlanma zamanı arasında farklar bulunmaktadır. Bu zaman aralığı bağlama göre yakın ya da uzak olabilmektedir. Çağatay Türkçesinde “-DI + şahıs eki + érse” yapısı zaman işleviyle “-Inca”, “-DIGIndA /-DIGI strada”, “-DIktAn soñgra”, “-mA + iyelik eki + üzere”, “...r...mAz”, zarf-fiil ek/yapılarının işlevlerinde kullanılmıştır. İncelenen metinlerde yapının asli işlevi olan “görülen geçmiş zamanın şartı” işlevinde de kullanıldığı görülmüştür. Ayrıca “geniş zamanın şartı” da şart işlevli kullanımlar arasındadır. “-DI + şahıs eki + érse” yapısının “-mA + iyelik eki + ile” işleviyle tarz bildirdiği kullanımlar da bulunmaktadır, bunun yanı sıra sebep bildirme işlevi olarak da yapının “-DAn dolayı” işlevinde kullanımı da mevcuttur. Sadece tek bir örnekte yapının “bağlama” görevinde kullanıldığı görülmüş, aktarımda iki cümle “ve” bağlama edatıyla birbirine bağlanmıştır. “-Inca” zarf-fiili, zaman bildirme işlevi zemininde çok çeşitli işlevlere sahiptir. Bu nedenle ana cümlenin fiilinin gerçekleşme zamanıyla “-Inca” ekli tamamlayıcı ögenin gerçekleşme zamanı arasında yakınlık ve uzaklık bakımından farklılıklar olabilmektedir. Bunlar ayrı maddeler altında ele alınarak incelenmiştir. “-DI + şahıs eki + érse” yapısının Çağatay Türkçesi metinlerinden taradığımız örnekleri aşağıdaki gibidir:

2.2. Çağatay Türkçesinde “-DI + şahıs eki + érse” Yapısının İşlevleri

2.2.1. Yapının Zaman Bildirme İşlevi

2.2.1.1. “-Inca /-DIGIndA /-DIGI strada” İşlevi

2.2.1.1.1. “-DIIm érse”

¹⁵⁷ Emek Üşenmez, *Modern Özbek Türkçesi*, Akademik Kitaplar, İstanbul, 2012, s. 250.

“*Sindin ayrıldım ise boldı nasibim hār-ı gam / Sindin iy gül imdi Bâbü bir zamân ayrılmağay*”¹⁵⁸. // Senden ayrılınca (= ayrıldığımda) nasibim gam dikenini oldu. Ey gül! Babür bundan sonra senden bir an bile ayrılmasın.

“*Atın ağzıma aldım irse tiğ-i kîn olma / Mini ger öltürür bolsa bu yazuğ birle bismi’llâh*”¹⁵⁹. // Beni bu günah ve bismillah öldürse de adını ağzıma aldığım da (= alınca) kin kılıcını çekme.

“*Basa Bâbü Mirzânın ilçisi kildi haştını qarındaşığa körsettim irse bir derlig âhî kıldı kayda bargâ-sin kayda yir tapka-sin didi irse mininğ hem könglüme Maḥmūd Bahādırınğ yağığa tüşkendeki firâkı otı içimde kayra kildi micmer tiğ köyüp közüm yaşı birle bu gâzelni aytıp yiberdim*”¹⁶⁰. // Sonra Babür Mirza’nın ilçisi geldi, ben [gelen yazıyı] kardeşine gösterdiğimde (= gösterince) dertli bir ah çekti. Nereye gideceksin, nerede yer tutacaksın, dediğinde (= deyince) benim de gönlüme Mahmut Bahadır’ın düşman eline esir düştüğündeki ayrılık ateşi düştü, o ateş içimde tekrar canlandı, tütsü kabı gibi yanıp gözümün yaşı ile bu gazeli söyleyip gönderdim.

2.2.1.1.2. “-DIrñğ êrse”

“*Kildinğ irse mîr-i hoş meyḥâneğa barmaq kirek / Mey içip dünyâ gamıdın püşt-i pârmağ kirek*”¹⁶¹. // Güzelliğin emiri, sen gelince (= geldiğinde) meyhaneye gitmek gerek. İçki içip dünya dertlerine tekme vurmak gerek.

2.2.1.1.3. “-DI êrse”

“*Oğlan bir yaşığa yitti irse Kara Han ilge savın saldı ve tağı uluğ toy kıldı*”¹⁶². // Oğlan bir yaşına girince (= girdiğinde) Karan Han memlekete haber saldı ve büyük bir ziyafet verdi.

“*Bu yamanlıgını kılgan sin imes irdinğ, oğluñ irdi kıldı irse tapdı*”¹⁶³. // Bu kötülüğü yapan sen değildin, oğlundu. [O bunu] yapınca [cezasını] buldu.

“*Kördi irse Timur Tuğlı Ḥänninğ ivi köçe turur, atdın tüşüp olturdi*”¹⁶⁴. // Timur Tuğlu Han’ın çadırının taşınmakta olduğunu görünce (= gördüğünde) atından inip oturdu.

¹⁵⁸ Bilâl Yücel, *Bâbü Dîvânı*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1995, s. 156.

¹⁵⁹ Bilâl Yücel, *Bâbü Dîvânı*, s. 293.

¹⁶⁰ Yakup Karasoy, *Şiban Han Dîvânı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 253.

¹⁶¹ Yakup Karasoy, *Şiban Hân Dîvânı*, s. 171.

¹⁶² Necatî Demir, *Oğuzname Kazan Nüshası*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2015, s. 122.

¹⁶³ Necatî Demir, *Oğuzname Kazan Nüshası*, s. 147.

¹⁶⁴ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, Simurg Yayınları, Ankara, s. 217.

“*Tanğ attı ırse şehır nümüdâr boldı ve yene tabl-ı cenk çaldılar*”¹⁶⁵. // Tan yeri ağarınca (= ağardığında) şehir göründü ve yine savaş davullarını çaldılar.

“*Söz tamâm boldı ırse hâzret-i imâmlar aydılar*”¹⁶⁶. // Konuşma bitince (= bittiğinde / tamamlandığında) Hz. İmamlar [şöyle] dediler.

“*Kün keç boldı ırse tabl-ı bâz-geşt çaldılar*”¹⁶⁷. // Akşam olunca (= olduğunda) geri dönüş davullarını çaldılar.

“*Tanğ attı ırse ma’lüm boldı kim kâfirler omacı itipdür*”¹⁶⁸. // Tan yeri ağarınca (= ağardığında) kâfirlerin omaç yemeği yaptıklarını anladılar.

“*Kün çıķıp yıldız kamuķ mensûh bolğan tig revân / Çıktı ırse milletinğ mensûh boldı özge dîn*”¹⁶⁹. Güneşin çıķıp yıldızların kaybolması gibi [o] gelince (= geldiğinde) [de] milletin [o ana kadar ki] dinleri ortadan kalktı.

“*Niçük bir yaşadı ırse be-gâyet aru şâhib-i cemal ve hûb şüretliğ boldı*”¹⁷⁰. // “Oğuz, bir yaşına geldiğinde gayet temiz ve güzel yüzlü oldu”¹⁷¹.

“*Bâbür Mirzâ karındaşın birip mürüvvet tiledi ırse şefâ’at kılıp yiberdim*”¹⁷². // Babür Mirza kardeşini [gelin olarak] verip mutluluklar dilediğinde (= dileyince) sefaat dileyerek şu gazeli söyledim.

“*Âdem öler boldı ırse Şeys atlı oğlığa aytdı kim mindin soñ sen meniñ ornumğa olturup oğlanlarımğa baş bolıl tip köp naşihatlar kıldı*”¹⁷³. // Âdem, ölmesi yakınlaştığında (= yakınlaşınca) Şeys adlı oğluna “Benden sonra sen benim tahtıma geçip oğullarıma baş ol.” diyerek birçok nasihatte bulundu.

“*Ol kün ki, Duyılı Kayı Hân öldi ırse bizniñ yurtumızın tuman tutup karangı boldı*”¹⁷⁴. // Duyılı Kayı Han öldüğünde [= ölünce] bizim yurdumuzu duman kapladı, [her taraf] karanlık oldu.

“*Ol vefât tapdı ırse Buğra Hân uluğ ‘azâ tutdı*”¹⁷⁵. // O öldüğünde (= ölünce) Buğra Han çok yas tuttu.

¹⁶⁵ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 250.

¹⁶⁶ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 250.

¹⁶⁷ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 252.

¹⁶⁸ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 252.

¹⁶⁹ Günay Karaağaç, *Lufti Divanı Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 4.

¹⁷⁰ Necati Demir, *Oğuzname İngiltere Nüshaları*, H Yayınları, Ankara, 2016, s. 42.

¹⁷¹ Necati Demir, *Oğuzname İngiltere Nüshaları*, H Yayınları, Ankara, 2016, s. 68.

¹⁷² Yakup Karasoy, *Şiban Hân Divanı*, s. 214.

¹⁷³ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 113.

¹⁷⁴ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 173.

¹⁷⁵ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 186.

“*Taṅg attı irse şeh̄r halkı bu munca leşkerni körüp hayrān ḳalıp aytur irdiler*”¹⁷⁶. // Şehirdekiler şafak söktüğünde (= şafak söküncce) askerin çokluğuna hayran kalmışlar ve [şöyle] demişlerdir.

“*İlgidin bir toğram it yerge tüşdi. Anı alıp yedi irse ağzığa bisyār hoş meze keldi*”¹⁷⁷. // Elinden yere bir parça et düştü. Onu alıp yediğinde (= yiyince) ağzına çok hoş bir tat yayıldı.

2.2.1.1.4. “-DIIAr erte”

“*Ḥazret-i şālīḥ ‘aleyhi’s-selām ḥazret-i dāvid ‘aleyhi’s-selāmğa teveccüh bolup du‘ā ḳıldılar erte gayb yüzide pedā boldılar yafrāğğa oḥşā*”¹⁷⁸. // Hazreti Salih (as), Hazreti Davut (as)’a yönelip dua edince (= dua ettiğinde) hiç yoktan yaprağā benzer araç gereçler belirdi.

“*Yavlı’nıṅ bu ḳılğan işin aytdılar irse uluğ ve kiçik, yaḥşı ve yaman ve körgen ve eşitken taṅg aytıp hayrān ḳaldılar*”¹⁷⁹. // Yavlı’nın bu yaptığı işi anlatıklarında (= anlatınca) büyük küçük, iyi kötü gören ve işiten [herkes buna] şaşırıldılar.

“*İki yüz yigirme ġarīb Müselmāndın şehid boldı. Beş yüz altmış kāfir düzaḥḳa ketti. didiler irse şol sâ’atte Ḥalḫal Māçin şeh̄r ser-dārıları pile şadaḳlarını boyunlarığa asıp kelip ḥazret-i imāmlarınıṅ ayağlarığa yıḳıldılar*”¹⁸⁰. // “İki yüz yirmi garip Müslümanlardan şehit oldu. Beş yüz altmış kāfir cehennemi boyladı.” dedikleri sırada Halhal Maçin şehir kumandanları ile birlikte sadaklarını boyunlarına asmış hâlde gelip Hz. İmamların ayaklarına kapandılar.

2.2.1.2. “-Inca / -DIktAn soṅra” işlevi

2.2.1.2.1. “-DI erte”

“*Teemmül ḳıldı irse nükte şarfin / Ḳılıp zîr ü zeber ol ḫarf ḫarfın*”¹⁸¹. // Nükteli sözleri iyice düşündükten sonra harfleri kelimeleri alt üst ederek [nükteli sözleri] yazdı.

“*Şoṅg zamānda anlarınıṅ uruğı öküş ḳavm bolup yüridiler ve niçük kim Oğuz vilāyetlerni üzerine musaḥḫar ḳıldı irse ve padişahlıḳğa tegdi irse ol yirde altunlu ḫār-gāḥ*

¹⁷⁶ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 248.

¹⁷⁷ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 120.

¹⁷⁸ Serkan Çakmak, *Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri (Risâle-i Mûze-Dûzluk)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2016, s. 115.

¹⁷⁹ Necati Demir, *Oğuzname Kazan Nüşhası*, s. 148.

¹⁸⁰ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 251.

¹⁸¹ Kazım Köktekin, *Yûsuf Emirî Dehnâme*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s. 76.

*tikdi*¹⁸². // Son dönemde onların soyu genişledi, [onlar] kalabalık bir kavim hâline geldiler. Oğuz onların vilayetlerini ele geçirip oraların padişahlığına geldikten sonra (= gelince) oraya altın işlemeli çadırını dikti.

“*Ol tağı on yıl pādīşāhlık kılıp kitkenlerniñ kiyinindin kitti irse anıñ oğlı Aşilzādeni hān kıldılar. Ol hem yigirmi yıl dünyālık şarābına esrep yörüp esrüklikdin ayıldı irse közin açıp kördi, uluğ atalarınñ katında yatıp turur*”¹⁸³. // O da on yıl padişahlık yapıp gidenlerin arkasından gittikten sonra (= gidince) oğlu Asilzade’yi han yaptılar. O da yirmi yıl dünya şarabıyla sarhoş bir şekilde yaşayıp sarhoşluktan uyandığında büyük babalarının yanında yatmakta olduğunu gördü [öldüğünü anladı].

“*Ol kün ötti irse hazret-i imāmlar tã’atğa meşğul boldılar*”¹⁸⁴. // O gün geçtikten sonra (= akşam olunca) Hz. İmamlar ibadetle meşgul oldular.

“*Hzretni ol tēvege mindürdi erse koturi erip semirüp tüvānā boldı*”¹⁸⁵. // Hazretlerini o deveye bindirdikten sonra (= bindirince) o zayıf deve semirip güçlendi.

2.2.1.2.2. “-DIAr erse”

“*Olarınñ kıssa-ları Hzret-i Meryem ‘aleyhi’s-selām-nıñ kıssaları dēk-dür. Andāğ kim belāğat-ke yetti-ler erse bir keçe hazret-i haqq sübhāne vü te’ālī-ğa ‘ibādet kıılır erdiler*”¹⁸⁶. // Onların hikâyesi Hazreti Meryem (as)’nin hikâyesine benzer. Öyle ki o, yetişkin olduktan sonra bir gece Allah Teâlâ’ya ibadet ediyordu.

“*Cebrā’ıl ‘aleyhi’s-selām bātkārlikni hazret-i ādem peygamberğa ta’lim berdiler erse kırk yıldın keyin hazret-i şīş nebiyyullāh vucūdiğa kiydiler*”¹⁸⁷. // Cebrail (as) dokumacılığı Hz. Âdem Peygamber’e öğrettikten sonra [yapılan elbiseleri] kırk yıldan fazla bir süre Şit Peygamber üstüne giydi.

“*Andın ötüp neçend menzil yördiler irse bir qarār aldılar*”¹⁸⁸. // Oradan geçip biraz yol gittikten sonra bir karar aldılar.

¹⁸² Necati Demir, *Oğuzname İngiltere Nüshaları*, H Yayınları, Ankara, 2016, s. 45.

¹⁸³ Zuhul Kargı Ölmez, *Şecere-i Terākime*, s. 203.

¹⁸⁴ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 250.

¹⁸⁵ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış ‘Yetmiş İki Farz’ Adlı Eserin Söz Dizimi Özellikleri (Kelime Grubu İncelemesi-Çevriyazı-Aktarım-Tıpkibasım)”, *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 14, 2018, s. 230.

¹⁸⁶ Mehmet Turgut Berbercan, *Buğra Tezkiresi*, s. 17.

¹⁸⁷ Serkan Çakmak, *Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri (Risāle-i Bāfenelik)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2016, s. 198.

¹⁸⁸ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 251.

“*Ey pādīşāhlarım! Hāzretleri kettiler irse her kün kāfirler qurğandırın neqqāre üni kelür irdi*”¹⁸⁹. // Ey padişahlarım! Sizler gittikten sonra kāfirlerin bulunduğu yerden her gün davul sesi geliyordu.

“*Hāzret-i Cebrā’il -‘aleyhi’s-selām-yapındilikni berdiler irse kırk yıldın keyin Hāzret-i Şişt Nebiyyu’llāh vücūdğa keldi*”¹⁹⁰. // Hz. Cebrail (as), dokumacılığı [elbise dikimini] öğrettikten kırk yıl sonra Hz. Şit Peygamber dünyaya geldi.

“*Kettiler irse kāfirlerinñ qurğandırın neqqāre āvāzi kelür irdi*”¹⁹¹. // [Siz] gittikten sonra kāfirlerin bulunduğu yerden davul sesi geliyordu.

“*Şubu beşāretni tafūlar irse Hāzret-i Hızır Baba yığlay yığlay be-ṭaraf-ı Kaşkar revān boldi*”¹⁹². // Hz. Hızır Baba bu müjdeyi aldıktan sonra ağlaya ağlaya Kaşgar tarafına doğru gitti.

“*Bizniñ közümiğe uşbu yergā garq-ı qan körünedür.*” didiler irse şol vaqıtte cemī’ leşker kāfir ṭarafıge yördiler”¹⁹³. // Bizim gözümüze bu yer kana gark olmuş şekilde görünüyor dedikten sonra (= deyinince) bütün askerler kāfirlerin bulunduğu yöne doğru hareket ettiler.

2.2.1.3. “-Inca / -mA + iyelik eki + üzerine” İşlevi

2.2.1.3.1. “-DIIm erse”

“*Şükr kim saçtım ise ğam tūni encüm kibi yaş / Vaşl şubhıda ṭulū’ iyledi allımğa kuyaş*”¹⁹⁴. // Şükür, gam gecesinde yıldızlar gibi yaş saçmam üzerine (= saçınca) kavuşma günü sabahında güneş önümde yükseldi.

“*Ağaç birlen şağalmı urdum irse kurgavulnı taşlap kaçtı*”¹⁹⁵. // Ağaçla çakala vurmam üzerine (= vurunca) [çakal] sülünü bırakarak kaçtı.

2.2.1.3.2. “-DI erse”

“*Eger sin Müselmān bolsañ irdi, sini alur irdim.*’ tidi irse kız aytdı: ‘*Sin ni yolda bolsañ, ben şol yolda bolayın.*’ tidi”¹⁹⁶. // “Eğer sen Müslüman olsaydın seni alırdım.” demesi üzerine (= deyinince) kız “Sen hangi yoldaysan ben o yoldayım.” dedi.

¹⁸⁹ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 252.

¹⁹⁰ Ümit Eker, “Son Dönem Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Risāle-i Yafındilik ‘Örtünme Risalesi’ Adlı Eser (Dil Özellikleri, Çevriyazı, Türkiye Türkçesine Aktarma, Tıpkıbasım)”, *Uluslar arası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2018/11, s. 82.

¹⁹¹ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış ‘Dört İmam’ Efsanesi (Dil İncelemesi-Çevriyazı- Türkiye Türkçesine Aktarım)”, s. 658.

¹⁹² Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış ‘Dört İmam’ Efsanesi (Dil İncelemesi-Çevriyazı- Türkiye Türkçesine Aktarım)”, s. 660.

¹⁹³ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 252.

¹⁹⁴ Önal Kaya, *Fevāyidü’l-Kiber*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, s. 255.

¹⁹⁵ Zuhul Kargı Ölmez, *Şecere-i Terākime*, s. 140, 141.

“Tuman aytdı: ‘Bu oğlanıñ atını bu vaqtğaça Yavlı diy turur irdük. İmdi Kanlı Yavlı timek kirek.’ tidı irse andın sonğ anğa barça halk, Kanlı Yavlı tidiler”¹⁹⁷. // Tuman’ın “Bu oğlanın adını şimdiye kadar ‘Yavlı’ diye söylüyorduk. Artık ‘Kanlı Yavlı’ demek gerek.” demesi üzerine (= deyincede) ondan sonra ona herkes Kanlı Yavlı dedi.

“Kara-kölni alğandın sonğ Şāh-Baht Hān taķı Bāķi Tarhanğa köp naşihatlar aytp yiberdi işitmedi irse atlanıp Karşı üstige kilip kapadı ve anda maħbūbınıñ maħabbet otı za‘if bedenninğ cevāhir ħurmenığa tūştı irse ‘āşıklar āhıdın ve ‘ārifler derdidin ‘ışkıñıñ muraşsa‘-nāmesin aytp yiberdi”¹⁹⁸. // Karagöl’ü aldıktan sonra Şah Baht Han, Baki Tarhan’a birçok tavsiyeler gönderdi. [Bu tavsiyeleri] dinlememesi üzerine (= dinlemeyince) harekete geçip Karşı şehrini kuşattı. Orada sevgilinin aşk ateşi zayıf bedeninin cevahir harmanına düşmesi üzerine âşıklar ahundan, arifler derdinden aşkın süslü nameleri [olan şu mısraları] söyleyip gönderdi.

“Haste boldı irse oğlı Alınca Hānnı öz yerinde olturtup uzaķ seferğa kitdi.”¹⁹⁹. // Hasta olması üzerine (= hasta olunca) Alınca Han’ı kendi yerine tahta oturttu, [bir müddet sonra] vefat etti.

“Hān kelinlerdin sordı irse uluğ kelin aydı”²⁰⁰. // Han’ın gelinlere sorması üzerine (= sorunca) büyük gelin [şöyle] dedi.

“Hān anlarnıñ aħvāln sordı irse aytdılar kim, bir niçe kişi leşkerninğ sonğındın kele turur irdük”²⁰¹. // Hanın onların hâlini hatırını sorması üzerine (= hâlini hatırını sorunca) onlar [şöyle] dediler: Birkaç kişi ordunun arkasından geliyorduk.

“Atamğa kerğes bere turğan irdiñiz, atam ornğa, imdi atamsız, siz ni işni oħşatsañız men anı kılayın tidı irse İrkıl H‘āce ayttı”²⁰². // “Siz babamın fikir danıştığı kişiydiniz. Şimdi babamın yerine baba olarak siz varsınız. Siz neyi uygun görüyorsanız ben onu yapayım.” demesi üzerine (= deyincede) İrkıl Hoca [şöyle] dedi.

“Bir kimerse tūşüp ‘Alıp bereyin.’ didi irse ‘Taş tūşgen yerde ‘aziz.’ didiler”²⁰³. // Bir kimse inip ‘Alıvereyim.’ demesi üzerine (= deyincede) ‘Taş düştüğü yerde azizdir.’ dediler.

¹⁹⁶ Necati Demir, *Oğuzname Kazan Nüshası*, s. 123.

¹⁹⁷ Necati Demir, *Oğuzname Kazan Nüshası*, s. 148.

¹⁹⁸ Yakup Karasoy, *Şiban Hān Dīvānı*, s. 256.

¹⁹⁹ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terākime*, s. 121.

²⁰⁰ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terākime*, s. 127.

²⁰¹ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terākime*, s. 139.

²⁰² Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terākime*, s. 150, 151.

²⁰³ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 251.

“Anıñ oyanıda‘ilâcını men kılay.” didî irse şol zamân “Piz Müselmân bolmasmız.” dip ilcini yandurdılar”²⁰⁴. // Onun hakkındaki tedbiri ben alayım demesi üzerine (= deyince) “Biz Müslüman olmayacağız.” diyerek elçiyi gönderdiler.

2.2.1.3.3. “-DIIAr êrse”

“Anlar kelip Oğuz Han’ıñ iteğine iki kolları birlen muhkem yapıştılar irse Han alarğa Uyğur tidi. Yapışğur aytmek bolur”²⁰⁵. // Onların gelip Oğuz Han’ın eteğine iki elleriyle [sıkıca] yapışmaları üzerine (= yapışınca) Han onlara Uyğur adını verdi. Yapışan, demektir.

“Ba‘zı muşâhibler te‘vîl kılnıñ didiler irse bu tavr aytıldı”²⁰⁶. // Bazı dostların yorumlayın, demeleri üzerine (= deyince) şu açıklamalar yapıldı.

“Kün savuq irdi. Kırmekke iv yoq, bir çirik ağaç içinde oğlan tuğurdi. Munı Hânğa ma‘lûm kıldılar irse hân aytdı”²⁰⁷. // Hava soğuktu. Girecek çadır yoktu. Çürük bir ağacın kovuğunda oğlan doğurdu. Bunu haber vermeleri üzerine (= haber verilince) han [şöyle] dedi.

“Yavlımıñ bu kılgan işin aytdılar irse uluğ ve kiçik ve yahşı ve yaman ve körgen ve işitken tarğlap hayrân qaldı”²⁰⁸. // Yavlı’nın bu yaptığı işi [halka] anlatmaları üzerine (= anlatılınca) büyük küçük, iyi kötü, gören duyan [herkes] hayretler içinde kaldı.

“Leşkerni cem‘ kılip piz barğunca cāyca tüşürsün.” didiler irse Hâzret-i Yûsuf Kâdir Hân Gâzi bu dört miñ leşkerni şehrinñ bir tarafıge tüşürdiler”²⁰⁹. // Askerleri toplayıp biz gelinceye kadar [onları] yerli yerince yerleştirsün demeleri üzerine (= denilince) Hz. Yusuf Kadir Han Gazi bu dört bin askeri şehrin bir tarafına yerleştirdi.

2.2.1.4. “-DIGIndA” İşlevi

2.2.1.4.1. “-DIIm êrse”

“Taptım irse olturuptur yüz gam u endüh ile / Yâr zülfidin beterek rüzgârın tönğterip”²¹⁰. // [Onu] bulduğumda sevgilinin kara saçlarından daha kötü olan rüzgâr döndürmüş, yüzlerce gam ve keder içinde oturuyordu.

2.2.1.4.2. “-DI êrse”

²⁰⁴ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 250.

²⁰⁵ Necati Demir, *Oğuzname Kazan Nüshası*, s. 123.

²⁰⁶ Yakup Karasoy, *Şiban Hân Dîvânı*, s. 273.

²⁰⁷ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 133, 134.

²⁰⁸ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 178.

²⁰⁹ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış ‘Dört İmam’ Efsanesi (Dil İncelemesi-Çevriyazı- Türkiye Türkçesine Aktarım)”, s. 247.

²¹⁰ Talip Yıldırım, *Hüseyn Baykara Dîvânı*, Hat Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 62.

“*Hân hüküm kıldı-kim hiç kim mendin kalmasun tip barıp Gurnı aldı erte yel kelip yaz boldı*”²¹¹. // Han, “Hiç kimse benden geri kalmasın.” diyerek gidip Gur’u aldığında [ilkbahar] rüzgârı çıkmış, ilkbahar gelmişti.

“*Bir kün Kozı Tegin atasın köreyin tip keldi erte hân uhlap yatıp ve hâtün oturup irdi*”²¹². // Bir gün Kozı Tegin babasını görmeye geldiğinde han uyumuş, hanımı oturuyordu.

“*Tarğ attı erte iş vahtı bolup irdi*”²¹³. // Şafak söktüğünde iş zamanı gelmişti.

“*Tarğ [attı] erte vaht çâst-gâh irdi*”²¹⁴. // Şafak söktüğünde [vakit] kuşluk vaktiydi.

2.2.1.4.3. “-DIIAr erte”

“*Yärkentge yetiler erte neçend yüz kişi yârını gülep üy kıılıp oturup irdiler*”²¹⁵. // Yarkent’e ulaştıklarında birkaç yüz kişi yârlarının [dört imamın] adlarını zikrederek evde oturuyorlardı.

2.2.1.5. “...r...mAz” İşlevi

2.2.1.5.1. “-DI erte”

“*Cün Oğuz yetişdi erte Kara Hänniñ kızını alıp berdi*”²¹⁶. // Oğuz büyür büyümeye Kara Han kardeşi Kür Han’ın kızını [oğluna] alıverdi.

“*Anıñ uçından tutup tüpinden çıkarıp ol yigitniñ boynıga urdı erte boynı üzüldi taķı öldi*”²¹⁷. // Onu bir tarafından tutup dibinden çıkardı ve [onu] gencin boynuna vurur vurmaz boynu koptu ve [genç] öldü.

2.2.2. Yapının Şart Bildirme İşlevi

2.2.2.1. Geniş Zamanın Şartı İşlevi

“*Rind bolsañ ay körğül meyhanede arām tut / Her kimürñ kim iştihası boldı erte cām tut*”²¹⁸. // Ey gönül! Dünyadan el etek çekersen meyhanede dinlen, rahatla. [Orada] kimin iştahı gelirse ona kadeh tut.

2.2.2.2. Görülen Geçmiş Zamanın Şartı İşlevi

²¹¹ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 138.

²¹² Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 187.

²¹³ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 247.

²¹⁴ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 247, 248.

²¹⁵ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 249.

²¹⁶ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 125.

²¹⁷ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 178.

²¹⁸ Yakup Karasoy, *Şiban Hân Divânı*, s. 95.

2.2.2.2.1. “-DIm erte”

“Ger közüñğdin tüştüm irse kördüm anı bādedin / Boldı taqşır imdi sin ötker min-i üftādedin”²¹⁹. // Eğer gözünden düştüysem bu şarabın hatasıdır. Şimdi sen benim gibi düşün aşığt affet.

“Yir kökni bilmes irdi yā Rab nedin turuptur / İmdi ki bildim irse ‘ışkıñğ turur sūtün”²²⁰. // Ey Rab! Yerin göğün nasıl olduğu, nasıl durduğu bilinmezdi. Şimdi ben bunu anladıysam [gök] aşkın sütunudur.

2.2.2.2.2. “-DIñğ erte”

“Kök ton bile körgil ol şanemni / Ger körmedinğ irse kökteki ay”²²¹. // Eğer gökteki ayı görmediysen o mavi elbise giymiş [put gibi] güzeli gör.

“İrteki yurtñğınğ²²² yādınğğa kildı irse ay Şibān / Ney bigin ‘āşıklar içre kıl-çi efğāññğni sin”²²³. // Ey Şibān! Önceki vatanın aklına geldiyse, ney gibi aşıklar arasında dertli dertli söylen.

“Karılığ ister isenğ karılarını hürmet tut / Karıdınğ irse yigitlerdin isteme sohbet”²²⁴. // Yaşlılık istiyorsan yaşlılara hürmet et. Yaşlandıysan gençlerden seninle sohbet etmelerini isteme.

“Yigitlikiñğde eger tā‘at iylesenğ sin sin / Karıdınğ irse ni kılğunğ ki kılmağunğ tā‘at”²²⁵. // Gençliğinde ibadetini yap, yaşlandıysan nasıl ibadet edeceksin.

2.2.2.2.3. “-DI erte”

“Hān-ķāhnı bağladınğ iy şeyh ü kıldınğ ‘azm-i deyr / Yüz işik açıldı ger bağlandı irse bir işik”²²⁶. // Ey şeyh! Mabedi bağladın, kiliseye doğru yola çıktın. Bir kapı bağlandıysa [da] yüz kapı açıldı.

“Zamān ilide vefā yoğ egerçi cān birsenğ / Bes oldı irse vefāsız ni ‘ayb cānānım”²²⁷. // Devrin vefası yok, sen can versen [de] sevgilim vefasız olduysa ne ayıptır.

“Uyaqtı irse ay hırşid-i rahşān ber-kemāl olsun / Tökülse gül-büni serv-i sehīğa i‘tidāl olsun”²²⁸. // Ay uyandıysa yükselmekte olan güneş kemale ersin. Gül ağacının yaprakları dökülse [de] fidan gibi düz olan servi ağacına gübre olsun.

²¹⁹ Bilāl Yücel, *Bābür Dīvānı*, s. 295.

²²⁰ Yakup Karasoy, *Şiban Hān Dīvānı*, s. 284.

²²¹ Günay Karaağaç, *Luṭfī Dīvānı*, s. 307.

²²² “yurtñğ” olmalıdır.

²²³ Yakup Karasoy, *Şiban Hān Dīvānı*, s. 227.

²²⁴ Önal Kaya, *Fevāyidü’l-Kiber*, s. 73.

²²⁵ Önal Kaya, *Fevāyidü’l-Kiber*, s. 73.

²²⁶ Önal Kaya, *Fevāyidü’l-Kiber*, s. 324.

²²⁷ Önal Kaya, *Fevāyidü’l-Kiber*, s. 395.

2.2.2.3. Yapının Görülen Geçmiş Zamanın Şartı Zıtlık Belirtme İşleviyle Kullanılması

2.2.2.3.1. “-DIIm erte”

“*Kıldım ırse kilmedi hergiz anıñ köñgli de raħm / Bardım ammā barmadı köñlümdin āzārı anıñ*”²²⁹. // *Geldiysem* [de] onun gönlüne hiçbir şekilde acıma duygusu gelmedi, gittim ancak gönlümden onun yarası gitmedi.

2.2.2.3.2. “-DI erte”

“*Ālemni ve sini ve bizni yaratken bar. Anıñ atı Allāh turur. Anı bar bilgil ve bir bilgil. Anıñ buyurganıdın özge işni kılmagıl.*’ *aytdı ırse kız anı kabūl kılmadı*”²³⁰. // “Ālemi, seni ve bizi yaratan var. Onun adı Allah’tır. Onu var bil, onu bir bil. Onun emirlerinden başka iş yapma.” *dediyse* [de] kız bunları kabul etmedi.

2.2.2.3.3. “-DIIAr erte”

“*Kūteh sūre birle namāz kılayın.*” *didiler ırse hiç sūre hātırlarığa yetmedi*”²³¹. // Kısa sure okuyarak namazı kılayım *dedilerse* [de] hiçbir kısa süre akıllarına gelmedi.

“*Siyāset kıılır boldılar ırse evveldin tā āhırğaça kılgan keñeşlerini Avşarınıñ hātünleriniñ aytğan sözlerini ve ötükini oğurlağanını bir bir aytdılar ırse, Buğra Hān Kozi Teginğa aytdı: Bu hātünni unamay irdim, şundağ bir fitne bolur tip sen meni ihtiyārınığa koymadıñ. İmdi munı ni kıluruñni sen yaħşı bilür sen tidi ırse Kozi Tegin buyurdı: Beş imlik baytalnı keltürüp ikki ayağın ve ikki kolnı ve boynun her kıaysın bir baytalnıñ kuyruğığa bağlap baytallarınıñ butlarığa nizeniñ uçı birlen sançdılar*”²³². // Ketum davranmak *istedilerse* [de] [olayı] başından sonuna kadar, yaptıkları istişareyi, Avşar boyunun kadınlarının söylediği sözleri, çizmeyi çaldığını bir bir anlatmaları üzerine Buğra Han Kozı Tegin’e “Böyle bir fitne olur diye bu kadını istememiştim. Sen beni dinlemedin. Şimdi bu kadına ne yapacağını sen iyi bilirsin.” demesi üzerine Kozı Tegin emretti, beş yabancı kısrağı getirip [kadının] iki ayağını, iki kolunu ve boynunu kısraklara ayrı ayrı bağladılar ve kısrakların butlarına mızrağın ucunu batırdılar.

2.2.3. Yapının Tarz Bildirme İşlevi

2.2.3.1. “-mA + iyelik eki + ile” İşlevi

²²⁸ Önal Kaya, *Fevâ-yidü'l-Kıber*, s. 729.

²²⁹ Bilâl Yücel, *Bâbü'r Dîvânı*, s. 180.

²³⁰ Necati Demir, *Oğuzname Kazan Nüshası*, s. 122.

²³¹ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”, s. 252.

²³² Zuhâl Kargı Ölmöz, *Şecere-i Terâkime*, s. 190.

2.2.3.1.1. “-DI ěrse”

“Zühd kıttı ise kerem kıldı / ‘Işk kıldı vü muhterem kıldı’²³³. // Dindarlık, gitmesiyle [bize] cömertlikte bulundu. Aşk geldi ve [bizi] muhterem kıldı.

2.2.4. Yapının Sebep Bildirme İşlevi

2.2.4.1. “-DAn dolayı” İşlevi

2.2.4.1.1. “-DIIAr ěrse”

“Anlar kelip Oğuz Hānıñ itekine ikki kolları birlen muhkem yapıştılar irse hān anlarğa Uygur tıd’²³⁴. // Onlar gelip Oğuz Han’ın eteğine iki elleriyle sıkıca yapıştıklarından dolayı Han onlara Uygur adını verdi.

2.2.5. Yapının Bağlama İşlevi

2.2.5.1. “-DI ěrse”

“Köl İrki ant içip Aynağa kişi yiberip aytdı-kim bu yamanlıknı kılğan sen imes irdiñ oğlunğ irdi irse cezasın tapdı’²³⁵. // Köl İrki yemin etti ve Ayna’ya elçi gönderdi, ona [şöyle] dedi: Bu kötülüğü yapan sen değildin, oğlun idi ve [o] cezasını çekti.

“Bu sözni işitip kâfirlerğa yaruğ cihān karanguluğ boldı ise kâfirler endişe kılıp aydı’²³⁶. // Bu sözü işitince kâfirlere aydınlık dünya karanlık oldu ve kâfirler endişeyle [şöyle] dediler.

Sonuç

Türk dilinin tarihî ve modern birçok lehçesinde genellikle “görülen geçmiş zamanın şartı” ifadesiyle birleşik kipler içerisinde ele alınan “-DI + şalus eki + ěrse” yapısı Orhun Yazıtlarında değilse de Eski Türkçe döneminin Uygur yazmalarında seyrek de olsa zarf-fiil işlevinde kullanılmıştır. Bu kullanım Orta Türkçe döneminin ilk basamağını oluşturan Karahanlı Türkçesi döneminde artarak devam etmiş, Harezmi Türkçesi döneminde ise zirve noktaya ulaşmıştır. Yapının Harezmi Türkçesi metinlerindeki kullanımı Çağatay Türkçesi devrinde azalma göstermiş ancak özellikle geçmiş zaman zarf-fiili olarak pek çok bağlamda varlığını korumuştur.

²³³ Bilal Yücel, *Bâbü'r Dîvânı*, s. 162.

²³⁴ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 129.

²³⁵ Zuhâl Kargı Ölmez, *Şecere-i Terâkime*, s. 177.

²³⁶ Ümit Eker, “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış ‘Dört İmam’ Efsanesi (Dil İncelemesi-Çevriyazı- Türkiye Türkçesine Aktarım)”, s. 656.

“-DI + şahıs eki + érse” yapısı Çağatay Türkçesinin klasik öncesi, klasik ve klasik sonrası olmak üzere üç devrinde de kullanılmıştır. Nazma kıyasla nesir dilinde daha çok kullanılan yapı bu dönem metinlerinde daha çok geçmiş zaman belirtme işlevindedir. Ana cümlenin fiilini (= yüklemi) zaman, tarz, sebep, şart vb. yönlerden belirleyen, sınırlandıran yapı, bu yönüyle diğer zarf-fiil eklerinden herhangi bir farklılık arz etmemektedir.

“-DI + şahıs eki + érse” yapısı “-DI” görülen geçmiş zaman, şahıs ekleri ve “ér-” yardımcı fiilinin üzerine eklenen “-sA” ekinden oluşmaktadır. “-DI” görülen geçmiş zaman eki Türk dilinin tarihî ve modern bütün kollarında iyelik kökenli şahıs ekleriyle birlikte kullanılmıştır. “ér-” yardımcı fiili de görülen geçmiş zaman ekinde olduğu gibi yüklem yapıcı bir unsur olarak tarihî ve modern bütün lehçelerde görülmekte olup sadece Batı Türkçesinde fiilin kendisi “i-”ye dönüşmüş ya da düşmüştür. Yapı içindeki “-sA” ekinin kökeni ve kullanımı konusunda Türk dili literatüründe birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerin en çok kabul edileni, “-sA” ekinin Eski Türkçedeki şekli olan “-sA(r)”ın isim ve fiil tabanlarından fiil türeten bir “±sA-” ekiyle “-r” geniş zaman partisibinden oluştuğu yönündeki görüştür. “-r” geniş zaman partisibinin düşmesiyle “-sA” eki şart görevi üstlenmiştir. Dilek, istek ve niyet bildiren ve bitimlilik arz eden, bu yönüyle yüklem yapıcı bir ek olan “-sA” ise bir kip ekidir ve bu işlevdeki ilk örneklerine *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te rastlanmıştır. Dilek kipi eki olarak nitelendirilebilecek olan bu “-sA” eki esasen “-sAk” ekinden gelir. Ekin içindeki “±sA-”, isim ve fiil tabanlarından fiil türeten ek, “-k” ise partisip ekidir. “-k” partisip eki aynı “-Dik” partisip ekinin “-DI” görülen geçmiş zaman ekiyle karışması sonucu “-k” ekinin şahıs eki gibi algılanması meselesinde olduğu gibi, şahıs eki gibi algılanmış ve “-sA” eki hem şart hem de dilek işleviyle ikili işleve geçmiştir.

Türk dili literatüründe daha çok “dilek-şart” veya “şart-dilek” şeklinde bir tanımlamayla ifade edilen “-sA” ekinin bu iki işlevin dışında geçmiş zaman belirtme göreviyle bir zarf-fiil eki olduğu hususu çeşitli araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur. Bu duruma zaman zaman ciddi itirazlar da ortaya konulmuş ancak özellikle son dönemde ekin zarf-fiil eki olduğu yönündeki görüşler ağırlık kazanmıştır. Bu çalışmalarda “-sA” ekinin daha Eski Türkçe döneminde Orhun Yazıtlarından itibaren zarf-fiil işleviyle kullanıldığı ifade edilmiş, Karahanlı, Harezmi,

Çağatay ve Eski Anadolu Türkçesi gibi tarihî Türk lehçelerinin hepsinde ekin şart, zaman, sebep, tarz vb. işlevlerine rastlanıldığı belirtilmiştir.

Bu çalışmanın konusu olan “-DI + şahus eki + érse” yapısı ise aynı “-sA” eki gibi geçmiş zaman işlevli bir zarf-fiil eki durumundadır. Yapının “-sA” ekinden farkı, geçmiş zaman anlamının “-DI” görülen geçmiş zaman ekiyle kuvvetlendirilmiş olmasıdır. Bu nedenle yapı “-DI + şahus eki + érse” şeklinde birlikte zarf-fiil yapısıdır ve birlikte değerlendirilmek durumundadır.

“-DI + şahus eki + érse” yapısının kullanımı Eski Türkçe döneminden itibaren aşama aşama artış göstermiş, Harezmi Türkçesi döneminde en yoğun şeklini almıştır. Harezmi Türkçesinin devamı olan Çağatay Türkçesinde de aynı yoğunlukta olmasa da yapının kullanımının devam ettiği görülür. Yapı, Çağatay Türkçesinin klasik öncesi, klasik ve klasik sonrası olmak üzere her üç döneminde de zarf-fiil işlevinde kullanılmıştır. Yapıyla ana cümlelerin yüklemdeki zaman geçmiş zamanda sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırma ana cümledeki fiilin gerçekleşme zamanı ile yardımcı cümledeki fiilin gerçekleşme zamanı arasındaki sürenin uzunluğuna kısalığına göre değişiklik arz etmektedir. Ayrıca yapının geçmiş zaman bildirme dışında başka işlevleri de vardır. “-DI + şahus eki + érse” yapısı Çağatay Türkçesinde şu işlevlerdedir:

1. “-IncA” / “-DIGIndA / -DIGI + sırada” işlevinde,
2. “-IncA” / “-DiktAn sonğra” işlevinde,
3. “-IncA” / “-mA + iyelik eki + üzere” işlevinde,
4. “-DIGIndA” işlevinde,
5. “...r...mAZ” işlevinde,
6. Şart zarf-fiili işlevinde,
7. “-mA + iyelik eki + ile” işlevinde,
8. “-DAn + dolayı” işlevinde,
9. “ve” bağlama edatı işlevinde.

Yukarıdaki işlevlerden ilk 5 madde ana cümlelerin fiilini zaman yönüyle belirlemektedir. Dolayısıyla yapı Çağatay Türkçesinde daha çok zaman bildirmektedir. 6. madde şart, 7. madde tarz, 8. madde sebep bildirmektedir. 9. madde ise iki cümleyi birbirine bağlamaktadır. Bu yönüyle ilk 8 madde işlevle ilgiliyken son madde biçimle ilgilidir.

Çağatay Türkçesi gramerlerinde görülen geçmiş zamanın şartı içerisinde değerlendirilen “-DI + şahıs eki + erte” yapısı işlev olarak şart, zaman, tarz, sebep vb. anlam incelikleri gösterdiği için ve bitimlilik bildirmedığı için zarf-fiil ek/yapıları içinde değerlendirilmelidir.

Kaynakça

Akar, Ali. *Oğuzların Dili Eski Anadolu Türkçesine Giriş*. Ötüken Yayınları. İstanbul, 2018.

Arat, R. Rahmeti. *Kutadgu Bilig II Çeviri*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 1985.

Arat, R. Rahmeti. *Kutadgu Bilig I Metin*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2007.

Ata, Aysu. *Kıyasü'l-Enbiyâ I, II*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 1997.

Atalay, Besim. *Divanü Lûgat-it-Türk II*, Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2006.

Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2000.

Benzer, Ahmet. “-sA Ekinin İşlevleri ve Dilek-Şart Ayrımı”. *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 28. 2010, s. 131-140.

Berbercan, M. Turgut. *Buğra Tezkiresi I. Transkripsiyon II. Dil Özellikleri III. Tercüme IV. Dizin*. Hâkim Yayınları. Ankara, 2012.

Bilgegil, Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. Salkımsöğüt Yayınları. Erzurum, 2014.

Bulak, Şahap. “-sA Ekinin İşlevleri”. *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*. Sayı: 46. 2011, s. 25-38.

Coşkun, Volkan. *Özbek Türkçesi Grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2000.

Çakan, Ayşegül. *Atabetü'l-Hakayık*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul, 2017.

Çakmak, Serkan. *Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum, 2016.

Demir, Necati. *Oğuzname Kazan Nüshası*. Kesit Yayınları. İstanbul, 2015.

_____. *Oğuzname İngiltere Nüshaları*. H Yayınları. Ankara, 2016.

Demirci, Ümit Özgür. *Eski Türkçede Fiiller*. Umuttepe Yayınları. Kocaeli, 2016.

Develi, Hayati. “-sA Eki Nedir? Kip mi, Zarf-Fiil mi?”, *İlmî Araştırmalar I*. 1995, s. 91-94.

_____. “{sA} Morfemli Yardımcı Cümleler ve Bunlarla Kurulan Birleşik Cümleler Üzerinde Bir İnceleme”. *TDAY-Belleten*. 1997, s. 115-152.

Eckmann, Janos. *Nehcü'l-Ferâdîs*. (Haz: Semih Tezcan, Hamza Zülfikar). Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2014.

_____. *Çağatayca El Kitabı*, (Çev. Günay Karaağaç), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017.

Eker, Ümit. *Misbâhu'l-Envâr İnceleme-Metin-Aktarım-Dizin-Tıpkıbasım*. Sonçağ Yayınları. Ankara, 2017.

_____. “Son Dönem Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Risâle-i Yafındilik ‘Örtünme Risalesi’ Adlı Eser (Dil Özellikleri, Çevriyazı, Türkiye Türkçesine Aktarma, Tıpkıbasım)”. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 2018/11, 2018, s. 75-98.

_____. “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış ‘Yetmiş İki Farz’ Adlı Eserin Söz Dizimi Özellikleri (Kelime Grubu İncelemesi-Çevriyazı-Aktarım-Tıpkıbasım)”. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. Yıl: 6. Sayı: 14. 2018, s. 218-246.

_____. “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi-Çevriyazı)”. *II. Uluslararası Türklerin Dünyası Sempozyumu*. 20-22 Nisan 2018, s. 239-255.

_____. “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış ‘Dört İmam’ Efsanesi (Dil İncelemesi-Çevriyazı- Türkiye Türkçesine Aktarım)”. *Turkish Studies Language / Literature*. Cilt: 13/12. 2018, s. 631-681.

Eraslan, Kemal. *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2012.

Ercilasun, Ahmet Bican. “Kâşgarlı Mahmud’ da -sâ-/-sê- Eki”. *Makaleler-Dil-Destan-Tarih-Edebiyat*. Akçağ Yayınları. Ankara, 2007.

_____; Akkoyunlu, Ziyat. *Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2014.

Erenoğlu, Neşe. “Türkiye Türkçesindeki -sA Eki ile Yeni Uygur Türkçesindeki -sA Ekinin Karşılaştırılması”. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 1/2. 2013. s. 1-14.

Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. Bayrak Yayınları. İstanbul, 1993.

Gabain, A. Von. *Eski Türkçenin Grameri*. (Çev: Mehmet Akalın). Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 1995.

Gulcalı, Zemire. *Aç Bars Hikâyesi*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2015.

Gülsevin, Gürer. “Türkçede -sa Şart Gerundiumu Üzerine”. *Türk Dili*. Cilt: 1990/II. Sayı: 467. Kasım 1990, s. 276-279.

_____. “Türkiye Türkçesinde Birleşik Zarf-Füller”. *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt: II. Sayı: 2. 2001, s. 125-143.

_____. “{-sA} Zarf-Fiil Eki ve Türk Dilinde Zarf-Fiil Eklerinin Kişi Ekleri Alabilmesi Üzerine”. *XII. Uluslararası Büyük Türk Dili Bildiri Kitabı*. 25-28 Eylül 2017 Bükreş/Romanya, s. 431-440.

Hacıeminoğlu, Necmettin. *Harezmi Türkçesi ve Grameri*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. Ankara, 1997.

_____. *Karahanlı Türkçesi Grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2003.

Hamilton, James Russell. *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 1998.

Karaağaç, Günay. *Lutfi Divanı Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 1997.

_____. *Türkçenin Dil Bilgisi*. Akçağ Yayınları. Ankara, 2013.

Karahan, Leyla. “Zarf-Fiil Eklerinde Genişleme Eğilimi ve -sA(r) Ekinin Yapısı”. *Türk Dili Üzerine İncelemeler*. Akçağ Yayınları. Ankara, 2011.

_____. “-sa/-se Eki Hakkında”. *Türk Dili Üzerine İncelemeler*. Akçağ Yayınları. Ankara, 2011.

Karamanlioğlu, A. Fehmi. *Gülistan Tercümesi*. Milli Eğitim Yayınları. İstanbul, 1978.

Karasoy, Yakup. *Şiban Han Dîvânı*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 1998.

Kargı Ölmez, Zuhal. *Şecere-i Terâkime*. Simurg Yayınları. Ankara, 1996.

Kaya, Önal. *Fevâidü'l-Kiber*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 1996.

Korkmaz, Zeynep. “-sa/-se Dilek-Şart Kipi Eklerinde Bir Yapı Birliği Var mıdır?”. *Türk Dili Üzerine Araştırmalar I*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 1995.

_____. *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2009.

Köktekin, Kazım. *Yûsuf Emirî Delhâmê*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 2013.

Özdemir, Hakan. “Bir Nöbetleşme Hadisesi ve -sA Şart Ekine Yansımaları”. *Karadeniz Araştırmaları*. Sayı: 37, s. 199-207

Öztürk, Rıdvan. *Uygur ve Özbek Türkçelerinde Fiil*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara, 1997.

_____. *Yeni Uygur Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2015,

Tekin, Talat. *Orhon Türkçesi Grameri*. Ankara, 2003.

Timurtaş, Faruk Kadri. *Eski Türkiye Türkçesi*. Enderun Yayınları. İstanbul, 1994.

Toparlı, Recep. *Mu’înü’l-Mürîd*. Ankara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları Erzurum, 1988.

Uçar, Filiz Meltem. “Çağatay Türkçesinde -sA Ekinin İşlevleri”. *The Journal of Social Science JASSS*. Sayı: 48. 2016, s. 144-154.

Üşenmez, Emek. *Modern Özbek Türkçesi*. Akademik Kitaplar. İstanbul, 2012.

Yıldırım, Hüseyin. *Özbek Türkçesi*. Gazi Kitabevi. Ankara, 2012.

Yıldırım, Talip. *Hüseyin Baykara Dîvânı*. Hat Yayınevi. İstanbul, 2010.

Yücel, Bilal. *Bâbü'r Dîvânı*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. Ankara, 1995.

2010 Yılı ve Sonrası DKAB Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Saygı ve Hoşgörü Değerleri Bağlamında Diğer Dinlerin Öğretimi Ramazan GÜREL*

Özet

Yüce değerleri karakterlerde yerleştirebilmek, erdemli bir hayatı insan için mümkün hale getirebilecek en önemli husustur. İletişim kurabilen, sosyal bir varlık olmasına bağlı olarak insanın başkalarıyla birlikte yaşama, ötekiyle aynı ortamı paylaşma gibi özellikleri üzerine temellendirilmiş olan saygı ve hoşgörü değerleri de bu yüce değerler arasındadır. Bir kutsala bağlanma, inanma realitesi tarih boyunca insanlık için farklı tezahürlerle kendisini göstermiş; iman ve inanç noktasında farklı birçok din ve yorum tarih sahnesindeki yerini almıştır. Bu durum, farklı inançlara sahip insanların bir arada yaşayabilmesi, diğer din mensuplarının tercih ve fikirlerine toleransla yaklaşabilme tecrübesine duyulan ihtiyaç açısından hoşgörü ve saygı değerlerini gündeme getirmiştir. Bu nedenle hoşgörü ve saygı değerleri hususunda öğrencilerde küçük yaşlardan itibaren farkındalık uyandırılması ve bu değerlerin okullar vasıtasıyla bireylerde yerleştirilmesi büyük önem arz eder. Bu amaçla ailede gerçekleştirilen teorik ve pratik uygulamalara ek olarak ülkemizde örgün eğitim kurumlarında saygı, hoşgörü, ötekine bakış gibi çoğulcu değerlerin öğretiminin DKAB dersleri aracılığıyla olması hedeflenmiş; ilgili değerler ve diğer dinler konusu öğretim programlarında ve ders kitaplarında yerini almıştır. Bu çalışmanın amacı, 2010 yılı ve sonrası DKAB ders programları ve ders kitaplarında saygı ve hoşgörü değerleri bağlamında diğer dinlerin öğretiminin mahiyetini mukayeseli olarak ortaya koymaktır. Bu doğrultuda 2010 yılı ve sonrası yürürlükte olan programlar ve ders kitapları, din eğitimi alanının konu ile ilgili literatürü ışığında incelenip değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Değer, Saygı, Hoşgörü, Diğer Dinler, DKAB Dersi.

Teaching Other Religions in the Context of Respect and Tolerance Values in Curriculum and Textbooks In the Year 2010 and Beyond

Abstract

Embracing supreme values in characters is the most important issue that can make a virtuous life possible for human beings. The values of respect and tolerance based on the characteristics of people living together, sharing the same environment with others depending on whether they are communicable

* Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

or social beings, are among these prime values. The attaching to a sacred, the reality of believing has shown itself different manifestations for humanity throughout history; many different religions and interpretations have taken place in the history scene at the point of faith and belief. This situation has proposed the values of tolerance and respect for agenda in terms of the need to experience the coexistence of people who have different beliefs and the experience of tolerating the preferences and ideas of other religions. For this reason, it is important to raise awareness for students about values of tolerance and respect from early ages and make adopt to individuals these values by schools. For this purpose, following the theoretical and practical applications carried out in the family, in our country it has been aimed to teach the pluralistic values such as respect, tolerance and other view in the formal education institutions by means of the Religious Culture and Moral Knowledge courses; related values and other religions subject have taken place in the curriculum and textbooks. The aim of this study is to compare the teaching of other religions in terms of respect and tolerance values in the curriculum and textbooks of DKAB in 2010 and beyond. In this direction, the programs and textbooks in force in 2010 and beyond will be examined and evaluated in the light of the relevant literature in the field of religious education.

Keywords: Value, Respect, Tolerance, Other Religions, Religious Culture and Moral Knowledge Course.

Giriş

Din ve inanç öğretimi, ailede temelleri atılan ve ebeveynin öncelikli olarak sorumluluk alması gereken bir konudur. Bununla birlikte dünyada farklı yaklaşım ve uygulamalar, din ve inanç öğretiminin okulun bir parçası olarak da değerlendirilmesini öne çıkarmaktadır. Bu olumlu bakış açısı, günden güne çoğulcu bir yapıya sahip olmaya başlayan toplumlarda okullar vasıtasıyla bireylerin hem kendi inançlarını hem de başka inançları tanıması ve anlamaya çalışması yönüyle son derece değerli görülmelidir.¹ Bu manada özel bir görevi üstlenmekte olan okullarda din derslerinin içeriğinin nasıl olacağını belirleme noktasında tartışılan en önemli hususlardan biri, farklı dinlere ait bilgilere müfredatta yer verilip verilmeyeceği konusudur. Diğer dinlere ait bilgilerin din dersleri müfredatı içinde yer alması durumunda bu bilgilerin öğretiminde nasıl bir yaklaşımın takip edileceği meselesi önemli bir parametre halini almakta, bu noktada çoğulcu din eğitimi yaklaşımları akla gelmektedir. Çok sayıda çoğulcu din eğitimi yaklaşımı bulunmakla birlikte bu yaklaşımlardan bazılarının diğerlerine nazaran daha öne çıktığı görülür. Örneğin

¹ Mahmut Zengin, *Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Dinler, İnançlar ve İslam Düşüncesinde Yorumlar*, DEM Yayınları, İstanbul, 2018, s. 17.

Grimmit tarafından geliştirilen “dini öğrenme, dinden öğrenme, din hakkında öğrenme” yaklaşımları; Ziebertz’in tasnifiyle “tek dinli, çok dinli, dinler arası yaklaşım”, “fenomenolojik yaklaşım”, “yorumlayıcı yaklaşım”, “sosyal bilimler yaklaşımı”, “mezhepler-dinler arası yaklaşım”, mezhepler-dinler üstü” yaklaşım güncel olarak en çok dillendirilen çoğulcu din eğitimi yaklaşımlarıdır.² Bu yaklaşımlar çerçevesinde ülkemizde de özellikle son dönemde uygulanan programlarda davranışçı yaklaşımdan uzaklaşarak öğrencinin merkeze alındığı, yapılandırıcı bir anlayış takip edilmiş ve bu anlayış doğrultusunda program ve ders kitapları hazırlanmaya başlanmıştır. Din bilimsel bir yaklaşımla diğer dinlerin sunumu özelinde de “dinler arası açılımlı bir” bakış açısı geliştirilmeye çabalanmıştır.³

Din eğitiminde çoğulcu anlayış, örgün eğitimde din derslerinde farklı dinlerin ve bu dinlere ait değerlerin diyalojik olarak⁴ öğretilmesini öngörmektedir. Bu durum, aynı ortamda farklı kültür ve inançların temsil edilmesini beraberinde getirir. Bu tarz bir temsilin bir ayrışmaya ve çatışmaya neden olabileceğini savunanlar olmuştur.⁵ Buna rağmen kültür ve inançların farklı yollarla kaynaşmaları dünya barışı için umut verici bir gelişme olarak da kabul edilmiştir. Bu doğrultuda dünyanın farklı yerlerinde eğitim-öğretim faaliyetleri yoluyla da adımlar atılmıştır. Bu adımların en önemlilerinden biri, Oslo’da 2009 yılında Avrupa Konseyi’ne üye ülkelerdeki eğitim kurumlarında gerçekleştirilen din eğitimi konularıyla ilgili bir merkezin kurulmuş olmasıdır.⁶ Yine Avrupa Konseyi’nin girişimleri ile yayını gerçekleşen “Dinî Farklılık ve Kültürlerarası Eğitim: Okullar İçin Referans Kitabı”; Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı’nın faaliyetleri aracılığıyla okuyucuyla buluşturulan “Toledo Devlet Okullarında Dinler ve İnançlar Hakkında Öğrenme İlkeler Kılavuzu” isimli eserler yoluyla dinin, kültürün kurucu unsurlarından birisi olduğu vurgusu yapılmıştır. Yine bu yayınlar vasıtasıyla manevi yönü ağırlıkta olan

² Cemil, Osmanoğlu, *Çoğulcu Din Eğitimi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*, Nobel Yay., Ankara 2016, s. 98.

³ Osmanoğlu, *Çoğulcu Din Eğitimi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*, s. 93.

⁴ Osmanoğlu, *Çoğulcu Din Eğitimi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*, s. 93.

⁵ Muhammet Şevki, Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi (Yeni paradigma ihtiyacı)*, Nobel Yayınları, Ankara, 2011, s. 149, 155, 168; Salih, Yeşil, “Kültürel Farklılıkların Yönetimi ve Alternatif Bir Strateji: Kültürel Zekâ”, *KMU İİBF Dergisi* (2009), 11/16, s. 105. 100-131; Ahmet, Yemenici, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma)”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2014, c. VIII, sayı: 15, s. 155.

⁶ İlgili merkez hakkında bk. <http://www.theewc.org/content/about.ewc/history.of.the.centre/>, erişim tarihi: 30.05.2019.

konularla din, ahlak ve değerler alanına giren konuların öğretiminde daha kapsayıcı ve kuşatıcı bir yaklaşım önerilmiştir.⁷

Farklı inanç mensuplarının uyum içerisinde bir arada yaşaması olgusu, ikili ilişkilerde en önemli değerlerden olan saygı ve hoşgörü değerleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu bağlamda eğitim-öğretim faaliyetleri içerisinde saygı ve hoşgörü erdemlerine yönelik değer öğretimi uygulamalarına daha çok yer verilmeye başlanmıştır. Bilhassa çoğulcu, demokratik toplumlarda din eğitimi faaliyetlerinin pratikteki yansımaları hususunda hoşgörü ve saygı değerlerinin kendine has bir yeri vardır. Zira çağdaş din eğitimi anlayışlarından biri olan çoğulcu din eğitimi, ötekine saygı ve pozitif hoşgörü yorumuna dayanır. Buna göre ötekine saygı ve hoşgörü kavramları, başat çoğunluğa tanınan tüm sosyo-kültürel hakların toplumun diğer kesimlerine de tanınması ilkesinden ilhamını alır. Bu durumun bir neticesi olarak kişinin, kendi fikir ve inançları onun için nasıl doğru, iyi ve geçerli ise başkalarının fikir ve inançları da onlar için aynı oranda doğru, iyi ve geçerlidir.⁸ Bu düşüncenin hayata geçirilmesi sürecinde örgün din eğitimine dair uygulamalar da yavaş yavaş yerini almaya başlamıştır. Bu bağlamda, “dinlerin evrensel ilkeleri, dinlerarası ilişkiler, hoşgörü, çokkültürlülük, dışlayıcılık, kapsayıcılık, çoğulculuk, farklı dinlere saygı, dinlerarası barış” vs. konularda öğrenci, öğretmen, programlar, ders araç gereçleri, öğrenme ortamları, öğrenme-öğretme yöntem ve yaklaşımları gibi bütün bileşenleriyle din eğitimi-öğretimi faaliyetlerinin ve konu ile ilgili kavramsal çerçevenin hangi bağlamda ele alınıp inceleneceği ile ilgili tartışmalar giderek gündemi daha çok meşgul etmektedir.⁹ Benzeri yaklaşımlar ülkemizde de yankı bulmuş, “devlet okullarında din öğretiminin, öğrencilerin bütününe cevap verecek nitelikte olması”¹⁰ kapsamında önce Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programı 2005 yılında, ardından İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı da 2006 yılında gözden geçirilerek revize edilmiştir. 2010 yılından 2018 yılına gelinen süreçte ise İlk ve Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programları üzerinde zaman zaman kısmi

⁷ Zübeyir, Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, c. III, sayı: 2, s. 361.

⁸ Cemil, Osmanoğlu, “Ortaöğretim DKAB Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü”, *ERUIFD*, 2012, c. II, sayı: 15, s. 57.

⁹ Yemenci, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma)”, s. 156-57.

¹⁰ Beyza, Bilgin, “İslam Din Pedagojisinde İslam’dan Başka Dinlerin Anlatımı”, *AÜİFD*, 2002, c. XXXIII, sayı: 2, s. 75.

değişiklikler yapma yoluna gidilmiştir. 2018 yılında yapılan değişiklikler ise çok geniş kapsamlı bir dönüşüm şeklinde tanımlanmıştır. “Bilim ve teknolojiye yaşanan hızlı değişim; bireyin ve toplumun değişen ihtiyaçları; öğrenme-öğretme teori ve yaklaşımlarındaki yenilik ve gelişmelerin bireylerden beklenen rolleri doğrudan etkilemiş olması; bilgiyi üreten, hayatta işlevsel olarak kullanabilen, problem çözebilen, eleştirel düşünen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerine sahip, empati yapabilen, topluma ve kültüre katkı sağlayan vb. niteliklere sahip bireylerin yetişmesine hizmet edecek, salt bilgi aktarmaktan ziyade bireysel farklılıkları dikkate alan, değer ve beceri kazandırma hedefli, sade ve anlaşılır bir öğretim programına ihtiyaç duyulması”¹¹ gibi faktörler, 2018 yılı programındaki değişikliklerin ortaya çıkışında etkili olan nedenler arasında gösterilmiştir. Programın kendisini “değer odaklı” olarak tanımlaması, saygı ve hoşgörü değerlerini diğer dinlerin öğretimi odaklı olarak ele alacak olması yönüyle çalışmamız açısından da önem arz etmektedir. Programlarda yapılan değişiklikler paralelinde ders kitaplarında da yerini alan yaşayan dinlere dair üniteler, dinlerin benzer özelliklerini, İbrahimi Dinleri,¹² Hint dinlerini, Çin ve Japon dinleri ile geleneksel dinler tasnifini merkeze alarak ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca dinlerin benzer özellikleri inanç, ahlak ve çevre bilinci başlıkları altında da verilmeye çalışılmıştır. Yine yaşayan dinleri konu edinen üniteler, küreselleşen dünyada dinler arası ilişkilerin önemli olduğu düşüncesini öğrencilere kazandırmayı hedeflemektedir.¹³¹⁴ Böylece DKAB dersi içerik olarak diğer dinlerin ve inançların öğretimi için uygun bir ders profili çizmektedir.

Özellikle ahlak, eğitim ve felsefe alanlarında önemle üzerinde durulan değerler konusu, din ve din eğitimi alanı için de ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü din, hayatın bütününe kuşatması, insanlara yol gösterip hedef tayin etmesi, ilke ve

¹¹ T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yayınları, Ankara 2018, s. 1; T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yayınları, Ankara 2018, s. 1.

¹² Hristiyanlık ve Yahudilik dinleri özelinde, 2010 yılı öncesi programlarda geleneksel bakış açısıyla hareket edilmiştir. Buna göre dinler, ilahî olan ve olmayan diye ikiye ayrılmış, Yahudilik ve Hristiyanlık ilahî dinler içerisinde ancak aslı bozulan dinler olarak tasnif edilmiştir. Daha sonra Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ı ifade etmek üzere “İbrahimi dinler” sınıflandırması kullanılmış, 2010 yılında gözden geçirilen programda ise bu ifade “vahye dayalı dinler” şeklinde değiştirilmiştir. Bkz. Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, s. 374.

¹³ Nurullah Altaş, “Liselerde Öğrencilerin Diğer Dinlere Karşı Tutumları (Ortaöğretim DKAB Programlarında İslam Dini Dışındaki Dinlerin Öğretimi ve Uygulamaya Etkileri)”, *Türkiye’de Dinler Tarihi Dünü, Bugünü, Geleceği*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2010, s. 680.

¹⁴ Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, s. 373.

emirleriyle yaşamın kurucu unsurlarına doğrudan etki edebilmesi gibi birçok yönüyle önemli bir değer kaynağıdır. Bireyler, dinin esaslarını anlayıp benimserken aynı zamanda dinin kaynaklık ettiği değerleri de tanurlar. Başka bir deyişle dinin değer verdiklerini değerli kabul edip dikkate almadıklarını umursamazlar. Neticede belli bir dinin inananı olmak o dinin önem atfettiği birtakım değerlere sahip olmak demektir. Buradan hareketle inançlar ile değerler arasında bir uyum ve ilişkinin olmasını beklemek son derece doğaldır.¹⁵ Dinin birtakım başat değerlere kaynaklık etme yanında bu değerlerden hareketle erdemli insan yetiştirme gibi bir gayesi de vardır. Bu doğrultuda dinin ve eğitimin ortak amaç olarak hedeflediği erdemli insan modeli ile toplumların beklentisi olan her yönüyle donanımlı insan modelinin sahip olması gereken özellikler büyük ölçüde benzerdir.¹⁶ Bu sebeple eğitime ya da din eğitimi dair yol haritası belirlenirken toplumun öne çıkardığı değerlerin esas alınması kaçınılmazdır. Nitekim DKAB dersi öğretim programlarında bu gerekliliğe şu ifadelerle dikkat çekilmiştir: “Eğitim politikalarının belirlenmesinde o milletin ve devletin sahip olduğu değerlerin rolü büyüktür. Millî eğitimimizin temel amaçlarına bakıldığında zaman, yetiştirilmek istenilen insan tipine ulaşmada DKAB dersinin büyük bir katkı sağlayacağını görebiliriz.”¹⁷ Buradaki “yetiştirilmek istenen insan tipi” ifadesiyle Türk Millî Eğitim Sistemi’nin idealize ettiği insan modeli kastedilmektedir. Neticede gerek program gerekse içerik olarak DKAB dersleri, değerlerin öğretimi ve aktarımı için son derece uygun ve gerekli derslerdir. Hatta okullar vasıtasıyla yürütülen din eğitimi uygulamalarının önemli bir bölümünü aynı zamanda değer eğitimi faaliyeti olarak görebilmek mümkündür. Değerlerin öğretimi açısından önem arz eden hususlardan biri de bir dersin işleniş sürecindeki uygulamaların, etkinliklerin, öğretmen tutumlarının, konuların ele alınış biçimlerinin ve ders esnasında yararlanılan materyallerin sınıfta değer öğretiminin gerçekleştirilmesine imkân tanmasıdır.¹⁸ Bu manada DKAB dersi hem konuları hem de amaçları

¹⁵ Recep Kaymakcan, & Hasan Meydan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Haziran 2011, c. IX, sayı: 21, s. 31.

¹⁶ Kaymakcan & Meydan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi”, s. 31.

¹⁷ Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) İlköğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yayınları, Ankara 2010, s. 7.

¹⁸ Kaymakcan & Meydan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi”, s. 32.

açısından değer öğretimi için kayda değer ve kıymetli fırsatlar yaratabilecek bir derstir.

DKAB dersi öğretim programlarında değer öğretimi konusuna ayrıca vurgu yapılmış, 2010 yılı Ortaöğretim DKAB Öğretim Programında bizzat “Ahlak ve Değerler” isimli öğrenme alanına yer verilmiştir.¹⁹ 9. sınıftan başlayarak 12. sınıfa kadar olan süreçte dört ünite (Değerler Ünitesi, Haklar, Özgürlükler ve Din Ünitesi, Aile ve Din Ünitesi, İslam ve Barış Ünitesi) bu öğrenme alanına dâhil edilmiştir. İlköğretim DKAB öğrenme alanları içinde ise değer öğretimi konusunu ele alan bir öğrenme alanı bulunmamakla birlikte her ünitenin sonunda öğrencilerin kazanım haline getirmeleri gereken değerler sıralanır. Bu değerler arasında “saygı, hoşgörü, ibadet yerlerine saygı, paylaşımcı olmak” gibi değerlere de yer verilmiştir.²⁰ 2018 yılında güncellenen programlarda ise bu öğrenme alanlarının tamamı kaldırılmıştır.

1. Araştırmanın Problemi

İnsanın sosyal bir varlık olması hakikati hızla gelişen ve değişen hayat şartlarına bağlı olarak eskiye nazaran günümüzde daha fazla öne çıkmaktadır. Bu durumun doğal bir neticesi olarak insanlar çok hızlı bir şekilde birbirlerine yaklaşmakta;²¹ kültürleri, gelenekleri, inançları ve değer yargılarıyla birbirlerini etkiledikleri diyalektik bir sosyal çevre oluşturmaktadır. Farklı inançlara ve dinlere mensup bireyler ve toplumlar başta okul, iş yeri, toplu taşıma araçları ve sokak olmak üzere günlük hayatın farklı ortamlarında eğitim, din, kültür, sanat, spor gibi birçok alanda karşılaşma, iletişim kurma ve ikili ilişkiler geliştirmeye yönelik birçok imkân ve fırsata sahip olabilmektedir. Farklı inanç mensuplarının özellikle okul ortamını beraber paylaşıyor olması dünya milletlerini, sahip oldukları kültürel ve sosyal yapıdan beslenen özelliklerine en uygun eğitim modelini geliştirmeye sevk etmiştir. Bu çabalara bağlı olarak farklı kökenlere sahip birey ve toplumların aynı zaman diliminde, aynı coğrafyada birlikte, bir arada var oluşunu ifade eden çoğulculuk, çok kültürlülük gibi kavramlar çağdaş birer eğitim anlayışı olarak ortaya çıkmıştır. Çoğulcu anlayış ekseninde ülkemiz özelinde örgün eğitim kurumlarında saygı, hoşgörü, ötekine bakış gibi çoğulcu değerlerin öğretiminin DKAB dersleri aracılığıyla olması hedeflenmiş; ilgili değerler ve diğer dinlerin öğretimi konusu

¹⁹ Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *DKAB Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Ortaöğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yayınları, Ankara 2010, s. 14.

²⁰ *İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010*, s. 13-14.

²¹ Nurullah Altaş, *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 3.

programlarda ve ders kitaplarında yerini almıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin farklı dinler ve mensuplarına ilişkin ortaya koymayı hedeflediği bakış açısını tespit edebilmek, programlar ve ders kitapları üzerine yapılacak akademik araştırmalar yoluyla mümkün olacaktır. Bu araştırmaların temel dayanak noktası ise din eğitimi bilimi alanında konu ile ilgili yapılmış akademik çalışmalara, bu çalışmaların şekillendirdiği düşünce ve yaklaşımlara başvurulması olacaktır. Bu noktadan hareketle araştırmamızın problemini, “2010 yılı ve sonrası DKAB dersi öğretim programları ve ders kitaplarında farklı dinlere dair anlatımlar, ötekine saygı ve hoşgörü kültürünü geliştirici ne gibi bilgiler içermektedir ve bu bilgiler yeterli midir?” sorusu oluşturmaktadır. Araştırmamızın alt problemleri de şöyle sıralanabilir:

✓ 2010 ve sonrası DKAB dersi öğretim programlarında ve ders kitaplarında farklı dinlere dair anlatımlara yer verilmiş midir? Şayet verildiyse 2010 ve sonrası program ve ders kitaplarındaki durum daha öncesine nazaran nasıldır?

✓ 2010 yılı ve sonrası DKAB dersi öğretim programlarında diğer dinlerin ve inançların öğretimi bağlamında “saygı ve hoşgörü” değerlerine nasıl yer verilmektedir?”

✓ DKAB dersi programları ve ders kitaplarındaki diğer dinlere ve mensuplarına ilişkin anlatımlar, dersin öğretim programlarında benimsenen çoğulcu anlayışı yansıtmakta mıdır?

2. Araştırmanın Kapsamı, Metodu, Literatür Değerlendirmesi

Araştırmamızda, doküman inceleme yöntemi kullanılmış ve içerik analizi yapılmıştır. Veri toplama aracı da 2010 yılı ve sonrasında uygulanan öğretim programları, ders kitapları ve ilgili akademik literatürdür. Ülkemizde 2010 yılına kadar olan süreçte DKAB dersi programları ve ders kitaplarında diğer dinler ve inançlar konusu farklı araştırmalarda ele alındığı için çalışmamız, 2010 yılından günümüze uzanan süreçle sınırlıdır. Bu sebeple araştırma esnasında esaslı değişikliklerin yapıldığı 2010, 2017 taslak ve 2018 yıllarında MEB tarafından yayımlanan öğretim programlarının metinleri dikkate alınarak DKAB öğretim programlarında farklı inanç ve fikirlere karşı toleranslı olma ekseninde saygı ve hoşgörü değerleri hakkında tespit ve değerlendirmelerde bulunulmaya çalışılmıştır. Böylece bu çalışmamızın önceki çalışmaları tamamlayıcı bir yönü de olacaktır. Ulaşılan bilgiler ve veriler bütüncül ve mukayeseli bir bakış açısıyla değerlendirilip

yorumlanmaya gayret edilmiştir. Ders kitaplarının içerikleri yorumlanırken de Talim ve Terbiye Kurulu onaylı 2010 ve 2018 yılı programları esas alınarak basımı yapılan aşağıdaki ders kitapları esas alınmıştır:

1- Komisyon, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 12. Sınıf, (2012-2013 Eğitim-Öğretim yılı),

2- Komisyon, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8. Sınıf, (2015-2016 Eğitim-Öğretim yılı),

3- Nazım Genç, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12, (2015-2016 Eğitim-Öğretim yılı),

4- Ahmet Hikmet Eroğlu, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı, (2017-2018 Eğitim-Öğretim yılı),

5- Kenan Demirtaş, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı, (2017-2018 Eğitim-Öğretim yılı),

6- Komisyon, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12, (2017-2018 Eğitim-Öğretim yılı).

Ülkemizde akademik anlamda “din derslerinde çoğulculuk ve çokkültürlülük”, “DKAB derslerinde diğer dinlerin öğretimi” ve “DKAB programları ve ders kitaplarında saygı ve hoşgörü değerlerini” ele alan çalışmalar, zengin olarak niteleyebileceğimiz bir literatür oluşturmuştur. Çoğulculuk ve çokkültürlülüğü din dersleri üzerinden ele alan en önemli çalışmalardan biri Beyza Bilgin’e ait olan 1999 tarihli “*Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği*” isimli makaledir. Konuyla ilgili önemli araştırmalardan biri olan çalışma, ağırlıklı olarak fenomenolojik din eğitimi işlemektedir. Yine Beyza Bilgin tarafından 2002 yılında kaleme alınan “*İslam Din Pedagojisinde İslam’dan Başka Dinlerin Anlatımı*” başlıklı çalışmada İslam’a göre diğer dinlere bakış, Ehl-i kitap, Hıristiyanlık, teslis akidesi gibi konuların anlatımının zorluklarından bahsedilmiştir. Çalışmada ayrıca din dersleri programlarında diğer dinlerin öğretimi ile ilgili değişen anlayış ve tartışmalara da yer verilmiştir. Nurullah Altaş’ın 2003 yılında basılan, *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi* adlı eseri, çokkültürlülük kavramını açıklamakta ve Hıristiyanlık eğitimi özelinde çokkültürlü eğitimi örneklemektedir. Mustafa Köylü’nün 2003 yılında hazırladığı ve “*Çağdaş Bir Din Eğitimi Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitimi Modeli: Batı Örneği*” isimli makalesi, konuyu Batı perspektifinden özetlemesi ve ortaya koyması yönüyle önemli bir çalışmadır. Aynı konuyu Türkiye’deki DKAB dersleri üzerinden tartışan ve yeni arayışlara işaret

eden Recep Kaymakcan, ulaştığı sonuçları 2005 yılında “Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk Üzerine” başlıklı sempozyum bildirisıyla akademik çevrelerle paylaşmıştır. İbrahim Aşlamacı’nın 2008’de hazırladığı “Çoğulculuk ve Din Eğitimi” adlı tezi, Gurbet Kızıltan’ın 2007’de hazırladığı “Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi”, yine Cemil Osmanoglu’nun 2016’da tamamladığı “Orta Öğretim DKAB Öğretim Programlarında ve Ders Kitaplarında Çoğulculuk” başlıklı tezleri, konu ile ilgili hazırlanan lisansüstü araştırmalardan bazılarıdır.

DKAB programlarında diğer dinlerin öğretimini konu edinen akademik çalışmalardan bazıları şunlardır: Cemal Tosun, “Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler” (2010); Mahmut Nadir Okumuş, “DKAB Ders Programlarında Farklı Din ve İnançların Öğretimi” (2013); Mahmut Zengin, “Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Dinler, İnançlar ve İslam Düşüncesinde Yorumlar” (2018); Ahmet Yemenici, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma)” (2014); “Yeni Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı, İnceleme ve Değerlendirme Raporu” (2007); Nurullah Altaş, “Liselerde Öğrencilerin Diğer Dinlere Karşı Tutumları (Ortaöğretim DKAB Programlarında İslam Dini Dışındaki Dinlerin Öğretimi ve Uygulamaya Etkileri)” (2010); Zübeyir Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi” (2014); Tuğrul Yürük, “Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer Açısından Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programları” (2016). Bu çalışmalar içerisinde Mahmut Zengin’in araştırması en kapsamlı eser olması ve Cumhuriyetten günümüze konuyla ilgili doyurucu bilgiler ve değerlendirmeler içermesi yönüyle dikkat çekmektedir.

DKAB Programlarında ve ders kitaplarında saygı ve hoşgörü değerlerini ele alan akademik araştırmalardan bazıları da şunlardır: Kenan Maden, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değerinin Yeri” (2017); Bekir Çuhadar, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarında Birlikte / Bir arada Yaşama Kültürü” (2017); Cemil Osmanoglu, “Ortaöğretim DKAB Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü” (2012); Nebahat Göçeri, “Devlet Politikası Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında İnsan Anlayışı ve Hoşgörü” (2002).

3. 2010 Yılı ve Sonrası DKAB Dersi Öğretim Programlarında Saygı ve Hoşgörü Değerleri Bağlamında Diğer Dinlere ve İnançlara Bakış

Bu bölümde saygı ve hoşgörü değerlerinin 2010, 2017 taslak ve 2018 DKAB Dersi Öğretim Programlarında ele alınışını farklı açılardan sırasıyla değerlendirmeye çalışacağız. Bu amaçla 2010 yılı programı için “Türk milli eğitiminin genel amaçlarında, programların vizyonunda, programların uygulanmasında, programlarının özellikleri ve geliştirilmesinde temel alınan ilkelerinde, programların yapısı ve öğrenme alanlarında, programların kazanımları, etkinlik örnekleri ve açıklamalarında, programların değerler bölümünde saygı ve hoşgörü değerleri” başlıkları temel araştırma konularımız olacaktır.

3.1. Türk Milli Eğitiminin Genel Amaçlarında

DKAB programlarında saygı ve hoşgörü değerleri öncelikle Türk Milli Eğitimi'nin 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu ile belirlen genel amaçları içerisinde ele alınmıştır. 2010 yılı İlk ve Ortaöğretim DKAB programlarında yerini alan bu kanunun ikinci maddesinde, “Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek”²² şeklinde geçen ifadeler, bireyin çeşitli açılardan ahenkli bir şahsiyet geliştirebilmesi için farklı değerlere sahip olmasının gerekliliğini vurgular. Saygı ve hoşgörü değeri açısından “insan haklarına saygılı olma, kişiliklere değer vermenin” gündeme getirilmesi özellikle önem arz eder. Çünkü bir insan için saygı ve hoşgörü değerlerinin kazanım haline getirilmesinin başlangıç noktası, başkalarının haklarının farkında olma ve bu haklara karşı müsamahakâr ve toleranslı bir bakış açısı geliştirebilmedir. “Beden, zihin, ahlak, ruh, duygu bakımından dengeli ve sağlıklı gelişen, üretken bireyler” ifadesi ise birçok değer gibi saygı ve hoşgörü değerlerinin oluşumunun temelinde yer alan, onlara kaynaklık eden unsurlara işaret etmesi açısından önemli görülmelidir.²³ Zira sağlıklı ve dengeli bir ruh haline, duygu gelişimine sahip olmayan kimselerin saygı ve hoşgörü gibi değerleri fark etmeleri, bu

²² İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, 8; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 8.

²³ Maden, Kenan, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değerinin Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2017, s. 59.

değerlere dair olumlu bir zihniyet yapısı geliştirebilmeleri kolay değildir.²⁴ Maddi-manevi her anlamda iyi yetişmiş bireylerin saygı ve hoşgörü değerlerini benimseme konusunda daha başarılı olmaları muhtemeldir. Bu nedenle Türk Milli Eğitimi'nin genel amaçlarında öğrencilere bu şekilde bir hedef tayin edilmesi, onlarda ötekine saygı şuurunun oluşmasına, hoşgörü değerinin yerleşmesine yardımcı bir unsur olarak değerlendirilebilir.

2010 yılı DKAB Dersi Öğretim Programları ilk ve orta öğretimde öğrencilerin, “öncelikle din ve ahlak hakkında tarafsız bilgi sahibi olmalarını; öğrenme öğretme sürecinde öğretim programı aracılığıyla kazanmaları hedeflenen bilgi, beceri, tutum, değer, kavram ve öğrenci merkezli yaklaşımlarla bir arada yaşama bilincine ulaşmalarını” hedeflemektedir.²⁵ Bu hedef doğrultusunda insana, düşünce ve hürriyete, ahlaki olana, kültürel mirasa saygılı olma unsurları öne çıkarılmış, bu noktada tarafsız bilginin önemine dikkat çekilmiştir. İnsana saygı ilkesi kapsamında kabul edilen “insanın sahip olduğu potansiyelini değerlendirme”,²⁶ duyguları, inançları, bağlandığı kutsallar ve davranışları da dâhil olmak üzere onu bütün yönleriyle tanıyıp anlamayı da beraberinde getirir. Buradan hareketle öğrencilerde insana saygı bilincinin oluşturulması, aynı zamanda onun duygu, düşünce ve davranışlarının bir bütünü olan dini inanç ve yönelimine saygılı olmanın da ilk adımıdır. Yine “kültürel mirasa saygı”²⁷ ilkesi çerçevesinde de inanca ve kutsala dair unsurları da içeren kültürel değerleri öğrencilere hem tanıtma hem de benimsetme fırsatını yakalayabilmek mümkün olacaktır. Nitekim İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı'nda da eğitimin temellerinin konu edildiği bölümde “kültürel temel”²⁸ başlığı altında inançtan beslenen dini motiflere, sembolik ifadelerle özellikle dikkat çekilerek DKAB dersleri bağlamında inanılan dinin, insanların ürettiği kültürün en önemli enstrümanlarının yeni nesiller tarafından anlaşılması ve özümsemesine katkısı vurgulanmıştır.

²⁴ Geniş bilgi için bk. Ahmet Gücen, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Bilimsellik Değerinin Öğretimi”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2014, ss. 28-48.

²⁵ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 2.

²⁶ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 2; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 5.

²⁷ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 2; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 6.

²⁸ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, ss. 6-7; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 8.

2017 yılı taslak programda saygı ve hoşgörü bağlamında diğer dinlerin öğretimi hususunda İlköğretim DKAB programının genel amaçları sıralanırken “farklı inanç ve yorumları tanıma ve bunlara saygı duyma” ifadesine yer verilmiştir.²⁹ Aynı programda Ortaöğretim DKAB programının genel amaçları içinde “dinin evrensel barış kültürünün yerleşmesinde etkin olabileceğini fark etme, dinleri temel özellikleriyle tanıma ve farklı din, inanç ve yorumları tanıma ve bunlara saygılı olma” hedefleri gündeme getirilmiştir.³⁰ 2018 yılında güncellenen İlk ve Ortaöğretim DKAB Programlarında da 2010 yılındaki anlayış devam etmiştir. Buna göre Türk Milli Eğitimi’nin genel amaçları içerisinde diğer dinlere ve inançlara saygılı olma ilkesi yine yerini almıştır. Milli Eğitim Temel Kanunu’nun üç ve dördüncü maddelerinde ifade edilen “öğrencilerin farklı inanç ve yorumları tanımaları ve bunlara saygı duymaları, çevresindeki dinî davranış, yorum, tutum ve deneyimlerin farkında olmaları” hususları öne çıkarılmıştır.³¹ Aynı konuya güncellenen ortaöğretim programında kanunun dokuz ve onuncu maddelerinde konu edilen “öğrencilerin yaşayan dünya dinlerini tanımaları, farklı din, inanç ve yorumlara saygı duymaları” başlıklarıyla yer verilmiştir.³²

3. 2. Programların Vizyonunda

Öğrencilerin hayata bakışını şekillendirmesi ve yönlendirmesi amacıyla belirlenen 2010 DKAB öğretim programlarının vizyonunda diğer dinlere ve inançlara karşı saygı ve hoşgörü değerleri ile hareket etmeye ilişkin hedefler şu şekilde sıralanmıştır:

- ✓ İnsan haklarına saygılı, kendini etkili şekilde ifade edebilen, iletişim kuran,
- ✓ Kendi dinine mensup olanlar ve başka inançları benimsemiş olanlara karşı anlayışlı davranan ve diğer dinleri tanıyan,
- ✓ Çevresiyle işbirliği içinde olan, tarihin farklı dönemlerinde kişiler ve toplumlar üzerinde farklı düzeylerde etkili olan din konusunda isabetli bir anlayış ve

²⁹ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Taslak Programı (4-8; 9-12), Temmuz, 2017, s. 3.

³⁰ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Taslak Programı (4-8; 9-12), s. 3.

³¹ Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) İlköğretim Programı ve Kılavuzu, MEB Yayınları, Ankara 2018, s. 7.

³² İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2018, s. 8.

yorumlama kabiliyeti geliştirebilen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının yetişmesine katkıda bulunmak³³

Bu ifadelerle programların vizyonu vasıtasıyla öğrencilerde farklı dinler ve inançlara karşı saygı ve hoşgörü bilinci inşa etmede öncelikli olarak “insan haklarına saygılı olma, yaşadığı çevreye karşı duyarlı olma, iletişim ve sosyalleşme becerilerini geliştirme, çevresiyle uyumlu olma, başka dinlerden olanlara anlayışlı davranma” gibi hususlar üzerinden hedef gösterilerek bu değerlerin hayata geçirilmesi amaçlanmıştır. Ardından İslam dini özelinden hareketle dinin haklara, farklı inanç ve düşüncelere dair toleranslı yaklaşımı öğrencilere fark ettirilerek saygı ve hoşgörü bilincinin oluşturacağı zarafet yüklü anlayışın başkalarıyla (diğer din mensuplarıyla) ilişkileri düzenlemesinin gerekliliğine dikkat çekilmiştir. Saygı ve hoşgörü değerlerinin toplumsal hayata yansımaları noktasındaki bu beklenti programların vizyonu açısından dikkate değer bir yaklaşımdır. Aynı yaklaşım 2017 taslak programın vizyonunda “kendi dininden ve başka dinlerden olanlara müsamahalı davranan ve diğer dinleri tanıyan” ifadesiyle;³⁴ 2018 programlarının vizyonunda ise “farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireyler yetiştirmek” ifadesiyle karşılık bulmuştur.³⁵

3. 3. Programların Uygulanmasında

2010 yılı öğretim programları ve kılavuzlarında, programların uygulanması konusunda yer verilen ilke ve açıklamalar kısmında farklı din ve inançlara saygılı ve hoşgörülü olma hususunu doğrudan doğruya ele alan ve içeriği öğretmen ve öğrencilere hedef gösterir tarzda oluşturulmuş olan maddeler mevcuttur. Özellikle ilgili bölümün sekizinci ve dokuzuncu maddelerinde, sınıf ortamında din öğretimi vasıtasıyla öğrencilerde kazanım haline dönüştürülmesi hedeflenen insana, fikirlere, hür iradeye, ahlaki olana ve kültürel mirasa saygı konusunda hassas hareket etmeye herkesten önce öğretmenin özen göstermesinin gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Ayrıca dini bilgilere ek olarak birlikte yaşama şuurunu temin ve tesis edecek; sevgi, saygı, paylaşım, birliktelik, kardeşçe yaşama, arkadaşça geçinme ve dostluk

³³ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 8; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 9; Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, s. 369.

³⁴ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Taslak Programı (4-8; 9-12), s. 3

³⁵ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programları ve Kılavuzu 2018, ss. 8-9; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıflar) Öğretim Programları ve Kılavuzu 2018, ss. 8-9.

ilişkilerini daha sıcak ve güçlü kılabacak kavramların öğrencilerin zihninde yer etmesine özen gösterilmesi şeklinde içeriği düzenlenen ilke de bu bölümde yerini almıştır.³⁶

2010 yılı İlk ve Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programları tasarlanırken bireysel, toplumsal, kültürel ve ahlaki özellikleriyle sistemli bir yapı olarak değerlendirilen insan, eğitim sürecine sunduğu katkılar açısından hem aktif hem de pasif bir unsur olarak kabul edilmiş; bu amaçla “eğitimsel yaklaşım” ve “dinbilimsel yaklaşım” olmak üzere iki temel yaklaşım üzerinde durulmuştur.³⁷ Bu yaklaşımlardan dinbilimsel yaklaşımın programı hazırlanırken ulaşılmaması öngörülen hedeflerden birisi de “öğrencilerin inanç ve kültür dünyalarına genişlik kazandırmak ve başka din veya farklı düşüncede olanlara karşı daha hoşgörülü ve anlayışlı davranışlarda bulunmalarını sağlamak amacıyla diğer dinler hakkında genel bilgilerin verilmesi”³⁸ olarak belirlenmiştir. Bu sayede DKAB derslerinin öğrencilerde saygı ve hoşgörü bilinci oluşturmada son derece etkin tarzda rol oynayabileceğine özellikle dikkat çekilmiştir. 2010 Orta Öğretim DKAB Öğretim Programı’nda da program oluşturulurken göz önünde bulundurulmuş amaçlara değinilmiş; bu amaçlar arasında “evrensel boyutta insanlar, toplumlar ve milletlerarası ilişkilerde, dinin önemli bir etken olduğu, bu ilişkilerin olumlu yönde gelişebilmesi için bireylerin bilimsel yöntemle verilecek din öğretimine ihtiyaç duydukları; öğrencilerin inanç ve kültür dünyalarına genişlik kazandırmak ve başka dinden olanlara karşı daha hoşgörülü ve anlayışlı davranışlarda bulunmalarını sağlamak amacıyla diğer dinler hakkında genel bilgilerin verilmesi,” şeklinde belirlenerek öğrencilerde saygı ve hoşgörü bilincinin teşekkül etmesi doğrudan doğruya DKAB öğretim programlarının ve derslerinin hedefleri arasında gösterilmiştir.³⁹ Dolayısıyla DKAB dersleri, teorik ve pratik anlamda hem İslam’ın kurucu unsurları üzerinden saygı ve hoşgörü değerlerine bir bakış hem de bu değerlerin tarih boyunca İslam’a mensup medeniyetler eliyle nasıl hayata geçirildiğine dair öğrencilerde önemli deneyimler var etme konularında yeni imkânlar sunabilecektir.

³⁶ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 9.

³⁷ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, ss. 9-10; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıf) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, ss. 10-11; Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, s. 369.

³⁸ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 10; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıf) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, ss. 10-11.

³⁹ Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıf) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 11.

Program yaklaşımı açısından 2017 yılı taslak programında DKAB dersi öğretim programları geliştirilirken diğer dinler hakkında bilimsel bilginin ön plana alındığı vurgulanmıştır. Farklı dinlerin öğretimi konusunda ise dinler açılımlı bir yaklaşımın takip edileceği belirtilmiştir. Bu çerçevede yaşayan dünya dinlerini ve farklılıkları tanıma, empati kurma, ön yargılardan uzaklaşma, çoğulculuk, nesnellik, karşılıklı anlayış ve uzlaşmayı esas alma yaklaşımı temel alınmıştır.⁴⁰ 2018 yılı programlarında ise, İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programının ele aldığı bütün inançları betimleyici yaklaşımla öğretime konu etmeyi amaçladığı özellikle belirtilmiştir. Yaşayan diğer dünya dinlerinin ise bilimsellik anlayışı ekseninde, farklı inançları kapsayıcı ve gözlemlenebilir / ölçülebilir bir yaklaşımla öğretilmesinin hedeflendiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda öğrencilerin “farklı inanç ve yorumları tanıyıp anlamlandırmaları ve bunlara saygı duymaları, çevresindeki dinî davranış, yorum, tutum ve deneyimlerin farkında olmaları,⁴¹ yaşayan dünya dinlerine dair bilgilenmeleri, din ve inanç alanı başta olmak üzere her alanda farklılıklara ve yorum çeşitliliğine saygı duymaları” hedeflenmiştir. 2018 DKAB Dersi Öğretim Programında ise programın uygulanışı, “farklı din ve inançların öğretiminde olgusal bir yaklaşım benimsenir; bu bağlamda dinler ve inançlar kendi metinleri, kaynakları ve kabulleri esas alınarak öğretime konu edilir” ifadeleriyle net bir şekilde ortaya konmuştur. Bu ifadeler, tıpkı 2017 yılı taslak programında olduğu gibi, 2018 programının bilimsel, betimleyici ve dinler açılımlı bir program olduğunu göstermektedir.⁴²

3. 4. Programların Özellikleri ve Geliştirilmesinde Temel Alınan İlkelerinde

Geliştirilmesinde temel alınan ilkelerden birisi, “insana, düşünceye, hürriyete, ahlaki olana ve kültüre saygılı olma”⁴³ şeklinde tespit edilmiş olan 2010 öğretim programlarının yapısında “genel amaçlar, öğrenme alanları, kazanımlar, etkinlikler, açıklamalar” başlıklarına yer verilmiş; bu bölümlerin ilgili kısımlarında diğer dinler ve inançlara saygılı ve hoşgörülü olmaya dair açıklamalarda bulunulmuştur. Programların genel amaçları sıralanırken bireysel, toplumsal, ahlaki,

⁴⁰ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Taslak Programı (4-8; 9-12), s. 4

⁴¹ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programları ve Kılavuzu 2018, s. 8.

⁴²Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, s. 364.

⁴³ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, ss. 12-13.

kültürel ve evrensel amaçlara yer verilmiş ve öğrencilerin bu alanlarda gelişimi hedeflenmiştir.⁴⁴ Bireysel açıdan öğrencilerin kazanım haline getirmeleri hedeflenen ilkelerden biri de “İslam dinini ve diğer dinleri ana kaynakları ile birlikte tanımlama” şeklinde belirlenmiştir. Saygı ve hoşgörü değerlerini kavramak, bu değerlerle beslenen uyumlu davranışlar sergilemek, insanlarla saygı ve hoşgörü temelli ilişkiler kurmak her anlamıyla bu değerleri hayata taşımaktır. Toplumsal açıdan ise “toplumdaki farklı dini anlayış ve yaşayışların sosyal bir olgu olduğu bilincini aşılama, başkalarının inanç ve yaşayışlarına hoşgörü ile yaklaşma”⁴⁵ hedeflerini, öğrencilerin kazanım haline getirmeleri amaçlanmıştır. Ahlaki açıdan “ahlaki değerleri bilen ve bunlara saygı duyan erdemli kişiler olmak” öğrencilere hedef olarak gösterilmiştir,⁴⁶ Evrensel açıdan ise öğrencilerin, “diğer dinleri temel özellikleriyle tanıyarak mensuplarına hoşgörüyle yaklaşmaları; evrensel insani değerlerin İslam’ın insani değerleri ile örtüştüğü bilincine ulaşmaları amaçlanmaktadır” ilkeleri⁴⁷ diğer dinler ve bu dinlerin inananlarına karşı saygı ve hoşgörü değerlerini hayata geçirmede öğrenciler için belirlenen amaçlar içerisinde yerini almıştır.⁴⁸

2018 programında ise benzer ilkeler ayrı bir başlık olarak ele alınmıştır. Saygı ve hoşgörü değerlerini öne çıkaran bu ilkeler şu şekilde tespit edilmiştir: “Sevgi, saygı, kardeşlik, arkadaşlık ve dostluk bağlarını güçlendiren; birlik ve beraberliği pekiştiren değerlerin öğrencilerin zihninde güçlü bir şekilde yer etmesine özen gösterilir.” (11. ilke). Öğrenciler insana, düşünceye, hürriyete, ahlaki olana ve geleneksel birikime saygılı olma sınırları içinde davranmak üzere desteklenir (16. ilke).⁴⁹ 2018 programlarının üniteler ve kazanımları ile ilgili bölümlerinde saygı ve hoşgörü değerlerinin sunumu, ilgili ünitenin kazanımlar bölümü içinde verilmiştir. Bu manada saygı ve hoşgörü değerleri ile ilintili olarak dördüncü sınıf “Güzel Ahlak” ünitesinde “insani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini savunur” kazanımına; altıncı sınıf “Peygamber ve İlahi Kitap İnancı” ünitesinde “kültürümüzden Kur’an’a saygıyla ilgili örneklere yer verilir”

⁴⁴ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, ss. 12-13; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıf) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 18.

⁴⁵ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 12.

⁴⁶ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, ss. 12-13.

⁴⁷ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, ss. 12-13.

⁴⁸ Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, s. 368-69.

⁴⁹ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programları ve Kılavuzu 2018, s. 10; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıflar) Öğretim Programları ve Kılavuzu 2018, s. 10.

kazanımına; yedinci sınıf “Ahlaki Davranışlar” ünitesinde ise “saygı, sevgi, hoşgörü gibi güzel ahlaki tutum ve davranışları örneklerle açıklar” kazanımına değinilmiştir.⁵⁰

3. 5. Programların Yapısı ve Öğrenme Alanlarında

2010 İlk ve Ortaöğretim DKAB dersi programlarında saygı ve hoşgörü değerleri sadece İslam dininin öğretimi çerçevesinde yapılandırılmamış, başta “Ahlak ve Değerler” öğrenme alanı olmak üzere farklı öğrenme alanlarında da konu edilmiştir. Bu doğrultuda diğer dinlerin öğretimini düzenleyen “Din, Kültür ve Medeniyet” öğrenme alanında, diğer dinlerin öğretimi çerçevesinde din, inanç ve düşünceye dair farklılıklar içerisinde saygı ve hoşgörü çerçevesinde “öteki” ile bir arada yaşama konusuna yer verilmektedir.⁵¹

2010 programlarında öğrenme alanlarının başlıkları “inanç, ibadet, Hz. Muhammed, Kur’an ve yorumu, ahlak, din ve laiklik, din ve kültür” şeklinde sıralanmıştır.⁵² “İbadet” öğrenme alanında yer verilen “öğrenciler din, vicdan ve ibadet özgürlüğüne saygılı davranma becerilerini geliştirecek etkinliklerle desteklenecektir” ifadeleriyle ötekine saygı ve hoşgörü noktasında ibadetler üzerinden uygulamalı bir değer öğretimi faaliyeti amaçlandığı görülür.⁵³ “Kur’an ve Yorumu” öğrenme alanında “öğrencilerin din ve din anlayışındaki yorum farklılıklarını ve ortaya çıkış sebeplerini, inanç, amel ve ahlakla ilgili yorum çeşitlerinin bir zenginlik olduğunu ve bunların nedenlerini sorgulayarak her zaman ve mekânda ihtiyaç duyulduğunda yeni yorumların kaçınılmaz olduğunu fark etmesine” özellikle vurgu yapılmıştır.⁵⁴ Din ve Kültür” öğrenme alanında ise “Dinler ve Evrensel Öğütleri” ünitesiyle dinlerdeki ortak özellikleri ve farklı inançlara saygı duymayı öğretmek amaçlanmaktadır.⁵⁵ Öğrenciler bu alan ve ünite vasıtasıyla dinin evrensel bir olgu olduğunu ve günümüzdeki dinlerin temel özelliklerini öğrenir. İlahî dinlerin inanç ve ibadet esaslarını tanıtarak ahlak konusundaki ortak yanlarını

⁵⁰ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programları ve Kılavuzu 2018, s. 18, 26, 33.

⁵¹ Osmanoglu, “Ortaöğretim DKAB Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü”, s. 71.

⁵² İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, ss. 13-18; Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, s. 371-72.

⁵³ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 15; Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, s. 371-72.

⁵⁴ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 15; Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, s. 371-72.

⁵⁵ Yürük, Tuğrul, “Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer Açısından Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programları”, *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, Ağustos 2016, c. 2, sayı: 1, s. 315.

ve evrensel ahlak ilkelerini fark eder. Farklı inanç sahiplerine saygı duyar⁵⁶ ifadelerine yer verilmesi öğrencileri, saygı ve hoşgörü ile bezenmiş bir ruhla dünyaya, farklı dinlere, inanç ve görüşlere bakabilmeye yönlendirme amaçlı görünmektedir. Yine bu üniteyle öğrencilerin “günümüzdeki başlıca dinleri tanımaları, vahye dayalı dinlerin tarihî gelişim sürecindeki genel özelliklerini ve kökensel ilişkilerini fark ederek örneklerle açıklamaları, Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm’in genel özelliklerini tanımaları, Taoizm, Konfüçyanizm ve Şintoizm’in genel özelliklerini açıklamaları, geleneksel dinlerinin genel özelliklerini açıklamaları, dinlerin inanç, ibadet ve ahlak özellikleri bulunduğunu fark etmeleri, dinlerdeki tanrı, ahiret, peygamberlik ve kutsal kitap inançlarını karşılaştırmaları, dinlerdeki çeşitli ibadetleri benzer ve farklı yönleriyle karşılaştırmaları, dinlerdeki dua tezahürlerini örneklerle açıklamaları, dinlerde ibadetlerin yapıldığı mekânlara örnekler vermeleri, çeşitli dinlerde önemli gün ve geceler bulunduğunu fark ederek örnekler vermeleri, dinlerin ortak evrensel ahlak ilkelerinin neler olduğunu belirlemeleri, toplumsal barış ve huzurun sağlanmasında inanca saygının önemini kavramaları, küreselleşen dünyada dinler arası ilişkilerin önemini fark etmeleri, istismarcı misyonerlik faaliyetlerini tanımaları⁵⁷”

Bu üniteyle öğrencilerin “evrenselliğin ve evrensel değerlerin anlamını yorumlamaları, dinin evrensel bir olgu olduğunun farkına varmaları, günümüzde yaşayan dinleri temel özellikleriyle tanımaları, İslam’ın dinler arasındaki yerini açıklamaları, dinlerin ve İslam’ın evrensel öğütlerine örnekler vererek bunların insanlık için önemini fark etmeleri, farklı din ve inançlara hoşgörü olmaları, istismarcı misyonerlik faaliyetleri hakkında duyarlı olmaları⁵⁸” hedeflenmektedir.

Önceki programlardan farklı olarak birçok beceriden bahsedilen 2017 yılı taslak programın yapısında, “kültürel farkındalık becerisi” başlığı altında farklı din ve inanç gruplarının bir arada yaşama tecrübelerini örneklendirebilme becerisine değinilmiştir.⁵⁹ Yine 2017 taslak programının yapısında öğrenme alanları kaldırılmış, yerine “ünite ve konular” şeklinde bir başlık tercih edilmiştir. Diğer dinlerin ve inançların öğretimini konu edinen üniteler ve konu başlıkları 11 ve 12. sınıf üniteleri içerisinde yer almıştır. 11. sınıfın 5. ünitesi “Yahudilik ve Hıristiyanlık” başlığını

⁵⁶ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 18.

⁵⁷ Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 59; Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, s. 371.

⁵⁸ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 65.

⁵⁹ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Taslak Programı (4-8; 9-12), s. 11.

taşıırken, 12. sınıfın 5. ünitesi “Hint ve Çin Dinleri” ismiyle programdaki yerini almıştır.⁶⁰ Daha sonra bu yapı 2018 programlarına aynen yansımıştır.⁶¹

3. 6. Programların Kazanımları, Etkinlik Örnekleri ve Açıklamalarında

2010 öğretim programlarında saygı ve hoşgörü değerleriyle bağlantılı olarak diğer dinlerin öğretimi ile alakalı konuların kazanımlarına, etkinliklere ve açıklamalara sırasıyla yer verilmiştir. Buna göre sekizinci sınıf “Dinler ve Evrensel Öğütleri” ünitesinin diğer dinler ve inançların öğretimi bağlamında kazanımları şu şekildedir:

- ✓ Evrenselliğin ve evrensel değerlerin anlamını yorumlar.
- ✓ Dinin evrensel bir olgu olduğunun farkına varır.
- ✓ Günümüzde yaşayan dinleri temel özellikleriyle tanır.
- ✓ Dinlerin ve İslam’ın evrensel öğütlerine örnekler vererek bunların

insanlık için önemini fark eder.

- ✓ Farklı din ve inançlara hoşgörülü olur.
- ✓ İstismarcı misyonerlik faaliyetleri hakkında duyarlı olur.

Bu kazanımlar ışığında programlarda verilen etkinlik örnekleri de şunlardır:

✓ **Evrensellik ve Evrensel Değerler:** Öğrencilerle evrensel ve evrensel değerler üzerine bir sözlük çalışması yapılır (1. kazanım).

✓ **Hep Vardı:** Öğrencilerle günümüzde yaşayan dinler belirlenir ve bunların hangi tarihlerde ortaya çıktığı üzerine bir kronoloji çalışması yapılır. Daha sonra “Niçin din tarih boyunca bütün toplumlarda var olagelmıştır?” sorusu etrafında bir tartışma ortamı oluşturulur (2. kazanım).

✓ **Sebep-Sonuç İlişkisi Kuruyoruz:** Öğrencilerle farklı dinlerin ortaya çıkış sebepleri üzerinde bir “sebep-sonuç” çalışması yapılır ve ortaya çıkan sonuçlar listelenir (3. kazanım).

✓ **Fark ve Benzerlikler Nerede:** Öğrencilerle günümüzde yaşayan dinler belirlenir, bu dinler sınıfta oluşturulan gruplara dağıtılır ve ne zaman ortaya çıktı, peygamberi, kitabı, temel inanç esasları, ibadet şekilleri vb. niteliklerin yer aldığı bir form oluşturularak her bir gruptan bu formları araştırmalarına göre doldurmaları istenir. Grupların çalışmaları birleştirilerek bir şema oluşturulur. Daha sonra

⁶⁰ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Taslak Programı (4-8; 9-12), s. 57.

⁶¹ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programları ve Kılavuzu 2018, s. 13; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıflar) Öğretim Programları ve Kılavuzu 2018, s. 13.

öğrencilerin günümüzde yaşayan bu dinlerin benzerlik ve farklılıklarını belirlemeleri istenir (3. kazanım).

✓ **Örnekler Bulalım:** Sınıf gruplara ayrılır. Grupların çalıştıkları dinin evrensel öğütlerinden bir demet hazırlamaları ve sunmaları istenir. Sınıfça bu evrensel öğütler üzerinde konuşulur (5. kazanım).

✓ **Birlikte Yaşama Kültürü:** “Hoşgörü”: Hz. Muhammed’in hayatından ve kültürümüzden birlikte yaşamının önemi ve yolları konusunda örnekler bulunur ve bunlar üzerinde konuşulur (6. kazanım).

✓ **Dinî Duyguları İstismar Etmek Doğru mu?** Öğrencilerle başka bir insanın dinî duygu ve inançlarını istismar etmenin olumsuzluğu üzerine konuşulur (7. kazanım).⁶²

Programların “açıklamalar” kısmında konunun işlenişi esnasında “açık uçlu sorular sorma, sözlük çalışması, grup çalışması, sözlü ve yazılı anlatım, sunum, tartışma ve araştırma yapma, çalışma kâğıtları, akran değerlendirme formu, gözlem formu ve öğrenci ürün dosyası, haritadan bulma, özellikleri bulma, farklılıkları bulma, listeleme, münazara, beyin fırtınası, karşılaştırma yapma, anı paylaşma, çözüm önerme, pano hazırlama” gibi birçok metot, etkinlik, uygulama ve materyalin kullanılması önerilmiştir.⁶³ Öncelikle verilecek değerler arasında ise, “sevgi, saygı ve hoşgörü” değerleri de yerini almıştır.⁶⁴

On ikinci sınıf “Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri” ünitesinin diğer dinler ve inançların öğretimi bağlamında kazanımları ise şu şekildedir:

- ✓ Günümüzdeki başlıca dinleri tanır.
- ✓ Vahye dayalı dinlerin tarihi gelişim sürecindeki genel özelliklerini ve kökensel ilişkilerini fark ederek örneklerle açıklar.
- ✓ Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizmin genel özelliklerini tanır.
- ✓ Taoizm, Konfüçyanizm ve Şintoizmin genel özelliklerini açıklar
- ✓ Dinlerin ortak evrensel ahlak ilkelerinin neler olduğunu belirler.
- ✓ Toplumsal barış ve huzurun sağlanmasında inanca saygının önemini kavrar.
- ✓ Küreselleşen dünyada dinler arası ilişkilerin önemini fark eder.
- ✓ İstismarcı misyonerlik faaliyetlerini tanır.

⁶² İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 2010, s. 65.

⁶³ İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 2010, s. 65.

⁶⁴ İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 2010, s. 65.

Bu kazanımlar ışığında programlarda verilen etkinlik örnekleri de şunlardır:

- ✓ Şema Oluşturuyoruz: Dinler, kaynağına göre şematik olarak gösterilir (1-5. kazanımlar).

- ✓ Resimlerle Dinler: Dinleri tanıtıcı resim, fotoğraf ve bilgi toplanarak sınıfta paylaşılır (1-9. kazanımlar).

- ✓ Kavram haritası: Dinlerin ortak yönlerini gösteren kavram haritası oluşturulur (6-12. kazanımlar).

- ✓ Dinler ve İbadetler: Dinlerdeki ibadetlerin yapılış biçimlerini karşılaştırmaları istenir (8. kazanım).

- ✓ Kutsal Kitaplarda Barış ve Hoşgörü: Kur'an, Tevrat, İncil ve Zebur'dan barışı ve hoşgörüyü içeren metinler sınıfta değerlendirilir (13 ve 14. kazanımlar).⁶⁵

2017 yılı taslak programında ve 2018 programlarında diğer dinlerin öğretimi konusu, saygı ve hoşgörü değerleri ile ilintili ele alınmaktan çok teorik bilgilerin ağırlıkta olduğu bir anlatımla ortaya konmuştur. Bu sebeple konuyla ilgili kazanımlar da bu verilen teorik bilgilerin öğrenciler tarafından benimsenmesi, kavranması ve özetlenmesi üzerine temellendirilmiştir.⁶⁶ Etkinlik örnekleri ve açıklamalara ise 2018 yılı programda değinilmemiştir.

Programların "açıklamalar" kısmında konunun işlenişi esnasında "açık uçlu sorular sorma, sözlük çalışması, grup çalışması, sözlü ve yazılı anlatım, sunum, tartışma ve araştırma yapma, çalışma kâğıtları, akran değerlendirme formu, gözlem formu ve öğrenci ürün dosyası, haritadan bulma, özellikleri bulma, farklılıkları bulma, listeleme, münazara, beyin fırtınası, karşılaştırma yapma, anı paylaşma, çözüm önerme, pano hazırlama" gibi birçok metot, etkinlik, uygulama ve materyalin kullanılması önerilmiştir.⁶⁷ Öncelikle verilecek değerler arasında ise, "sevgi, saygı ve hoşgörü" değerleri de yerini almıştır.⁶⁸

3. 7. Programların Değerler Bölümünde

⁶⁵ Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 2010, s. 59.

⁶⁶ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Taslak Programı (4-8; 9-12), s. 77, 84; İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu, 2018, s. 28; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıf) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2018, s. 28.

⁶⁷ Eroğlu, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı, s. 19 vd.; İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 65.

⁶⁸ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 65.

2010 programlarında öğrencilere kazandırılması hedeflenen değerler ayrıca sıralanmış, bu değerler içerisinde “saygı ve hoşgörü” değeri de yerini almıştır.⁶⁹ 2018 programlarında da “değerlerimiz” başlığı altında “saygı ve sevgi” değerlerine dikkat çekilmiştir. Yine 2018 programlarında bu değerlerin, öğrenme öğretme sürecinde hem kendi başlarına, hem ilişkili oldukları diğer kök değerlerle birlikte ele alınacakları ifade edilmiştir. Bütün bu hususlar DKAB programlarının, öğrencilerde saygı ve hoşgörü değerleri konusunda bir bilinç inşa etme; sevgi, saygı ve hoşgörü değerleriyle farklılıklara olumlu yaklaşmanın önemini kavrama noktasında zengin bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir.

4. 2010, 2017 Taslak ve 2018 Yılları Programlarına Göre Hazırlanan DKAB Ders Kitaplarında Saygı ve Hoşgörü Değerleri Bağlamında Diğer Dinlerin Öğretimi

Bu bölümde, 2010 ve 2018 yılında Talim-Terbiye Kurulu tarafından kabul edilip ders kitabı olarak yayınlanan ve araştırmamızın yöntemi kısmında isimlerine yer verdiğimiz bazı kitapların saygı ve hoşgörü değerleri bağlamında diğer dinlerin öğretimi açısından sırasıyla analizine yer verilecektir.

4.1. 2010 Yılı Programına Göre Hazırlanmış Ders Kitaplarında

2010 yılı ilk ve ortaöğretim ders kitaplarında saygı ve hoşgörü değerleri ekseninde diğer din ve inançlara bakışı ele alan üniteler, “Dinler ve Evrensel Öğütleri” başlıklı sekizinci sınıf ünitesi ve “Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri” başlıklı on ikinci sınıf ünitesidir. Özellikle yaşayan dünya dinlerinin ortak değerleri üzerinden öğrencilere insan ilişkilerinde saygı ve hoşgörü değerlerini benimsetebilmek, bu anlamda bütün dinlerin zengin birikiminden yararlanmak anlamına gelmektedir. Sekizinci sınıf ders kitaplarında öncelikli olarak “ünitemize hazırlanalım” kısmıyla konuyla ilgili bir motivasyon ve hazır bulunuşluk sağlanması hedeflenmiş, “evrensellik, dinlerin kutsal kitapları, misyonerlik” gibi kavramlar üzerinden sorulan sorularla öğrenciler belirli araştırmaları yapmaya sevk edilmiştir.⁷⁰ Ünitenin devamında yaşayan dünya dinleri ile ilgili teorik bilgilere yer verilmiş, ardından dinlerin üzerinde durduğu ortak değerlere temas edilmiştir.

⁶⁹ İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu, 2010, s. 23; Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11, 12. Sınıf) Öğretim Programı ve Kılavuzu 2010, s. 14.

⁷⁰ Ahmet Hikmet Eroğlu, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı, Gizem Yay., Ankara 2017, s. 99.

Ders kitaplarında ünitenin işlenişine “din niçin evrensel bir gerçekliktir?” başlığıyla devam edilmiş; “insanın inanma ihtiyacı, tarih boyunca bütün toplumlarda din ve inanca rastlanmış olması, her topluma peygamber gönderilmesi” gibi konular üzerinde durulmuştur.⁷¹ Ardından “günümüzde yaşayan dinleri tanıyalım” başlığıyla Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’a dair tanıtıcı bilgilere ana hatlarıyla yer verilmiştir.

Ders kitaplarının ilgili bölümlerinde Hinduizm ve Budizm’in tarihi, kurucuları, yayıldıkları coğrafya, mensuplarının mevcut durumu, tanrı anlayışları, kutsal kitapları, temel inanç esasları ve ritüelleri, kutsalları, ölüme ve sonrasına bakışları, sosyal yapıya etkileri gibi konular veciz bir dille anlatılmıştır.⁷² Bu manada Hinduizm ve Budizm’e dair ders kitaplarında verilen bilgilerin sekizinci sınıf öğrencileri için yeterli seviyede ve miktarda olduğunu söylemek mümkündür.

Yahudiliğin anlatıldığı bölüm de bilgi açısından sekizinci sınıf seviyesi için son derece zengin bir içeriğe sahiptir. Bu bölümde “Yahudi ve Musevi kelimelerinin anlamları, Hz. Musa (a.s) ve kısaca hayatı, Yahudi kutsal kitabı ve bölümleri, Yahudilikte temel inanç esasları ve on emir, ibadet ve mabetler, özel günler, semboller” konularında görsellerle zenginleştirilmiş bir anlatım tarzıyla karşılaşılır.⁷³ Aynı anlatım tarzı Hıristiyanlık ve İslam’a dair tanıtıcı bilgilerin sunulduğu satırlarda da devam etmektedir. Hıristiyanlıkla ilgili olarak “Hz. İsa (a.s) ve hayatı, Hz. Meryem (a.s), Hıristiyan mezhepleri, teslis inancı ve unsurları, asli günah, dört İncil, vaftiz, Evharistiya, günah çıkarma, Hıristiyan din adamları, kilise” gibi kavramlar ve konularla ilgili faydalı özet bilgilere yer verilir.⁷⁴ İslam’ın anlatıldığı bölümde ise “İslam’ın son din oluşu, Hz. Muhammed (a.s) ve vahiy, İslam’ın kelime anlamı, Kur’an-ı Kerim, tevhit inancı, tövbe, kul hakkı, ibadetler ve cami, güzel ahlak, temizlik” gibi kavram ve temalara dair bilgiler öğrencilerle buluşturulmuştur.⁷⁵ Bu şekilde bir anlatım tarzıyla öğrencilerin zihninde, yaşayan

⁷¹ Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 100-101.

⁷² Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 103.

⁷³ Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 104-105, Osmanoğlu, *Çoğulcu Din Eğitimi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*, s. 272.

⁷⁴ Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 105-107.

⁷⁵ Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 108-109.

dünya dinlerinin temel özellikleri ile ilgili bir birikim ve zihinlerinde toplu bir bakış açısı oluşması hedeflenmiştir.⁷⁶

Ders kitaplarında Hıristiyanlık ve Yahudilik özelinde verilen bilgilere sadece bu dinler için ayrılan bölümlerde değil peygamberlere ve kitaplara iman, dinlerin ortak özellikleri gibi farklı konularda ilgili kısımlarda da yer verilmiştir. Bu nedenle bu iki dinle ilgili verilen bilgiler diğer dinlere nazaran daha fazladır. 2000 yılı öğretim programından sonra Hıristiyanlık ve Yahudilik, diğer dinlerle birlikte ele alınmaya başlanmış, giderek dinlerin farklılıklarına değil ortak özelliklerine vurgu yapan bir anlatım benimsenmiştir. Bunun bir neticesi olarak 2010 ders kitaplarında Yahudilik ve Hıristiyanlık, Hint ve Çin dinleriyle beraber daha çoğulcu bir anlayışla incelenmiştir. Gerek 2010 gerekse 2018 yılları ders kitaplarında Hıristiyanlık ve Yahudilikle ilgili bir tanım yapılmamış, sadece Hıristiyan ve Yahudi kelimelerinin anlamlarına değinilmiştir.⁷⁷ Ders kitapları genel olarak incelendiğinde Hıristiyanlığın inanç esasları ile ilgili ders kitaplarında objektif, çoğulcu ve bilimsel bir dilin ve anlayışın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Eğitim kademesi açısından ise ilköğretimde ahlaki değerler öne çıkarılırken orta öğretimde ise inanç ve ahlak esasları ve ibadet şekillerini önceleyen bir anlatımdan söz etmek mümkündür.⁷⁸

Ünitenin sonunda başkalarının inançlarına saygılı ve hoşgörülü olma konusuna geçiş yapılmış, “farklı inançlardan niçin rahatsız olmamalıyız?”⁷⁹, “başkalarının inançlarına saygılı olmak birlikte yaşama duygusunu nasıl geliştirir?”⁸⁰, “hoşgörülü olmak ne demektir?”⁸¹ tarzı sorularla konuya girilmiştir. Ders kitaplarında her insanın kendine özgü bir inancının, kutsal kabul ettiği değerlerinin olduğu, bu değerler konusunda duyarlı davranacağı vurgusu öne çıkarılmış,⁸² bununla birlikte bazı insanların hiçbir dine inanmadığı da hatırlatılmıştır.⁸³ İnançlarımıza ve ritüellerimize saygı gösterilmesini istiyorsak bizim de başkalarının inanç ve kutsallarına saygılı ve hoşgörülü yaklaşmamızın gerekliliği

⁷⁶ Bekir Çuhadar, Bekir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarında Birlikte / Bir arada Yaşama Kültürü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, Çorum, 2017, s. 157.

⁷⁷ Mahmut Zengin, *Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Dinler, İnançlar ve İslam Düşüncesinde Yorumlar*, DEM Yayınları, İstanbul 2018. s. 218.

⁷⁸ Zengin, *Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Dinler, İnançlar ve İslam Düşüncesinde Yorumlar*, s. 235.

⁷⁹ Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 121.

⁸⁰ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yayınları, Ankara 2012, s. 122.

⁸¹ Muzaffer Aydın, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, Küre Yayıncılık, Ankara 2014, s. 107.

⁸² Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 122.

⁸³ Aydın, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 107.

ve bunun insani bir hak olduğu sık sık hatırlatılmıştır.⁸⁴ Ayrıca farklı inanç mensuplarının birlikte saygı ve hoşgörüyü dayalı bir ortamı paylaşması toplumsal barışın en önemli teminatlarından birisi olarak aktarılmış,⁸⁵ farklı inançlara saygılı olmanın kişinin kendisine ve kendi inancına olan güveninin bir göstergesi olacağı belirtilmiştir.⁸⁶

Ünitenin ilerleyen satırlarında konu İslam dini özelinde de ele alınmış, İslam'ın, fertlerin inanç, tercih ve yaşayışlarına müdahale edilmemesini, hiç kimseye inançla ilgili konular üzerinden en küçük bir baskı yapılmamasını emrettiği hatırlatılmış, inanıp bağlanma noktasında herhangi bir dini tercih edip etmeme iradesinin bireyin hür seçimine bırakılmış olduğu hususuna dikkat çekilmiştir. Ders kitaplarına göre, “dinde hiçbir zorlama olmaması, Hz. Muhammed’in, İslam dinini kabul ettirmek için insanlara herhangi bir baskı yapmamış olması, Medine döneminde Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların saygı ve hoşgörü içerisinde bir arada yaşamış olması, Türklerin tarih boyunca kurduğu devletlerde, farklı din ve mezheplerden insanların bir arada sükûnetle yaşamış olması, egemenlikleri altındaki insanlara din ve inançlarından dolayı herhangi bir baskı uygulanmamış olması, farklı dinlerden toplulukların Anadolu’da yüzyıllar boyunca birbirlerinin inançlarına ve değerlerine saygı göstererek yaşamış olmaları” gibi hususlar farklı din ve inançların saygı ve hoşgörü içerisinde bir arada varlığını sürdürmesinin en güzel örneğini oluşturmuştur.⁸⁷

Sekizinci sınıf ders kitaplarında saygı ve hoşgörü değerleri bağlamında diğer dinlere bakış, din ve vicdan özgürlüğü ekseninde de değerlendirilmiş, bu manada Türkiye Cumhuriyeti’nin laik yönetim şekli ve demokratik yapısı, hukuku esas alan sosyal bir devlet olduğu vurgusu öne çıkarılarak bu durum, farklı inanç ve görüşlere toleranslı ve saygı çerçevesinde yaklaşılmasının güvencesi olarak sunulmuştur. İnanç ve ibadet özgürlüğü, Atatürk’ün sözleriyle desteklenmiş, Türk milletinin tarih boyunca hem kendi değerlerine sahip çıktığı hem de farklı din, inanç ve düşünceden insanlarla hayatı saygı ve hoşgörü ile paylaştığı mesajı öne

⁸⁴ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 123; Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 120.

⁸⁵ Aydın, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 108.

⁸⁶ Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 121.

⁸⁷ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 123; Aydın, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 108; Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, ss. 120-121.

çıkarılmıştır.⁸⁸ Ders kitaplarında ayrıca diğer dinlere bakış konusunda “misyonerlik faaliyetlerinin” yeri ve önemine de dikkat çekilmiştir. Günümüzde iletişim olanaklarının yaygınlaşmış olması, ülkelerin birbirleriyle iyice kaynaşması gibi durumlar farklı din ve inanç mensuplarının birbirleriyle olan ilişkilerinin artmasına sebep olmuştur. İnsanların dünyanın farklı bölgelerinde kendi dinlerini ve inançlarını anlatıp paylaşmaları aslında olumlu bir gelişmedir. Ancak bazı inanç mensuplarının kendi dinlerini aktarma ve tanıtma gayretleri tarafsız olmanın dışına çıkarak tamamen kendi kabullerini benimsetme hatta dikte etme, dinlerinin objektif tanıtımından öte propagandasını yapma mücadelesine dönüşmüştür. Bu tarz bir yaklaşımla, insanların zayıf yönlerini istismar etmeye yönelmiş olan bütün eylemler, dini hoşgörü ve inançlara toleranslı olmayla taban tabana zıttır. Bu tür davranışlara karşı bireyler hem dikkatli olmalı hem de kendi inancının esaslarını iyi öğrenmelidir.⁸⁹

Ünitede öne çıkarılan değerler arasında saygı ve hoşgörü değerlerinin de yer alması hem bu değerlerin öğretimini sağlamış hem de “ötekine bakış” noktasında saygı ve hoşgörü ekseninde doğru bir konum tespit etme bilincini öğrencilerde inşa etmeye yardımcı olmuştur. Bu bilincin oluşumunu hızlandırmaya yönelik olarak her konudan önce etkinlik olarak “önce düşünelim” kısmında yer verilen güdüleyici sorularla dinlerin evrensel değerlere bakışı ve bu değerler üzerinden ortak bir yaklaşım oluşturma üzerinden bir zihni motivasyon ile öğrencilerin anlatılanları benimseme noktasında yoğunlaşma sağlaması hedeflenmiştir.⁹⁰ Bu manada saygı ve hoşgörü değerlerinin aktarımı noktasında diğer dinlerin anlatımını konu edinen “Dinler ve Evrensel Öğütleri” ünitesinin başarılı bir içeriğe sahip olduğu değerlendirilmesini yapmak mümkündür.

On ikinci sınıf ders kitaplarının diğer dinlerin öğretimini konu edinen ünitesi, kitaplarda yedinci ünite olarak yerini alan ve “Din, Kültür ve Medeniyet” öğrenme alanının bir ünitesi olan “Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri” ünitesidir. Buradan hareketle yaşayan dünya dinlerinin benzer ve ortak özellikleri üzerinden öğrencilere insan ilişkilerinde saygı ve hoşgörü değerlerini öne çıkararak bir anlayışı benimsetebilmek ünitenin temel amacı olarak görülmektedir. Bu üniteye başta

⁸⁸ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 124; Aydın, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 109; Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 121.

⁸⁹ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 123; Aydın, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 109; Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 122.

⁹⁰ Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 109 vd.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet olmak üzere uzak doğu dinlerini de içine alan ve ağırlıklı olarak teorik bilgilerden oluşan bir anlatıma öncelik verilmiş, ardından dinlerin benzer özellikleri üzerinde durulmuştur. Ünitinin sonunda başkalarının inançlarına saygılı ve hoşgörülü olma konusuna geçiş yapılmış, farklı dinlere, kültürlere, dünya görüşüne sahip insanların birbirleriyle münasebet kurarak ortak yaşam alanlarını paylaşmalarının yeni bir olgu olmadığı hatırlatılmıştır.⁹¹

Ders kitaplarında öncelikli olarak “hazırlık çalışmaları” kısmıyla konuyla ilgili bir motivasyon ve hazırbulunuşluk sağlanması hedeflenmiş; “din olgusu, dinlerin kutsal kitapları, inanç esasları, ibadethaneler” gibi kavramlar ve temalar üzerinden sorulan sorularla öğrenciler belirli araştırmaları yapmaya sevk edilmiştir.⁹²

Ders kitaplarında ünitenin işlenişine “yaşayan dinler” başlığıyla devam edilmiş; “dinin tanımı, dinlerin çeşitleri ve dünya üzerindeki dinlerin dağılımı” gibi konular üzerinde durulmuştur.⁹³ Ardından “vahye dayalı dinler: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet” başlığıyla bu dinlere dair tanıtıcı bilgilere yer verilmiştir.⁹⁴ Kronolojiye uygun bir seyirle öncelikle Yahudilik ele alınmış olup Yahudiliğin anlatıldığı bölüm bilgi açısından on ikinci sınıf seviyesi için son derece zengin bir içeriğe sahip kılınmıştır. İlköğretimde sekizinci sınıfta ele alınan Yahudilikle ilgili bilgilerin ana hatlarıyla verildiği gerçeğini hatırlarsak on ikinci sınıf ünitesi ve ders kitaplarında Yahudilikle ilgili bilgilerin daha detaylı olduğunu söylemek mümkündür. Bu bölümde “Musevi kelimesinin anlamı, Yahudiliğin tarihçesi ve Hz. Musa’nın (a.s) hayatı, İsrailoğulları’nın diğer peygamberleri, Yahudi kutsal kitabı ve bölümleri, Yahudilikte temel inanç esasları ve on emir, ibadet ve mabetler, din adamları, özel günler, semboller” konularında görsellerle ve tablolarla zenginleştirilmiş bir anlatım tarzıyla karşılaşılır.⁹⁵ Aynı anlatım tarzı Hristiyanlık ve İslam’a dair tanıtıcı bilgilerin sunulduğu satırlarda da devam etmektedir. Hristiyanlıkla ilgili olarak “Hz. İsa (a.s) ve hayatı, Hz. Meryem (a.s), havariler, teslis inancı ve unsurları, asli günah, dört İncil, vaftiz, Evharistiya, günah çıkarma, Hristiyan din adamları, kilise” gibi kavramlar ve konularla ilgili faydalı bilgilere yer

⁹¹ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 117; Nazım Genç, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*, Netbil Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 109.

⁹² Kenan, Demirtaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, Özgün Matbaa., Ankara, 2017, s. 99.

⁹³ Demirtaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, s. 100.

⁹⁴ Osmanoglu, *Çoğulcu Din Eğitimi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*, s. 273.

⁹⁵ Demirtaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, s. 100.

verilir.⁹⁶ İslam'ın anlatıldığı bölümde ise “İslam'ın son din oluşu, gönderilme amacı, ilk gönderildiği toplumun özellikleri, Hz. Muhammed (a.s) ve vahiy, İslam'ın kelime anlamı, Kur'an-ı Kerim, inanç esasları, tevhit inancı, akıl, özgür irade, ibadetler ve cami, güzel ahlak ve değerler” gibi kavram ve konulara dair bilgiler öğrencilere sunulmuştur.⁹⁷ Bu şekilde bir anlatım tarzıyla öğrencilerin zihninde, vahye dayalı üç büyük dinin temel özellikleri ile ilgili bir ön bilgi ve ön değerlendirme imkânı oluşması hedeflenmiştir.

Ders kitaplarının takip eden bölümünde “Hint Dinleri: Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm” başlığı altında bu dinlerle ilgili bilgilere yer verilmiştir. Hinduizm ve Budizm'in tarihi, isimleri, kurucuları, yayıldıkları coğrafya, mensuplarının mevcut durumu, tanrı anlayışları, kutsal kitapları, temel inanç esasları ve ritüelleri, kutsalları, ölüme ve sonrasına bakışları, kast sistemi, karma inancı, Nirvana, ahlak sistemleri, sosyal yapıya etkileri gibi konular detaylı ve usta bir dille anlatılmıştır (Demirtaş, 2017, s. 104-106). Bu manada Hinduizm ve Budizm'e dair ders kitaplarında verilen bilgilerin on ikinci sınıf öğrencileri için doyurucu ve yeterli seviyede olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde Caynizm ve Sihizm hakkında da “ortaya çıkışı, isminin nereden geldiği, kurucuları, yayıldıkları coğrafya, tanrı tasavvuru, ibadetleri, temel ahlaki kuralları, ölümlerine muameleleri” gibi hususlarda çok fazla detaya girilmeden bilgilendirme yapılarak bu dinlerle ilgili öğrencilerin bilmesi gereken temel noktalara işaret edilmiştir.⁹⁸ Üçüncü başlık olan “Çin ve Japon Dinleri” kısmında ise Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm ve Geleneksel Dinler ile ilgili ana hususlara ve özelliklere yer verilmiştir.⁹⁹

Ünitenin son bölümü dinlerin benzer özellikleri konusuna ayrılmış, hemen hemen bütün dinlerde yer alan ortak kavram ve olgulara dikkat çekilmiştir. İlk olarak “inanç” kavramı üzerinden yaşayan dünya dinlerinin tanrı tasavvuru, kutsal kitap ve peygamber tasavvuru, ahiret tasavvuru gibi konular ele alınmıştır. İkinci olarak “ibadet” ortak kavramı üzerinden dinlerin kendilerine has ibadetleri (ö/ namaz, dua, oruç, hac, sadaka, kurban) ve mabetleri ile ilgili açıklamalar yapılmıştır. Üçüncü olarak da “güzel ahlak” merkez kavramı etrafında dinlerin öne çıkardığı yüce erdemlere (ö/doğruluk, dürüstlük, iyilik, yardımseverlik, büyüklere saygı,

⁹⁶ Demirtaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, s. 101.

⁹⁷ Demirtaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, s. 102.

⁹⁸ Demirtaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, s. 106-107.

⁹⁹ Demirtaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, s. 108-109.

küçüklere sevgi gösterme, zararlı alışkanlıklardan kaçınma, başkalarına zarar vermeme vs.) temas edilmiştir. Son olarak insanların bir araya gelmesine vesile olan önemli gün ve gecelerin dinlerdeki yeri konusu çerçevesinde “kandil geceleri, bayramlar, kutsal günler, tövbe, bağışlanma” gibi hususlarla ilgili bilgiler verilerek yaşayan dünya dinlerinin çevre ve çevre bilinci ile ilgili ortaya koydukları ilkeler ışığında konu tamamlanmıştır.¹⁰⁰

On ikinci sınıf ders kitaplarında farklı dinlere ve inançlara karşı saygılı ve hoşgörülü olma konusuyla bağlantılı olarak işlenen en önemli konulardan birisi “dinler arası diyalog” konusudur. Küreselleşmeye bağlı olarak iletişim olanaklarının zenginleşmesi ve çeşitlenmesi yaşayan dünya dinleri mensuplarının münasebetlerini hem daha kolaylaştırmış hem de daha önemli hale getirmiştir. Günümüz dünyasında insanların artık çatışmadan, uyum içerisinde yaşayabilmeleri için başkalarının inancına saygılı olmasının gerekliliği geniş kitleler tarafından dile getirilmektedir. Bu amaçla farklı kültür ve dinlerden insanların ortak zeminlerde bir araya gelerek birbirlerini tanımaları ve insanlığın sorunlarına birer paydaş olarak çözümler üretmeleri önemlidir.¹⁰¹ Bu hakikat, dinler arası diyalog meselesini globalleşen dünyanın yeni bir konusu olarak toplumların önüne getirmiştir.

Hoşgörü ve diyalog konusu, on ikinci sınıf ders kitaplarında gerek İslam tarihi ve medeniyetinden gerekse diğer dinlerin kutsal metinlerinden verilen örneklerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu manada Hz. Muhammed’in Medine’ye hicret ettiği esnada şehirde bulunan Yahudi ve Hristiyanlarla aynı devletin çatısı altında birliktelik kurması ve bu birlikteliği “Medine Vesikası” ile güvence altına almış olması; Sultan II. Mehmet Han’ın İstanbul’u fethettiği zaman Anadolu’da bulunan Yahudi topluluklarına davet mektubu göndermesi; İspanya’dan kovulan Yahudilerin 1492 yılında II. Bayezid tarafından Osmanlı topraklarına kabul edilmesi; Antalya Belek’te kurulan ve içerisinde cami, kilise ve havranın bir arada bulunduğu “dinler bahçesi” hoşgörü, saygı ve diyalog konusunda Türk-İslam tarihinden verilen örneklerdir.¹⁰² Hristiyanlık açısından ise 1965 tarihli bildirmede yer alan “Kilise,

¹⁰⁰ Demirtaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, 110-132.

¹⁰¹ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 117; Genç, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*, ss. 109-110.

¹⁰² Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 117.

Müslümanlara da büyük bir saygıyla bakar” ifadeleri ve İncil’den bazı ayetler hoşgörü ve diyalog konusunda ders kitaplarında örnek olarak verilmiştir.¹⁰³

Sekizinci sınıf ders kitaplarındakine benzer şekilde on ikinci sınıf ders kitaplarında da diğer dinlere bakış konusunda “misyonerlik faaliyetlerinin” yeri ve önemine temas edilmiştir. Bütün dinler kendi ilkelerinin doğruluğunu savunmakla birlikte diğer dinleri de yok saymaz. Gelişen şartlar, farklı inanç ve yaklaşımların saygı ve hoşgörü içerisinde bir arada yaşama tecrübesini adeta zorunlu hale getirmiştir. Bu tecrübeyi hayata geçirmek ise ön yargılardan uzak bir diyalog ortamını oluşturmakla sağlanabilir. Diğer din mensuplarıyla diyalog kurma olumlu bir tavır iken yanlış olan istismarcı misyonerlik faaliyetleri ve bu faaliyetlerin desteklenmesi, bazı inanç mensuplarının sadece kendi inançlarını merkeze alarak farklı tercih ve yaklaşımlara hayat hakkı tanımaması, dinlerinin tanıtımı ile yetinmeyip insanlar üzerinde baskı oluşturacak şekilde oluşumlar içine girmesidir. En doğru tavır, sevgi, saygı, barış, kardeşlik, hoşgörü, doğruluk ve adalet gibi değerleri merkeze alarak ortak noktalarda buluşabilmektir.¹⁰⁴

Görsel unsurlar ve ders içi etkinlikler açısından 2010 yılı programına göre hazırlanmış ders kitaplarında diğer dinlerin öğretimini ele alan bölümler incelendiğinde, farklı dinleri temsil eden önemli sembol, mekân ve ritüelleri gösteren resimlere yer verildiği görülür. Sekizinci sınıf ders kitaplarında “Dinler ve Evrensel Öğütleri” ünitesinde Kâbe, Sultan Ahmet Camii, Kubbetü’s-Sahra, ağlama duvarı, Notre Dame Kilisesi, Stephan Bulgar Kilisesi, Selimiye Camii gibi farklı dinler için kutsal olan mekânların resimleri yer almıştır.¹⁰⁵ Dinlerin önemli sembolleri de farklı resimlerle ders kitaplarına dâhil edilmiştir. Buna göre Ganj Nehri, Buda heykeli, mezusa, om, kipa, menora, altı köşeli yıldız, haç gibi semboller, temsil ettiklerini dinin başlığı altında resimlerle verilmiştir.¹⁰⁶ İbadet ve ritüellere yönelik görseller de sekizinci sınıf ders kitaplarında ilgili konu başlıkları altında verilmiştir. Ganj Nehri’nde ibadet eden Hindular, yoga, kilise ayini gibi ibadet ve ritüellerin resimleri

¹⁰³ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, ss. 117-118; Genç, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*, s. 109-110.

¹⁰⁴ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 118; Genç, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*, ss. 109-110.

¹⁰⁵ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 105, 106, 110, 111; Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 99, 107, 109.

¹⁰⁶ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 107, 108, 109; Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 102, 103, 105, 106.

bunlardan bazılarıdır.¹⁰⁷ Ayrıca ders sekizinci sınıf ders kitaplarında yaşayan dünya dinlerinin dağılımını gösteren bir harita ve dinlerin birlikteliğini sembolize eden iç içe geçmiş eller şeklinde bir resim de bulunmaktadır.¹⁰⁸ Ders içi etkinlikler kapsamında ise 2008 yılı ders kitaplarında “önce düşünelim, haritada buluyoruz, özellikleri buluyoruz, araştırıyoruz, farklılıkları buluyoruz, listeliyoruz, münazara yapıyoruz, beyin fırtınası yapıyoruz, karşılaştırıyoruz, anımızı paylaşıyoruz, çözüm öneriyoruz, pano hazırlıyoruz, örnek buluyoruz, konuşalım, tamamlayalım, bilgi kutusu, yorumlayalım” gibi belli başlı etkinlikler kullanılmıştır.

2010 yılı programına göre hazırlanan on ikinci sınıf ders kitaplarının yaşayan dünya dinlerini anlatan bölümlerinin görseller açısından sekizinci sınıf kitaplarına nazaran daha zengin bir içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Sekizinci sınıf ders kitaplarında yer verilen görsellerin hemen hemen tamamı daha iyi düzeyde resimlerle on ikinci sınıf kitaplarında da yer bulmuştur. Buna ek olarak Sihizm, Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm gibi dinler de on ikinci sınıf ders kitabında anlatıldığı için bu dinlere ait görseller de ilgili başlıklar altında sunulmuştur. Bunlardan bazıları, Sihlerin merkezi olan Altın Mabet, Konfüçyüs’e ait tapınaklar, Konfüçyüs’ün temsili resmi, Caynizm, Şintoizm, Taoizm ve Sihizm’in sembolleridir.¹⁰⁹ Tıpkı 2008 ders kitaplarında olduğu gibi 2012 ders kitaplarında da yaşayan dünya dinlerinin dağılımını gösteren bir harita bulunmaktadır.¹¹⁰ “Not edelim, tartışalım, araştıralım, düşünelim-hazırlanalım, dolduralım, karşılaştıralım, bilgi notu, maddeler halinde yazalım” gibi etkinlikler on ikinci sınıf ders kitaplarında önerilen etkinliklerdir. 2010 yılı programına göre hazırlanmış olan sekizinci ve on ikinci sınıf ders kitapları mukayeseli olarak değerlendirildiğinde sekizinci sınıf ders kitaplarının görsel malzeme ve ders içi etkinlikler açısından daha zengin olduğu tespitini yapmak mümkündür

4.2. 2017 Taslak Program ve 2018 Programına Göre Hazırlanmış Ders Kitaplarında

¹⁰⁷ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 107; Eroğlu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*, s. 102, 106, 107.

¹⁰⁸ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 106, 107.

¹⁰⁹ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 99, 100, 101; Genç, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*, s. 95, 96; Demirtaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, s. 107, 108.

¹¹⁰ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 92; Demirtaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, s. 98.

Ders programlarının 2018 yılında güncellenmesi, gerek tematik açıdan gerekse şekil yönüyle ders kitaplarının da tekrar gözden geçirilmesini beraberinde getirmiştir. DKAB müfredatında yer alan diğer dinlerin öğretimi konusu da bu değişiklikten payını almış, 2010 yılında hem ilköğretim hem de ortaöğretim ünitelerinde ele alınan konu 2018 yılında ise sadece ortaöğretim ünitelerinde yer bulabilmiştir. 2018 yılı ders kitaplarında on birinci sınıfta “Yahudilik ve Hıristiyanlık” ünitesi; on ikinci sınıfta da “Hint ve Çin Dinleri” ünitesi diğer dinlerin öğretimi kapsamında değerlendirilebilecek ünitelerdir. Ayrıca 2010 yılında Yahudilik ve Hıristiyanlık vahye dayalı dinler olarak tasnif edilmiş, Hint ve Çin dinleri aynı isimlendirmeyeyle ders kitaplarına konmuştur. Buna karşılık 2018 yılı ders kitaplarında “vahye dayalı” kavramı kaldırılarak sadece “Yahudilik” ve “Hıristiyanlık” başlıkları kullanılarak bir sınıflandırma yapılmıştır.

2018 yılı on birinci sınıf ders kitabında 5. ünite olan “Yahudilik ve Hıristiyanlık” ünitesinin anlatımına “Kitab-ı Mukaddes, sinagog, kilise, teslis, ritüel, sakrament” gibi bu dinlerle ilgi anahtar kavramlara yer vererek başlanmıştır. Ardından hazırlık çalışmaları bölümündeki sorularla konuya ön hazırlık hedeflenmiştir. “Yahudilik hakkında neler biliyorsunuz?” sorusuyla konuya giriş yapılmış, öncelikle Yahudilikle ilgili tarihi bilgilere yer verilmiş, “İbrani, İsrail, Yahudi ve Musevi” kavramları açıklanmıştır. Yahudiliğin tarihi serencamı Tevrat kaynaklı olarak ana hatlarıyla özetlenmiş, takip eden satırlarda Yahudiliğin inanç esaslarına değinilmiştir. Yahudi kutsal kitabının ana bölümleri kavram haritasıyla öğrencilere sunulmuş, devamında Yahudilikteki ritüeller, semboller, kutsal mekânlar ve mezhepler tanıtılmıştır.¹¹¹ Yahudilikteki anlatım tarzı ve sıralaması Hıristiyanlığın anlatımı için de aynen korunmuştur. “Hıristiyanlık hakkında neler biliyorsunuz?” sorusuyla başlayan anlatım Hıristiyan kelimesinin tanımı ve Hıristiyanlık tarihi hakkında İncil referanslı kronolojik bilgilerle devam etmiştir. Ardından Hıristiyanlıkta inanç esasları, ritüeller, sakramentler, semboller, kutsal mekânlar ve Hıristiyan gruplar hakkında teorik bilgiler sunulmuştur.¹¹²

On ikinci sınıf ünitesi olarak karşımıza çıkan “Hint ve Çin Dinleri” ünitesi, diğer dinlerin ve inançların 2018 yılı ders kitaplarında öğretime konu edildiği son bölümdür. Daha önce 2010 yılında ders kitaplarında yer bulan “Caynizm, Sihizm,

¹¹¹ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11*, MEB Yayınları, Ankara 2018, s. 117-126.

¹¹² Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11*, MEB Yayınları, Ankara 2018, s. 126-133.

Şintoizm ve Geleneksel Dinler” başlıklarının yer almadığı bu bölümde sırasıyla “Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm ve Taoizm” dinlerinin temel özellikleriyle ilgili detaylı bir teorik anlatım mevcuttur. İlgili dinlerin tarihçesi, inanç ve ritüelleri, sembolleri ve kutsal mekânları hakkında öğrencilerin bilgi seviyesini artıracak bir anlatım takip edilmiştir. Bununla birlikte 2018 yılı ders kitaplarında gerek on birinci sınıf gerekse on ikinci sınıfta tercih edilen anlatım ile ilgili göze çarpan en önemli husus, diğer dinler ve inançlarla ilgili öğrencilerde teorik alt yapı oluşmasına zemin hazırlayacak bilgilerin genişçe aktarılmış olmasıdır. Buna karşılık saygı ve hoşgörü değerleriyle konunun akışı esnasında ve ders içi etkinlikler bağlamında herhangi bir şekilde bağlantı kuran bir anlatıma yer verilmemiştir.

2017 yılı programına göre hazırlanmış ders kitaplarında diğer dinlerin öğretimini ele alan bölümler görsel unsurlar ve ders içi etkinlikler açısından incelendiğinde, daha önce 2010 yılı ve sonrasında basılan ders kitaplarında olduğu gibi, farklı dinleri temsil eden önemli sembol, mekân ve ritüelleri gösteren resimlere yer verildiği görülür. On birinci sınıf ders kitaplarında “Yahudilik ve Hıristiyanlık” ünitesinde kilise, sinagog, Ağlama Duvarı, Litvanya’da bulunan Michael the Archangel Kilisesi, Vatikan gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık için kutsal olan mekânların resimleri yer almıştır.¹¹³ Yahudilik ve Hıristiyanlıkta önemli yeri olan semboller de farklı resimlerle ders kitaplarında yer almıştır. Mezusa, Kipa, Menora, altı köşeli yıldız, haç gibi semboller, temsil ettikleri dinin başlığı altında resimlerle verilmiştir.¹¹⁴ İbadet ve ritüellere yönelik görseller de on birinci sınıf ders kitaplarında ilgili konu başlıkları altında verilmiştir. Kilise ayini, vaftiz gibi ibadet ve ritüellerin resimleri bunlardan bazılarıdır.¹¹⁵ Ayrıca sekizinci sınıf ders kitaplarında Hıristiyanlık ve Yahudiliğin dünya üzerindeki dağılımını gösteren bir harita bulunmaktadır.¹¹⁶ Ders içi etkinlikler kapsamında ise on birinci sınıf ders kitaplarında “bilgi kutusu, bulmaca, yorumlayalım” gibi çok az sayıda etkinlik kullanılmıştır.

2018 yılı programına göre hazırlanan on ikinci sınıf ders kitaplarının yaşayan dünya dinlerini anlatan bölümlerinin görseller açısından 2010 yılı on ikinci sınıf kitaplarına nazaran daha zengin bir içeriğe sahip olduğunu söylemek

¹¹³ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, s. 118, 123, 124.

¹¹⁴ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, s. 125, 131.

¹¹⁵ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, s. 132.

¹¹⁶ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf*, 119, 127.

mümkündür. 2010 yılı programlarına göre hazırlanan on ikinci sınıf ders kitaplarında yer verilen görsellerin hemen hemen tamamı daha iyi düzeyde resimlerle 2018 yılı on ikinci sınıf kitaplarında da yer bulmuştur. Om, Ganj Nehri, Buda heykeli, Ganj Nehri'nde ibadet eden Hindular ve yogaya dair görseller 2010 yılı ve sonrası hemen hemen bütün ders kitaplarında mevcuttur. Sadece 2018 yılı ders kitaplarına özgü olan görseller ise, Hinduizm'in tanrılarının heykelleri, kast sistemi, samsara, sekiz dilimli yol, Budist rahip, Lao tzu heykeli, Taoist mabetler, Buda'nın gözleri, Buda'nın ayak izleri, Hindu din adamlarına ait görselleridir. Tıpkı 2011 ders kitaplarında olduğu gibi 2018 ders kitaplarında da yaşayan dünya dinlerinin dağılımını tek tek gösteren haritalar bulunmaktadır.¹¹⁷ "Yazalım, yorumlayalım, bilgi kutusu, biliyor musunuz, değerlendirelim, yorumlayalım" gibi etkinlikler on ikinci sınıf ders kitaplarında önerilen etkinliklerdir. 2010 yılı programına göre hazırlanmış olan sekizinci ve on ikinci sınıf ders kitapları mukayeseli olarak değerlendirildiğinde 2018 yılı on ikinci sınıf ders kitaplarının görsel malzeme açısından daha zengin olduğu tespitini yapılabilir. Buna karşılık ders içi etkinliklerin daha zayıf kaldığını söylemek mümkündür.

Sonuç

DKAB dersi programları, ders içerikleri ve ders kitapları ilk belirlendiği andan itibaren birtakım değişikliklerle günümüze kadar ulaşmıştır. Son dönemlerde programlar üzerinde en kapsamlı değişiklik 2010 ve 2018 yıllarında gerçekleşmiş ve programlar güncel halini almıştır. Gerek ilköğretim gerekse orta öğretim DKAB dersleri için hazırlanan programlarda ve ders kitaplarında birçok değer öne çıkarılmış, konumuz olan saygı ve hoşgörü değerleri de ilgili programlarda diğer dinlerin öğretimi ile bağlantılı olarak geniş bir tarzda ele alınmıştır. Programların genel yaklaşımı başta olmak üzere Türk milli eğitiminin genel amaçları, İlk ve Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programları, programların vizyonu, temel yaklaşımları, nitelikleri ve daha iyi seviyeye taşınmasında dikkate alınan ilkeler, programların yapısı ve öğrenme alanları, programların ele aldığı değerler gibi başlıklar, öğretim programlarının temel hareket noktaları olmuştur. Saygı ve hoşgörü değerleri 2010 yılı öğretim programlarında bu temel hareket noktaları dikkate

¹¹⁷ Komisyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, s. 121, 122, 127, 135, Kuzudışli, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, s. 143.

alınarak diğer dinlerin öğretimi geniş bir yelpazede ortaya konmuştur. Buna karşılık 2018 yılı öğretim programında saygı ve hoşgörü değerleri sadece “Milli Eğitim Temel Kanunu, öğrencilere benimsetilecek kök değerler, programın vizyonu, uygulanması ve üniteler-kazanımlar” başlıkları göz önünde bulundurularak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bilgiler ışığında 2010 yılı öğretim programı ile 2018 yılında revize edilen öğretim programları ile ilgili diğer dinlerin öğretimi bağlamında saygı ve hoşgörü değerlerine yer verme açısından genel bir değerlendirme yapıldığında, 2010 öğretim programının 2018 öğretim programına göre daha kapsamlı olduğu söylenebilir. Bu durumun en önemli nedeni hiç şüphesiz 2018 yılı öğretim programının ilk defa ortaya konan bir program olmayıp revize edilerek kamuoyu ile paylaşılmış olmasıdır.

DKAB dersi öğretim programları ve ders kitaplarında saygı ve hoşgörü değerleri ile bağlantılı olarak ele alınan konulardan birisi de “diğer dinlerin öğretimi” konusudur. Bu bağlantı ders kitaplarında kendisini göstermiştir. Saygı ve hoşgörü değerleri açısından 2010 yılı ile 2018 yılı DKAB ders kitaplarında diğer dinlerin öğretimi konusu karşılaştırılmalı olarak incelendiğinde dikkati çeken ilk husus, değer yüklü ve merkezli bir anlatım içeriğinden bilgi aktarımının ağırlıklı olduğu bir anlatıma geçiş yapılmış olmasıdır. 2010 yılı ders kitaplarında “diğer dinlerin öğretimi” konusu saygı ve hoşgörü değerlerini benimsetme hususunda zengin bir içeriğe sahiptir. Ders kitapları, dinlerle ilgili teorik bilgilerin yanında yaşayan dünya dinlerinin evrensel öğütlerinden hareketle güzel sözler ve davranışlara vurgu yapmıştır. Bu sayede ders kitapları aracılığıyla güzel olanı saygı ve hoşgörü değerleri çerçevesinde öğretme, yaşayan dünya dinlerinin benzer ve ortak özelliklerini öne çıkararak bütün insanlık için ortak bir değerler silsilesi ortaya koyma hedeflenmiştir. 2018 yılı ders kitaplarında diğer dinlerin öğretimini konu edinen ünitelerde saygı ve hoşgörü değerinin öğretimi ile ilgili herhangi bir bilgi veya uygulamaya yer verilmemiştir. İlgili ünitelerde diğer dinlerle ilgili teorik bilgilere ağırlık verilirken gerek genel anlamda bütün değerler için gerekse özelde saygı ve hoşgörü değerleri ile ilgili değer öğretimi ve değer aktarımına dair herhangi bir bölüm ayrılmamıştır. Bu doğrultuda 2010 yılından 2018 yılına kadar olan süreç için DKAB ders kitaplarında diğer dinlerin öğretimi ile ilgili ünitelerde saygı ve

hoşgörü değerlerini öne çıkaran bir anlatımın özellikle 2018 yılı ders kitaplarında tercih edilmediği tespitini yapmak mümkündür.

2010 yılından 2018 yılına geline süreçte programlar, barışçıl, hoşgörü sahibi, adil, bilimsel verileri ve aklı esas alan, diğer inançlara ve mensuplarına karşı saygı ve hoşgörü anlayışı geliştirmeyi ve bu dinleri inanıldığı ve tecrübe edildiği şekliyle ve benzer özellikleriyle tanıtmayı amaçlayan bir anlayışı temel almaktadır. Bu noktadan hareket edildiğinde 2010 yılı sonrasında hazırlanan DKAB öğretim programlarının tamamında diğer din ve inançlara yer verilmesi daha anlamlı bir hale gelmektedir. Nitekim DKAB dersinin kendisini “çoğulcu ve mezheplerüstü” olarak tanımlaması diğer dinlerin ve inançların da program içerisinde yer alarak öğretime konu edilmesini zaruri hale getirmektedir. Buna bağlı olarak 2000 yılı öğretim programından sonra farklı dinler ve inançlar birlikte ele alınmaya başlanmış, giderek dinlerin farklılıklarına değil ortak özelliklerine vurgu yapan bir anlatım benimsenmiştir. Bunun bir neticesi olarak 2010 yılı ders kitaplarında Yahudilik, Hıristiyanlık, Hint ve Çin dinleri bir arada olacak şekilde daha çoğulcu bir anlayışla incelenmiştir. 2010 yılı sonrası programlar ve ders kitapları genel olarak incelendiğinde diğer dinlerin ve inançların tarihçeleri, sembolleri, kutsal mekânları, ritüelleri ve inanç esasları ile ilgili verilen bilgilerde objektif, çoğulcu ve bilimsel bir dilin ve anlayışın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Bu manada DKAB dersi programlarının çoğulcu ve mezheplerüstü olma iddiası, 2010 yılı ve sonrası programlarda ve ders kitaplarında giderek daha iyi karşılık bulmuştur. Ders kitaplarında kullanılan görsel materyaller yönüyle 2010 yılı sonrası ders kitaplarında giderek olumlu yönde devam eden bir gelişim olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşılık ders içi etkinliklere 2018 yılı programına göre hazırlanan ders kitaplarında 2010 yılına göre daha az yer verilmiştir.

Kaynakça

Altaş, Nurullah. “Türkiye’de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandıran Süreç. Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2002, c. IV, sayı: 12, ss. 145-168.

Altaş, Nurullah. *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi*. Nobel Yayıncılık, Ankara, 2003.

Altaş, Nurullah. "Liselerde Öğrencilerin Diğer Dinlere Karşı Tutumları (Ortaöğretim DKAB Programlarında İslam Dini Dışındaki Dinlerin Öğretimi ve Uygulamaya Etkileri)". *Türkiye'de Dinler Tarihi Dünü, Bugünü, Geleceği*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2010, ss. 672-703.

Ay, Mustafa Fatih. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Hoşgörü Değerinin Öğretimi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2013.

Aydın, Muhammet Şevki. *Açık Toplumda Din Eğitimi (Yeni paradigma ihtiyacı)*. Nobel Yayınları, Ankara, 2011.

Aydın, Muzaffer. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*. Küre Yayıncılık, Ankara 2014.

Bilgin, Beyza. "İslam Din Pedagojisinde İslam'dan Başka Dinlerin Anlatımı". *AÜİFD*, 2002, c. XXXXIII, sayı: 2, ss. 19-40.

Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Gün Yayıncılık, Ankara 2001.

Bulut, Zübeyir. "Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim DKAB Programında Diğer Dinlerin Öğretimi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, c. III, sayı: 2, ss. 359-381.

Çuhadar, Bekir. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarında Birlikte / Bir arada Yaşama Kültürü*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, Çorum, 2017.

Demirtaş, Kenan. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*. Özgün Matbaacılık, Ankara 2017.

Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Taslak Programı (4-8; 9-12), Temmuz, 2017.

Eroğlu, Ahmet Hikmet. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*. Gizem Yayıncılık, Ankara 2017.

Genç, Nazım. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*. Netbil Yayıncılık, İstanbul 2017.

Göçeri, Nebahat. "Devlet Politikası Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında İnsan Anlayışı ve Hoşgörü". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, c. II, sayı: 2, ss. 27-40.

Gücen, Ahmet. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Bilimsellik Değerinin Öğretimi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2014.

<http://www.theewc.org/content/about.ewc/history.of.the.centre/>, erişim tarihi: 30.05.2019.

Kaymakcan, Recep & Meydan, Hasan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi*, Haziran 2011, c. IX, sayı: 21, ss. 17-35.

Kaymakcan, Recep. "Yeni Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı, İnceleme ve Değerlendirme Raporu". *ERG Raporları*, ERG Raporları Yayınları, İstanbul 2007.

Komasyon, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı Sekizinci Sınıf*, MEB Yayınları, Ankara 2015.

Komasyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11*, MEB Yayınları, Ankara 2018.

Komasyon, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yayınları, Ankara 2012.

Maden, Kenan. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değerinin Yeri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2017.

Mehmedoğlu, Yurdağlı. "Dünya Dinleri Kültürü Bölümü Çok Kültürlü Din Eğitimi Ana Bilim Dalı". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, SDÜ Baskı Evi, Isparta 2004.

Osmanoğlu, Cemil. "Ortaöğretim DKAB Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü". *ERUIFD*, 2012, c. II, sayı: 15, ss. 55-78.

Osmanoğlu, Cemil. *Çoğulcu Din Eğitimi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*. Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 93.

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yayınları, Ankara 2010.

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yayınları, Ankara 2018.

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yayınları, Ankara 2010.

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yayınları, Ankara 2018.

Yemenici, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma)". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2014, c. VIII, sayı: 15, ss. 153-176.

Yeşil, Salih. "Kültürel Farklılıkların Yönetimi ve Alternatif Bir Strateji: Kültürel Zekâ". *KMU İİBF Dergisi* (2009), 11/16, ss. 100-131.

Yürük, Tuğrul. "Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer Açısından Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programları". *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, Ağustos 2016, c. II, sayı: 1, ss. 305-320.

Zengin, Mahmut. *Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Dinler, İnançlar ve İslam Düşüncesinde Yorumlar*. DEM Yayınları, İstanbul 2018.

Göçmen, Akif. *Yahudi-Müslüman Diyalogunun İmkânı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2010.

Güner, Yasemin. *Ortaçağ Avrupa'sında Yahudi Göçleri Ve Yahudi Kültürü*, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İzmir, 2007.

Gürkaynak, Muharrem. "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi Ve Yahudi Milleti". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*. Cilt: 9, Sayı: 2. 2003, ss. 275-290.

Güven, Erdem. *Türkiye Yahudileri'nin İsrail'e Entegrasyonu*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2006.

Güven, Zeliha Zuhul. *Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1999.

Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Adalet". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*. Sayı: 18. 2013, s. 20-24

İpek, Nurdan. *Selanik Ve İstanbul'da Seçkin Yahudi Bankerler (1850-1908)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul, 2011.

İslamoğlu, Hatice. *Elmalılı Tefsirinde Yahudi Ve Hıristiyanlara Bakış*. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Şanlıurfa, 2008.

Johnson, Paul. *Yahudi Tarihi*. Çev. Filiz Orman. Pozitif Yayınları. İstanbul, 2001.

Karagedikli, Gürer. "Altın Çağ" ile Modern Dönem Arasında Osmanlı Yahudileri: Edirne Yahudi Cemaati Örneği (1680-1750)". *Kebikeç*. Sayı 37. 2014, ss. 305-336.

Kaufmann, Francine; Eisenberg, Josy. "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik". Çeviren: Mehmet Aydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: XXIX. 1987, s. 267-283.

Kaya, İlyas Ozan. *Şer'iyye Sicillerine Göre Galata Yahudi Cemaati (1600-1625)*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir, 2018.

Kaygısız, Hüseyin. *Filistin'e Yapılan Yahudi Göçleri (1881-1917)*. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kilis, 2014.

Kaynar, Nilgün. *Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya, 2009.

Kılıç, Musa. "Osmanlı Diplomasisi Hizmetinde Yahudiler". *Türk Sosyal Ve Siyasi Hayatında Yahudiler*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık 1. Baskı. İstanbul, 2011, ss. 91-128.

Kılıç, Musa. "Sicill-i Ahvâl Kayıtlarına göre II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı Bürokrasisinde Yahudi Memurlar". *OTAM*. 31. Bahar 2012, ss. 129-155.

Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 7, Sayı: 1. Ocak-Nisan 2010, ss. 33-59.

Metli, Ebru. *Hasidizm'in Yahudi Ve Öteki Anlayışı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2006.

Ocak, Refika. *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Yahudiler*. Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir, 2004.

Özalkan, Seda. *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*. Marmara Üniversitesi Ortadoğu Ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2017.

Özen, Adem. *Cumhuriyetten Günümüze İstanbul Yahudileri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 1993.

Özgül, Esin. *1917 Balfour Deklarasyonu Ve Filistin'e Yahudi Göçü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir, 2018.

Özmen, Seda. *Yahudiliğinin İki Temel Dökümanı: Pittsburg Ve Columbus Platformları*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale, 2007.

Sağkulak, Şermin. *19. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı Topraklarına Yahudi Göçü*. Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2011.

Sartre, Jean Paul. "Yahudi Düşmanı,". Çev. Emin Türk Eliçin. Salyangoz Yayınları. 1. Baskı. İstanbul, 2008.

Sayar, Süleyman. "Yahudi Karakteri (Tarihi ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. Cilt: 9, Sayı: 9. 2000, ss. 1-13.

Shahak, Israel. *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*. Çev. Ahmet Emin Dağ. Anka Yayınları. 3. Baskı. İstanbul, 2004.

Subaşı, Doğa Filiz. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sefardiler". *Türk Sosyal Ve Siyasi Hayatında Yahudiler*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık. 1. Baskı. İstanbul, 2011, ss. 129-159.

Taner, Hülya. "Kur'an Yolu Tefsiri"nde Yahudilik İle İlgili Bilgilerin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Elâzığ, 2018.

Tiryaki, Hatice. *Reformist Yahudilik*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2006.

Tokalak, İsmail. *Paranın İmparatorları Rotschild'lerin Küresel Gücü*. Ataç Yayınları. İstanbul, 2014.

Tokel, Meliha. *Tarihte ve Günümüzde Edirne Yahudi Cemaati*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2010.

Ünal, Asife. "Yahudi Düğün Gelenekleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2. 2016, ss. 225-241.

Yavuz, Nazmiye. *Kitabı Mukaddes Açısından Yahudilik Ve Hristiyanlıkta Seçilmişlik Anlayışı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2006.

Yeşildal, Mustafa. *Balat'taki Yahudi Kurumlarının Tarihsel Gelişim Süreci*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2006.

Yıldız, Hasan. *OrtaDoğu'da Dinler Üzerine Bir Araştırma (Yahudilik-Hristiyanlık-İslamiyet)*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Tezli Yüksek Lisans Tezi. Elâzığ, 2008.

Freudyen Psikolojide Bilinçaltı ve Bilinçdışı Kavramları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar

Kenan SEVİNÇ*

Özet

Freudyen psikolojinin en merkezi kavramlarından birisi bilinçdışı kavramıdır. Türkçe yayımlara bakıldığında Freud'un fikirlerinden ve teorisinden bahsedilirken zaman zaman bilinçdışı kavramının ve zaman zaman da bilinçaltı kavramının kullanıldığı görülmektedir. Bu noktada, Freud'un her iki kavramı da farklı anlamlarda kullanıp kullanmadığı sorusu akla gelmektedir. Freud iki kavramı da kullanmış ise kavramlar arasındaki anlam farkı tam olarak nedir? Şayet kullanılmamışsa, Türkçe yayımlarda karşılaşılan bu iki farklı kavramın kullanılmasının nedeni nedir? Kavramlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir? Bu makalede, bilinçdışı ve bilinçaltı kavramlarının anlamları, kavramsallaşma süreçleri, Freud'un eserlerindeki kullanım biçimleri, benzerlikleri ve farklılıkları ele alınmaktadır. Freud'un Türkçeye çevrilen eserleri ve yabancı dildeki eserleri karşılaştırıldığında, Freud'un ilk dönem eserlerinde bilinçaltı kavramının kullanıldığı ancak daha sonraki eserlerinde yalnızca bilinçdışı kavramının kullanıldığı görülmektedir. Freud'un bilinçdışı kavramına yüklediği anlam, kavramın bilinçaltı kavramından ayrışmasını da beraberinde getirmiş ve Freud bu ayrımı özellikle vurgulamıştır.

Anahtar Kavramlar: Freud, Bilinçdışı, Bilinçaltı, Bilinç öncesi, Psikanaliz

Similarities and Differences between the Concepts of Subconscious and Unconscious in Freudian Psychology

Abstract

One of the most important concepts of Freudian psychology is the unconscious. When we talk about Freud's ideas and theory, we come across the concepts of unconscious and subconscious. At this point, the question of whether Freud uses both concepts by assigning them different/multiple meanings comes to mind. If Freud used both concepts, what are the exact differences between the two? If not, what is the reason for using these two different concepts in Turkish publications? What are the similarities or

* Dr. Öğretim. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

differences between concepts? In this article, the meanings of the concepts of unconscious and subconscious, conceptualization processes, how they are used, and the similarities and differences between the two in Freud's original works are discussed. When Freud's works translated into Turkish and his works in foreign language are compared, it is seen that the concept of subconscious is used in Freud's early works, but the concept of unconscious is used only in his later works. The meaning that Freud attributed to the concept of unconscious brought about the separation of the concept from the subconscious and Freud emphasized this distinction.

Keywords: Freud, Unconscious, Subconscious, Preconscious, Psychoanalysis.

Giriş

Sigmund Freud (d.1856-ö.1939), psikoloji tarihinde en çok tanınan ve en derin izleri bırakmış olan düşünürlerden biridir. Freud, bir nörolog ve psikiyatr olmasına rağmen çalışmalarıyla yalnız tıpta veya psikoloji alanında değil, edebiyattan sinemaya kadar birçok farklı alanda etkide bulunmuştur ve kendisi günümüzde hala konuşulmaya devam eden bir isimdir. Freud'un temellerini attığı psikanalitik yaklaşım, psikoloji alanındaki en temel yaklaşımlardan birisi olarak anılmaya devam etmektedir. Psikanalitik kuram, Freud'dan sonra kendi içinde alt akımlara ayrılmış olsa da Freud'un görüşleri hemen hepsinin temelini teşkil etmektedir. Freud'un görüşleri ekseninde şekillenen psikanalitik yaklaşıma özelde Freudyen psikoloji diyebiliriz. Freudyen psikolojinin bize kazandırdığı çok sayıda kavram olmakla birlikte muhtemelen bunlar arasında en önemlisi "bilinçdışı" kavramıdır ve Freud bilinçdışının kâşifi olarak isimlendirilebilir.

Türk psikoloji literatürüne bakıldığında Freud'la ilgili hatırı sayılır ölçüde yayının olduğu görülmektedir. Freud'un çalışmalarının hemen tamamı çok erken dönemlerden itibaren Türkçeye çevrilmeye başlanmıştır. Psikolojiye giriş kitaplarında, hatta din psikolojisi ders kitaplarında, kendisinin ismini ve kuramının ana hatlarını görmemek neredeyse imkânsızdır. Bu kitapların birçoğu onun bilinçdışı kavramını ve kişilik kuramını içermektedir. Fakat bu kadar yaygın olarak ele alınmasına rağmen, Freud'la ilgili bir belirsizlik dikkat çekicidir. Türk psikoloji literatüründe onun görüşleri ele alınırken bazı kaynaklarda "bilinçdışı"¹ kavramına,

¹ Bkz. Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi*, Ragbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 69-72.; Neda Armaner, *Psikopatoloji'de Dinî Belirtiler*, Demirbaş Yayınları, Ankara, 1973, 21-35; Hasan Kaplan, "Psikanaliz Kuramının Yükselen Hermenötik Değeri", *Dini Araştırmalar*, 11(31), ss. 159-171, 2008, s. 160.

bazılarında bunun yerine “bilinçaltı”² kavramına, bazılarında ise her ikisine birden³ rastlamak mümkündür. Bu kullanım farklılıkları çeşitli soruları da beraberinde getirmektedir. Acaba Freud’un özgün olarak kullandığı kavram hangisidir, bilinçdışı mı bilinçaltı mı? O, bunlardan birini mi tercih etmektedir, yoksa her ikisini de kullanmakta mıdır? Şayet her ikisini de kullanıyorsa bunlara yüklediği farklı anlamlar nelerdir? Eğer her ikisini de aynı anlamda kullanıyorsa iki farklı kavram şeklinde kullanmasının sebebi nedir? Freud bu kavramlardan yalnızca birini kullanmayı tercih etmişse, o zaman Türkçe eserlerde Freudyen psikoloji söz konusu olduğunda, her iki kavrama da rastlamanın sebebi nedir? Burada basit bir çeviri hatası söz konusu mudur?

Doğrudan bu soruları ele alan akademik bir çalışmaya Türkçe literatürde rastlanmamaktadır. Fakat bu konuyu dar bir kapsamda ve oldukça kısa bir şekilde ele alan iki köşe yazısı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki Babaoğlu tarafından 16 Temmuz 2008 tarihli *Vatan* gazetesinde kaleme alınmıştır. Babaoğlu bu yazısında tam da yukarıda işaret ettiğimiz karmaşaya dönük bir cevap olarak, Freud’un teorisi açısından kavramın “bilinçaltı” şeklindeki kullanımının yanlış olduğunu iddia etmektedir. Babaoğlu’na göre Freud bilinçaltından bahsetmez, bilinçdışından bahseder ve Freud’un teorisi aktarılırken bilinçaltı kavramının kullanımı tamamen bir çeviri hatasından ibarettir.⁴ Buna karşın Cündioğlu da bir köşe yazısı kaleme almış ve Babaoğlu’nu eleştirmiştir. Cündioğlu, Freud’dan çok önce, psikoloji literatüründe her iki kavramın da kullanımına rastlamanın mümkün olduğunu ifade etmekte ve kullanımındaki farklılığın çok eski çevirilerde gerçekleşen bir çeviri hatası olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Hatta Cündioğlu’na göre “bütün Batı dillerinde, hem de ciddi yayınlarda ‘bilinçaltı’ terimi hep Freud’la yan yana anılır”⁵. Bu tespitler, Freud’da her iki kavramın farklı anlamlarda kullanılıp kullanılmadığı ve

² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 8. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 31, 409; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s. 6; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2011, s. 50; Mustafa Doğan Karacoşkun (Edt.), *Din Psikolojisi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 39; Ali Köse, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 9; Habil Şentürk, “Freud’un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, ss. 249-259, 1996.

³ Bkz. Ali Köse, Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 28.; Ali Ayten, *Psikoloji ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 43-48; Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, 14. Baskı, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 94; Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 3. Baskı, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa, 2009, s. 8; Yılmaz Özakpınar, *Psikoloji Tarihi*, Ötügen Yayınları, İstanbul, 2011, s. 88-89; Hasan Atsız, “Psikanalitik Kuram Bağlamında Tanrı, İllüzyon ve Bilim”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, ss. 299-325, 2005.

⁴ Haşmet Babaoğlu, “Bilinçaltı Diye Bir şey Yok!”, *Vatan* gazetesi, 16 Temmuz 2008.

⁵ Dücan Cündioğlu, “‘Bilinçaltı’ Diye Bir Şey Var!”, *Yeni Şafak* gazetesi, 19 Temmuz 2008; Dücan Cündioğlu, “Bilinçdışından Bilinçaltı’na...”, *Yeni Şafak* gazetesi, 20 Temmuz 2008.

Türkçe literatürdeki kullanım farklılıklarının nedenleri konusuna açıklık getirmiş değildir.

Bu makalede, Freudyen psikoloji açısından bilinçdışı ve bilinçaltı kavramları ele alınacak; kavramlar arasındaki farklılıklara ve benzerliklere değinilecek; kavramların tarihsel gelişimleri incelenecek; Freud'da bunlardan herhangi birinin tercih edilip edilmediği araştırılacak ve son olarak Türkçe eserlerdeki kullanım farklılıklarının nedenleri irdelenecektir. Psikanalitik teorinin daha iyi anlaşılabilmesi için, diğer tüm teorilerde olduğu gibi, kavramların doğru kullanımları oldukça önemlidir. Bu çalışmanın, Türkçe eserlerde kavramın kullanımına ışık tutması beklenmektedir. Konu ele alınırken, öncelikle bilinçaltı ve bilinçdışı kavramları açıklanacak, daha sonra Türkçe kullanımlar ve yabancı dildeki kullanımlar karşılaştırılacak, ardından kavramın tarihsel gelişimi incelenecek, son olarak da Freud'un kavramsallaştırmasına değinilecektir.

Bilinç, Bilinçaltı ve Bilinçdışı Kavramları

"Bilinç" (*suur*; İng. *conscious*; Alm. *bewusst*) kavramı psikolojide kilit bir yere sahiptir. Her ne kadar psikoloji kelimesi ruh bilgisi / ruh bilim şeklinde Türkçeye çevrilebilse de psikoloji, günümüzde bir davranış bilimi olarak adlandırılmaktadır ve ilk ortaya çıktığı dönemde inceleme alanı olarak zihni seçmiştir. Dolayısıyla psikoloji zihni, zihnin yapısını ve işlevlerini ele alan bir bilim olarak ortaya çıkmıştır. İlk dönem psikologlar zihnin bilinçten ibaret olduğunu düşünmüşlerdir.⁶ Bu yüzden de bilinç, psikoloji literatürünün en önemli kavramlarından biri haline gelmiştir. Kavramın İngilizcesi, "kendinin varlığına hassas veya farkında olma anlamıyla ilk kez 1620'de" kullanılmıştır.⁷ Psikolojik bir terim olarak bilinç, "kendimizi ve çevremizi, algıların, anların ve düşüncelerin farkına varacak şekilde gözlemeyi ve kendimizi ve ortamımızı, davranışsal ve bilişsel faaliyetleri başlatabilmemizi ve sona erdirebilmemizi sağlayacak şekilde denetlemeyi"⁸ ifade etmektedir. Psikanalitik teoride ise "kişinin belli bir anda farkında olduğu şeylerin tamamını kapsayan ruh durumu"⁹ anlamına gelmektedir.

⁶ Rita Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, Susan Nolen-Hoeksema, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Yavuz Alogan, 6. Baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2010s. 191.

⁷ İsmail Ersevimi, *Freud ve Psikanalizin Temel İlkeleri*, Assos, İstanbul, 2008, s. 183.

⁸ Rita Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, Susan Nolen-Hoeksema, *age*, s. 192.

⁹ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 132.

Çok eski dönemlerden itibaren düşünürler bilinç hali dışında zihinsel süreçlerin olabileceğini öngörmüşlerdir. Bu süreçlere ilişkin olarak kullanılan kavramlardan biri “bilinçaltı”dır (*tahte's-şuur*; İng. *subconscious*; Alm. *das unterbewusste*). Bu kavram, düşünenin bilgisi olmaksızın meydana gelen zihinsel süreçleri, bilincin altını (below) ve dışını (out) ifade etmektedir.¹⁰ “Bilinçdışı” (*gayr-ı şuur*; İng. *unconscious*; Alm. *das unbewusste*) ise “bireyin zamanın belirli bir anında farkında olmadığı, herhangi bir zihin içeriği veya işlemi ile ilgili”¹¹ olguyu ifade eder. Görüldüğü gibi bu tanımlar birbirine oldukça benzemektedir. Ancak Freudyan psikoloji özelinde bilinçdışı kavramının şu şekilde tanımlandığını da görmek mümkündür:

Freud'un topografik ruhsal yapı modelindeki üç bölümden en derinde, normal bilinç süreçleriyle ulaşılması en zor olan kısmı. Bu kısım, istenilmediği, kabul edilmediği, yasaklandığı (dolayısıyla kaygı uyandırdığı) için bastırılan veya unutulmuş ve bu nedenle doğrudan erişilemeyen anıları, duygusal çatışmaları, arzuları, dürtüleri olduğu kadar saldırganlık, cinsellik, vb. gibi temel biyolojik içgüdüleri ve itkileri de içinde barındırır... Bunlar, bilince açık olmasa da bilinçli düşünceler ve davranışlar üzerinde dinamik bir etkiye sahiptir.¹²

Yukarıdaki tanımda da değinildiği üzere, Freud kuramını ortaya koyarken psişenin üç bölümden oluştuğunu söylemiştir. Bunlardan ilki bilinçtir ve psikologlar uzun süre dikkatlerini bu bölüm üzerinde yoğunlaştırmışlardır. İkicisi ise bilinçli zihinsel süreçlerin gerçekleşmediği alandır. Buraya bazıları bilinçaltı demeyi uygun görmüşken bazıları bilinçdışı demeyi uygun görmüştür. Freud açısından doğru kullanımın hangisi olduğunu ileriki bölümlerde tartışacağız. Ancak burada psişenin üçüncü bir bileşenini daha tanımlamakta fayda var. Bu bölümün ismi “önbilinç” veya “bilinçöncesi” dir (İng. *presonscious*; Alm. *vorbewusst*). “Psikanalizde, o an için farkında olunmayan, ancak bilinç düzeyine kolayca çıkarılabilecek olan, yani tanımsal açıdan bilinçdışı olup da bastırma veya savunma mekanizmaları gibi süreçlerle erişimi engellenmeyen anılar, duygular, düşünceler, arzular”¹³ bilinçöncesi kavramıyla izah edilmektedir. Freud yalnızca bilinçdışı veya bilinçaltı kavramını

¹⁰ David Matsumoto, *The Cambridge Dictionary of Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 525.

¹¹ David Matsumoto, age, s. 559.

¹² Selçuk Budak, age, s. 133.

¹³ Selçuk Budak, age, s. 564.

değil aynı zamanda bilinçöncesi kavramını da kullanmıştır. Her ne kadar üzerinde durulmasa da bilinçöncesi kavramı diğer iki kavramla birlikte topografik bir yapıda ele alınmaktadır ve bilinçaltı veya bilinçdışı kavramlarının kullanımında bu topografik kuramın bir etkisi olduğu düşünülebilir. Bunu daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için öncelikle Türkçe literatür ve yabancı dildeki literatür incelenmelidir.

Türkçe ve İngilizce Eserlerin Karşılaştırılması

Türkçe literatüre bakıldığında psikanalizle ilgili yazında, bazen iki kavramdan yalnız birinin, bazen ise aynı eserde kavramın her iki şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu eserlerde zihnimizin bilincinde olmadığı alanundan bahsedilirken genellikle bilinçdışı kavramı kullanılmış olmasına rağmen, “bastırma” dan (*repression*) bahsedilirken ve Freud’un topografik kişilik kuramı ele alınırken, özellikle de klasikleşmiş olan buzdağı benzetmesi verilirken, kavram “bilinçaltı” şeklinde kullanılmıştır.¹⁴ Köse eserinde bilinçaltı şeklindeki kullanıma ilaveten zihnin iki yönünü “bilinçli” ve “bilinçsiz” kavramlarıyla ifade etmektedir.¹⁵ Cüceloğlu ise psikolojiye giriş şeklindeki eserinde, kavramı yalnızca bilinçaltı şeklinde kullanmış olmasına rağmen bazı yerlerde parantez içerisinde İngilizcesini *subconscious*¹⁶ şeklinde, bazı yerlerde ise *unconscious*¹⁷ şeklinde vermiştir. Cüceloğlu, kavramın İngilizcesini iki farklı şekilde kullanırken Türkçesini yalnızca bilinçaltı şeklinde kullanmıştır. Buradaki kullanım farklılığı basit bir çeviri tercihi gibi görünmektedir. Bir eserde ise kavramın İngilizcesinin *unconscious* şeklinde kullanılmasına rağmen Türkçesinin bilinçaltı, bilinçdışı ve “bilinçötesi” şeklinde üç ayrı kullanımı tespit edilmiştir.¹⁸

İlk dönem Türkçe psikoloji eserlerine bakıldığında bilinçaltı ve bilinçdışı kavramlarıyla ilgili belirsizlik daha net bir şekilde görülmektedir. Maarif Vekâleti tarafından 1929’da kaleme alınan *Ruhiyat* adlı eserde şuurun farklı dereceleri olduğu, bir derece aşağı inildiğinde “tahteşşuur” un (*subscience*) bulunduğu ve daha da derine inildiğinde ise “gayrişuur” un (*inconscience*) yer aldığı belirtilmektedir.¹⁹

¹⁴ Bkz. Ali Köse, Ali Ayten, age, s. 29; Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, s. 8; Yılmaz Özakpınar, age, s. 89.

¹⁵ Ali Köse, age, s. 33.

¹⁶ Doğan Cüceloğlu, age, s. 31.

¹⁷ Doğan Cüceloğlu, age, s. 409.

¹⁸ Bkz. İsmail Ersevîm, age, s. 75.

¹⁹ Maarif Vekâleti, *Ruhiyat*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1929, s. 10.

Burada bilinçaltı kısaca şöyle izah edilmektedir: “Mesela çalışırken odalarımızdaki asma saatin tıkırtısını duymaz gibi oluruz... Fakat saatin birdenbire durması... bizi uyandırabilir. Şuurun bu dercesine bazıları... tahteşuur (*subconscience*) ismini vermişlerdir”²⁰. Örnekte görüldüğü üzere burada Freudyan psikoloji açısından bilinçaltı/bilinçdışı kavramı yerine, daha ziyade dissosiyasyon (*dissociation*) açıklanmaktadır. Alışkanlık haline gelen şeyler bir süreliğine bilinçten ayrılabilir. Bu durum, Fransız psikolog Janet tarafından geliştirilen dissosiyasyon kavramıyla ifade edilmektedir. Fakat bu kavramla ifade edilen şey, Freud’un ifade ettiği bilincin dışındaki zihinsel alandan oldukça farklıdır. Çünkü dissosiyasyonda bilinçten ayrılan düşünceler kolayca bilince ulaşabilirlerken, Freudyan psikolojide bilinçdışına itilen şeyler ancak, rüyalar, dil sürçmeleri ve benzeri dolaylı yollarla bilice yansır. ²¹ Yine ilgili eserde bilinçdışı kavramı, bilincin bilinçaltından sonraki en derin mertebesi olarak tarif edilmiştir²² ki bu şekilde tedrici bir derinlik sıralaması Freudyan psikolojide bilinçdışı kavramını tam olarak karşılamamaktadır. Janet’yle ilgili yayınlar incelendiğinde, bilinçaltı kavramının tercih edildiği ve bu kavramın dissosiyasyon ile daha uyumlu olduğu aşikârdır. Buna rağmen bazı Türkçe yayınlarda Janet’in ortaya attığı kavramın gayrişuur şeklinde çevrildiği görülmektedir.²³ Bu örnekler, kavramların Türkçe kullanımında, daha doğrusu Türkçeye çevrilmelerinde bir sorun olabileceğini bize göstermektedir. Bu sebeple İngilizce yayınlarla bunların Türkçe çevirilerinin karşılaştırılmasında yarar vardır.

Freud hakkındaki eserlerin Türkçe çevirilerine bakıldığında, bunlardan bazılarında kavramın bilinçdışı şeklinde çevrildiği görülmektedir.²⁴ Buna karşın bazı çevirilerde ise kavram bilinçaltı şeklinde kullanılmıştır.²⁵ Bazılarında ise her ikisi de

²⁰ Maarif Vekaleti, *age*, s. 10.

²¹ Rita Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, Susan Nolen-Hoeksema, *age*, s. 194.

²² Maarif Vekaleti, *age*, s. 10.

²³ Bkz. Neda Armaner, *age*, 21-23.

²⁴ Bkz. James Forsyth, “Sigmund Freud”, Çev. Metin Güven, *Psikolojik Din Kuramları* içinde (Mustafa Ulu, Edt), Kimlik Yayınları, Kayseri, 2017, s. 2.; Rita Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, Susan Nolen-Hoeksema, *age*, s. 193, 460; Maurice Reuchlin, *Psikoloji Tarihi*, Çev. Selmin Evrim, Anıl Yayınevi, 1964, s. 63; Pierre Debray-Ritzen, *Freud Skolastiği*, Çev. A. Fikret Gökdemir, A. Çetin Ertürk, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

²⁵ Jerry M. Burger, *Kişilik*, Çev. İnan Deniz Erguvan Saroğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2006, s. 71-83.; Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007, s. 566-569.

kullanılmaktadır.²⁶ Schultz ve Schultz tarafından kaleme alınan kitabın Türkçe çevirisinde²⁷ kavramın bilinçaltı şeklindeki kullanımı yer almaktadır. Kitapta Eduard von Hartmann'ın eserinin adı *Bilinçaltı Felsefesi* olarak çevrilmiştir²⁸, oysaki eserin İngilizce adı *Philosophy of the Unconscious*'tir²⁹. Bu da kavramın çeviri sırasında değiştirilmiş olduğunu göstermektedir.

Freud'un kendi eserlerinde kavramın nasıl kullanıldığını incelemek, kavramın doğru kullanımını bulmak açısından başvurulabilecek en kısa yol gözükmektedir. Freud'un psikanaliz alanındaki ilk kitabı Breuer'le birlikte 1895 tarihinde kaleme aldığı *Studies on Hysteria* (Histeri Üzerine Çalışmalar) adlı eserdir. Bu tarihten sonra Freud çok sayıda kitap, makale ve deneme kaleme almıştır. Bunlara ilaveten birçok kişiyle yazışmış ve mektuplarında kendi teorisinden bahsetmiştir. Freud'un gerek kitapları, gerek makaleleri ve gerekse mektuplarının büyük kısmı günümüzde yayın olarak elimizdedir. Freud'un farklı yazıları bazen farklı isimlerle bir araya getirilip yayınlanmıştır. Örneğin Freud'un din hakkındaki eserlerinin bir araya getirilmesiyle *Dinin Kökenleri* adlı Türkçe bir kitap yayınlanmıştır.³⁰ Yine *The Interpretation of Dreams, Origins of the Psychoanalysis, Beyond the Pleasure Principle* gibi çalışmaların bir araya getirilmesiyle *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology* (Genel Psikolojik Teori: Metapsikoloji Yazıları) adlı eser yayınlanmıştır.³¹

Freud'un Türkçeye çevrilen çalışmalarına bakıldığında bunların büyük çoğunluğunda kavramın bilinçdışı³² şeklinde, bir kısmında ise her iki şekilde

²⁶ Anna Freud, *Ben ve Savunma Mekanizmaları*, Çev. Yeşim Erim, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 25; Louis Breger, *Freud: Görüntünün Ortasındaki Karanlık*, Çev. Aslı Biçen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 188-189.

²⁷ Bkz. Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, age.

²⁸ Bkz. Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, age, s. 569.

²⁹ Bkz. Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, Routledge, London, 2014.

³⁰ Bkz. Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, İstanbul, 1999.

³¹ Bkz. Sigmund Freud, *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*, Philip Rieff (Edt.), Collier Books, New York, 1963.

³² Sigmund Freud, *Cinsiyet Üzerine*, Çev. Avni Öneş, Say Yayınları, İstanbul, 1993; Sigmund Freud, *Dinin kökenleri*, age, s. 15-21; Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu I*, Çev. Emre Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul, 1996, s. 200; Sigmund Freud, *Musa ve Tektarırlı Din*, Çev. Oya Kasap, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 126-129; Sigmund Freud, *Olgu Öyküleri I*, Çev. Ayhan Eğrilmez, Payel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 30; Sigmund Freud, *Olgu Öyküleri II*, Çev. Ayhan Eğrilmez, Payel Yayınları, İstanbul, 1996, s. 17; Sigmund Freud, *Psikanaliz*, Çev. Tahsin Büyükkören, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1994, s. 52-65; Sigmund Freud, *Uygurhğın Huzursuzluğ*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 12; Sigmund Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, Çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 1993; Sigmund Freud, *Hayatım ve Psikanaliz*, Çev. Selmin Evrim, İnsel Kitabevi, İstanbul, 1944, s. 5; Sigmund Freud, *Psikanalize Dair Beş Ders*, Çev. Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul s. 43; Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, Çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 22-23; Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, Çev. Selçuk Budak, Öteki

kullanıldığı görülmektedir.³³ Aynı eserin farklı çevirilerinde kavramların farklı şekilde Türkçeye aktarıldıkları da görülmektedir. Örneğin ilk versiyonu 1900 yılında yayınlanan *The Interpretation of Dreams* (Rüyaların Yorumu) adlı eserde kavram uncounscious³⁴ şeklinde kullanılmış olmasına rağmen, Türkçe çevirilerde farklılıklar göze çarpmaktadır. Eserin bir çevirisinde kavram “bilinçdışı”³⁵ şeklinde kullanılmışken, bir diğer çeviride aynı kavram “belirsiz olan”³⁶, “bilinçsiz” ve “bilinçdışı”³⁷ olmak üzere üç ayrı biçimde çevrilmiştir. Freud’un 1920’de yayınladığı *Dream Psychology* (Rüya Psikolojisi) adlı eserine bakıldığında yine bilinçdışı³⁸ kavramıyla karşılaşılmaktadır. 1901 tarihinde Freud *The Psychopathology of Everyday Life* (Gündelik Hayatın Psikopatolojisi) adlı eserini yayınlamıştır. Eserde bilinçaltı kavramı kullanılmamakta, bunun yerine bilinçdışı kavramı kullanılmaktadır.³⁹ Oysa eserin Türkçe çevirilerinde her iki kavrama da rastlanmaktadır.⁴⁰ Türkçe çeviride uncounscious kavramı bazı yerlerde bilinçaltı, bazı yerlerde ise bilinçdışı şeklinde kullanılmıştır.

Freud’un 1905 yılında kaleme aldığı bir eserinin ismi doğrudan bilinçdışı kavramını içermektedir. *Jokes and their Relations to the Unconscious* (Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri) adlı eserinde Freud, bilinçaltı kavramını hiç kullanmamıştır. Buna karşın bilinçdışı kavramıyla, zihnin bilinçli olmayan kısmında yer alan içeriğin esprilerde kendilerini nasıl dışa vurduklarını anlatmaya çalışmaktadır.⁴¹ Aynı yıl Freud’un cinsellikle ilgili çalışmalarına rastlamaktayız. Örneğin Freud’un *Cinsiyet*

Yayımları, Ankara, 1999, s. 44, 139; Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, age, s. 36; Sigmund Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, Çev. Emre Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul, 2012, s. 194; Sigmund Freud, *Olgu Öyküleri I*, age, s. 66; Sigmund Freud, *Olgu Öyküleri II*, age, s. 66.

³³ Sigmund Freud, *Cinsel Yasaklar ve Normaldışı Davranışlar*, Çev. Muammer Sencer, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 129-130; Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, Çev. Avni Öneş, Say Yayınları, İstanbul, 2013; Sigmund Freud, *Psikanaliz ve Uygulama*, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1995; Sigmund Freud, *Rüya Yorumları-I*, Çev. Akın Kanat, İlyaz İzmir Yayınevi, İzmir, 2010, 190-212; Sigmund Freud, *Metapsikoloji - I*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 25-29; Sigmund Freud, *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*, Çev. Şemsa Yeğin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, s. 55-56.

³⁴ Sigmund Freud, *The Interpretations of Dreams*, Trans. James Strachey, Basic Books, Neew York, 2010, s. 174-193.

³⁵ Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu I*, age, 1996, s. 200-309.

³⁶ Sigmund Freud, *Rüya Yorumları-I*, age, s. 185.

³⁷ Sigmund Freud, *Rüya Yorumları-I*, age, s. 190.

³⁸ Sigmund Freud, *Dream Psychology: Psychoanalysis for Beginners*, Trans. M.D. Eder, The James A. McCann Company, New York, 1920, s. 114.

³⁹ Bkz. Sigmund Freud, *Psychopathology of Everyday Life*, Trans. A.A. Brill, T. Fisher Unwin Ltd, London, 1922, s. 33-34.

⁴⁰ Sigmund Freud, *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*, age, s. 55-56.

⁴¹ Sigmund Freud, *Jokes and Their Relation to The Unconscious*, Trans, James Strachey, W.W. Norton & Company, New York, 1990.

Üzerine adlı eserinin İngilizce versiyonundaki⁴² Almandan yapılan bu çeviri Alman psikolog Herman Westerkind tarafından edit edilmiştir, kavram bilinçdışı şeklinde kullanılmıştır.⁴³ Eserin 1944 tarihli Türkçe çevirisine bakıldığında kavramın bilinçdışı (şuur dışı) şeklinde kullanıldığını ve aynı kullanımın 1993 tarihli Türkçe çeviride⁴⁴ korunduğu görülmüştür. *Cinsel Yasaklar ve Normaldışı Davranışlar* adlı Türkçe çeviride “hiç-bilinç (bilinç-altı)” şeklinde bir kullanıma rastlanmaktadır.⁴⁵ Kavram “hiç-bilinç” diye kullanılmış ve hemen yanında parantez içinde “bilinç altı” kavramına yer verilmiş. Eserin İngilizce versiyonuna bakıldığında ise kavramın *unconscious*⁴⁶ şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Aynı eserin farklı bir çevirisinde ise kavramın Türkçeye “bilinçsiz”⁴⁷ şeklinde çevrildiği tespit edilmiştir.

Freud’un en meşhur eserlerinden biri, 1913 yılında kaleme adlı *Totem and Taboo* (Totem ve Tabu) adlı kitabıdır. Bu eserin İngilizce versiyonuna bakıldığında kavramın *unconscious*⁴⁸ şeklinde kullanıldığı görülür ve *subconscious* kavramına rastlanmaz. Bu eserin Türkçe çevirisinde ise kavram zaman zaman “bilinçdışı” zaman zaman da “bilinçli olmayan” şeklinde çevrildiği görülmektedir.⁴⁹ Freud’un çok sayıda çalışmasının derlenmesiyle oluşan *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology* (Genel Psikolojik Teori: Metapsikoloji Yazıları) adlı çalışmaya bakıldığında yine bilinçaltı kavramına rastlanmamakta, bilinç dâhilinde gerçekleşmeyen zihinsel süreçleri ifade etmek için bilinçdışı kavramı tercih edilmektedir. Hatta bu çalışmada, daha önce 1915 yılında *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse* (Uluslararası Tıbbi Psikanaliz Dergisi) adlı dergide yayınlanan, *The Unconscious* (Bilinçdışı) adlı makale bir bölüm olarak bulunmaktadır.⁵⁰ *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology* adlı eserin bir kısmı Türkçeye çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Eserde geçen *unconscious* kavramlarının Türkçe çeviride bazı yerlerde “bilinçaltı” ve bazı yerlerde de “bilinçsiz” şeklinde kullanıldığı görülmektedir.⁵¹ İngilizce eserde kavramın Almanca orijinaline de yer

⁴² Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, Trans. Ulrike Kistner, Verso, London, s. 80.

⁴³ Sigmund Freud, *Tenasül Psikolojisi*, Çev. Mithat Enç, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1944, s. 82.

⁴⁴ Sigmund Freud, *Cinsiyet Üzerine*, s. 83.

⁴⁵ Sigmund Freud, *Cinsel Yasaklar ve Normaldışı Davranışlar*, s. 47.

⁴⁶ Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, s. 24.

⁴⁷ Sigmund Freud, *Cinsiyet Üzerine*, s. 30.

⁴⁸ Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, Trans. James Strachey, Routledge, London, 2004, s. 18-19.

⁴⁹ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, age, s. 22-23.

⁵⁰ Sigmund Freud, *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*, 1963, s. 116.

⁵¹ Sigmund Freud, *Metapsikoloji - 1*, s. 27-29.

verilmiştir ve Freud'un kullandığı kavramın bilinçdışı (*unbewusste*) olduğu anlaşılmaktadır.⁵²

A General Introduction to Psychoanalysis (Psikanalize Genel Bir Giriş) veya Türkçede yaygın bilinen adıyla *Psikanalize Giriş Dersleri* adlı eserine bakıldığında, Stanley Hall tarafından İngilizceye çevrilen ve 1920 gibi oldukça erken bir tarihte basılan eserde yalnızca *unconscious*⁵³ kavramının kullanıldığı görülmektedir. Eserin Türkçe çevirisinde *unconscious* kavramı bazı yerlerde "bilinçsiz" ve bazı yerlerde de "bilinçdışı" şeklinde çevrilmiştir.⁵⁴ 1920'ye gelindiğinde Freud *Beyond the Pleasure Principle* (Haz İlkesinin Ötesinde) adlı eserini yayınlamıştır. Çalışmaya baktığımızda bilinçaltı kavramına rastlanmamakta ve bu eserde bilinçdışı kavramı sık sık kullanılmaktadır. Freud burada bilinçdışının bastırılmış olan şey olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁵⁵

Freud'un geç dönem eserleri incelendiğinde yine bilinçdışı kavramının kullanıldığı görülmektedir. *Civilization and Its Discontents* (Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları) adlı eserin İngilizcesinde kavram bilinçdışı şeklinde kullanılmıştır.⁵⁶ Eserin Türkçe çevirilerinde farklı kullanımlar vardır. Bir çeviride kavram "bilinçsiz"⁵⁷ şeklinde, başka bir çeviride ise "bilinçdışı"⁵⁸ şeklinde kullanılmıştır. *Moses and Monotheism* (Musa ve Tektanrılı din) adlı eserin İngilizcesinde kavramın yine bilinçdışı⁵⁹ şeklinde kullanıldığı ve kavramın Türkçeye "bilinçsiz" olarak çevrildiği tespit edilmiştir. Bazı çevirilerde ise kavram bilinçdışı şeklinde kullanılmıştır.⁶⁰ Freud, saplantılı davranışları ele aldığı *Obsessive Actions and Religious Practices* (Saplantılı Davranışlar ve Dini Pratikler) adlı çalışmasında yine

⁵² Sigmund Freud, *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*, 1963, s. 116.

⁵³ Sigmund Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, Trans. G. Stanley Hall, Boni and Liveright Publishers, New York, 1920, s. 7, 90.

⁵⁴ Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s. 44.

⁵⁵ Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, Trans. James Strachey, W.W. Norton & Company, New York, 1961, s. 12.

⁵⁶ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, Trans. James Strachey, W.W. Norton Company, New York, 1962, s. 50, 82.

⁵⁷ Sigmund Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 17.

⁵⁸ Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, age, s. 60; Sigmund Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, Çev. Veysel Atayman, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 108

⁵⁹ Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, Trans. Katherine Jones, Hogarth Press, Hertfordshire, 1939, s. 153.

⁶⁰ Sigmund Freud, *age*, s. 147.

yalnızca bilinçdışı kavramını kullanmıştır.⁶¹ Eserin Türkçe versiyonunda da kavramın bilinçdışı şeklinde çevrildiği görülmektedir.⁶²

Freud'un eserlerine genel olarak bakıldığında açıkça görülmektedir ki kavram bilinçdışı şeklinde kullanılmaktadır. Freud'un 1905 ile 1920 yılları arasında kaleme aldığı çok sayıdaki vaka analizi incelendiğinde bunlarda da bilinçdışı kavramıyla karşılaşmaktayız. Fakat Türkçe çevirilerde böyle bir bütünlük görülmemektedir. Bazı eserlerde kavramın İngilizce orijinalde *unconscious* şeklinde geçmesine rağmen Türkçeye bilinçaltı olarak çevrildiği, bazılarında ise kavramın "bilinçsiz" ve benzeri şekillerde çevrildiği görülmektedir. Bu da bize Türkçe kullanımlarda genel olarak çeviriden kaynaklanan bir sorun olduğuna dair fikir vermektedir.

Freud üzerine derinlemesine araştırma yapıldığında çok az bilinen daha erken tarihli çalışmalarına rastlamak mümkündür. Örneğin Freud'un 1893 tarihli Fransızca yayınlanan *Quelques Considérations Pour Une Étude Comparative des Paralysies Motrices Organiques et Hystériques* (Organik ve Motor Paralizin Karşılaştırmalı Bir Çalışması İçin Bazı Hususlar) adlı bir çalışması vardır. Bu esere bakıldığında Freud'un burada bilinçaltı kavramını kullandığı görülmektedir. Freud şöyle demektedir: "İzlenim bilinçaltında (*le subconscient*) kaldığı zaman, onu yok etmek imkânsızlaşır."⁶³ Hatta muhtemelen Freud'un bilinçli olmayan zihinsel süreçleri ifade etmek için kullandığı ilk kavram budur. Görüldüğü gibi her ne kadar eserlerinin hemen hepsinde bilinçdışı kavramına rastlansa da ilk dönem çalışmalarında bilinçaltı kavramıyla karşılaşmak mümkündür. Konuya açıklık getirmek için, bilinçaltı ve bilinçdışı kavramlarının ve Freudyen psikolojinin tarihsel gelişimini ele almak faydalı olacaktır.

Bilinçdışı/Bilinçaltı Kavramının Gelişimi

Zihnin dinamik bir yapıya sahip olduğunu ve aslında davranışlarımızın bu dinamik içsel etmenler neticesinde ortaya çıktığını iddia eden ve bu içsel etmenleri kendisine konu edinen, bunları anlamlandırmaya çalışan, bireye özgü durumu

⁶¹ Sigmund Freud, "Obsessive Actions and Religious Practices", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, James Strachey (Edt), Volume IX (1906-1908): Jensen's 'Gradiva' and Other Works, 1907, ss. 115-128

⁶² Sigmund Freud, "Saplantılı Eylemler ve Dini Uygulamalar", *Dinin Kökenleri*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 36.

⁶³ Sigmund Freud, "Quelques Considérations Pour Une Étude Comparative des Paralysies Motrices Organiques et Hystériques", *Archives de Neurologie*, N. 77, ss. 29-43, 1893, s. 43.

çözümlemeye çalışan yaklaşıma dinamik psikiyatri (*dynamic psychiatry*) denilmektedir. Dinamik psikiyatri zihinsel süreçleri ele alırken, bilincinde olmadığı bir takım zihinsel süreçleri de öngörmüştür. Freud bu yaklaşımın en meşhur temsilcisidir. Ancak bilincin dışını keşfeden ilk kişi Freud değildir.⁶⁴ Freud'u özgün kılan şey zihnimizin bilinçli olmayan alanını nasıl araştıracağımızı bulmasıdır.⁶⁵

Bilincin dışına ilişkin kavramsallaştırmanın temelde iki koldan yürüdüğünü söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi felsefedir. Birçok filozofta kavramın ele alındığı, tartışıldığı görülebilir. Felsefecilerin kavramı metafiziksel bir anlamda ele aldıklarını söylemek mümkündür. İkinci kol ise tıptır. Psikolojik rahatsızlıkların tedavisi için tarih boyunca geliştirilen bazı yöntemler, nörologları ve psikologları zamanla böyle bir alanın varlığını kabule götürmüştür. İki kolun birbirinden bağımsız ilerlediği elbette düşünülemez. Kavramın filozoflarca ele alınması, tartışılması, doktorların veya özelde nörologların yaklaşımlarına etki etmiştir. Kavramın tarihsel gelişimi, bu açıdan, iki koldan ele alınmalıdır.

Bazı araştırmacılar, zihnin bilincinde olmadığı kısma ilk dikkati çeken ismin Platon (MÖ-d.424/423-ö.348/347) olduğunu söylerken⁶⁶, bazıları konu hakkındaki detaylı görüşlerin ilk kez René Descartes'ta (d.1596-ö.1650) olduğunu söylemektedir.⁶⁷ Daha fazla kabul gören görüş ise bilinçdışı kavramını ilk kullanan kişinin Gottfried Wilhelm Leibniz (d. 1646-ö.1716) olduğu yönündedir.⁶⁸ Mustafa Şekip Tunç, Freud'un *Hayatım ve Psikanaliz* adlı eserinin Türkçe çevirisine yazdığı önsözde, ruhun bilinç (şuur) ile bir görülmesi fikrinin Descartes'a dayandığını Leibniz'in ise buna ilaveten, ruhta bilincin yanı sıra bilinçdışının (gayrişuur) bulunduğunu belirttiğini aktarır. Tunç, bundan ötürü bilinçdışının kâşifi olarak Leibniz'i görür.⁶⁹ Bazı filozoflara baktığımızda bir dönem, düşünmek ile algılamak bir tutulmuştur. Yani algımıza konu olduğu sürece bir şey zihnimizde yer eder şeklinde yaygın bir kabul oluşmuştur.⁷⁰ Bu bakış açısına Leibniz itiraz etmiştir. Leibniz algılamayı idraktan ve bilinçten ayırmamız gerektiğini söylemektedir.

⁶⁴ Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, age, s. 567; İsmail Ersevîm, age, s. 182-183; Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Fontana Press, London, 1994, s. 3.

⁶⁵ Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, age, s. 567-569.

⁶⁶ Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, age, s. 567.

⁶⁷ Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, age, s. 567; İsmail Ersevîm, age, s. 182-183.

⁶⁸ Yılmaz Özakpınar, age, s. 32.

⁶⁹ Sigmund Freud, age, s. 5.

⁷⁰ Eduard von Hartmann, age, s. 45.

Leibniz'in bu konudaki en önemli iddiası, bilincinde olmadığımız algılarımızın var olduğudur ve bu noktada Kartezyenlerin yanıldığını söylemektedir.⁷¹

Leibniz'den sonra Johann Friedrich Herbart (d.1776-ö.1841), bir matematikçi olarak bilincin farklı dereceleri olduğunu ve bunların arasındaki ilişkinin matematiksel olarak hesaplanabileceğini düşünmüştür. Düşünceler arasındaki belirginlik düzeyi, daha belirgin olanın diğerini bastırmasına neden olur ve bazı düşünceler bilincin dışına itilir. Herbart, bazı düşüncelerin diğerlerinin bilince gelmesine mani olduğunu düşünmüştür. Herbart bilinç eşiği (*limen of consciousness*) kavramını geliştirmiştir. Buna göre eşiğin altındakiler bilinç düzeyinde değildir. Yine Herbart'ta Freud'un önemli kavramlarından birinin ilk prototipini görmek mümkündür: engellenmiş fikirler (*inhibited ideas*). Tıpkı Freud'un ifade ettiği gibi Herbart, engellenmiş fikirlerin bilinç eşiğinin altında olduklarını söylemektedir. Bu fikirleriyle Herbart'ın Freud'u etkilediği düşünülmektedir.⁷²

1869'da Eduard von Hartmann (d.1842-ö.1906), *Philosophy of Unconscious* (Bilinçdışı Felsefesi) adlı eserini kaleme almıştır ve kavram Avrupa'da oldukça popülerlik kazanmıştır. Hartmann bilinçdışı kavramının gelişimini ele aldığı anda aslında bu kavramın Leibniz, Kant, Fichte ve Schelling'de dar çerçevede de olsa ele alındığını dile getirmektedir. Örneğin Kant açık ve belirsiz (*obscure*) fikirler ayrımı yapmaktadır. Belirsiz fikirler bilinçdışı fikirlerdir. Bilinçdışı kavramını yine açık bir şekilde Schelling'de görmekteyiz. Fichte'nin "bilinçlilik olmaksızın sağlam bilgi" diye isimlendirdiği olguyu Schelling bilinçdışı kavramıyla karşılaşmıştır. Schopenhauer'a geldiğinde ise irade (*the will*) kavramıyla karşılaşmaktayız ki Hartmann'ın ifade ettiği gibi bu aslında "bilinçdışı irade"dir (*unconscious will*).⁷³Hartmann, bilinçli olmayan süreçleri ifade etmek için sıfat olarak kullanılan bilinçdışı kelimesini kavramsallaştırmış ve bir isim olarak (*the unconscious*) bize sunmuştur. Hartmann, bilinçdışı istem ve düşünceleri doğrudan bu kavramla ifade etmiştir.⁷⁴ Bilinçdışının en önemli tezahürü içgüdüdür.⁷⁵ İçgüdü, bilinçli olmaksızın amaca dönük gerçekleşen harekettir. Bu hareket bir refleksin sonucudur.⁷⁶

⁷¹ Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz, "The Monadology", in *The Rationalists*, Trans. George Montgomery, Anchor Books, New York, 1960, s. 456-457.

⁷² Yılmaz Özakpınar, age, s. 37; Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, age, s. 568.

⁷³ Eduard von Hartmann, age, s. 47-54.

⁷⁴ Eduard von Hartmann, age, s. 36.

⁷⁵ Eduard von Hartmann, age, s. 65.

⁷⁶ Eduard von Hartmann, age, s. 94.

Hartmann, bilinçdışı iradenin omuriliğin (*spinal cord*) bir fonksiyonu olduğunu düşünmektedir. Tüm refleks hareketler aslında bilinçdışı bir istemle gerçekleşmektedirler. Ya da diğer bir ifadeyle refleks hareketlerde bilinçdışılık vardır.⁷⁷ Görüldüğü gibi felsefe tarihinde, özellikle de Alman idealist geleneğinde bilinçdışı kavramına rastlanmaktadır. Fakat Hartmann'a kadar "bilinçdışı" kavramının daha metafiziksel bir anlam taşıdığı söylenebilir.⁷⁸ Aynı şekilde Ellenberger'e göre de dinamik psikiyatrinin varsayımları aslında eski bir düalizmdir, yani dinamik psikiyatri temelde metafiziksel bir anlayıştır.⁷⁹ Hartmann kavramı oldukça materyalistik bir bakış açısıyla ele almış ve daha sonra da Freud kavramı psikolojik bir içerik kazandırarak kullanmıştır.

Felsefede bu tartışma yürütülürken diğer tarafta psikolojik rahatsızlıkların tedavisinde önemli bir dönüm noktası yaşanmıştır. Ellenberger'e göre modern anlamda dinamik psikiyatrinin başlangıç noktası olarak 1775 yılı seçilebilir. Bu tarih, Doktor Franz Anton Mesmer (d.1734-ö.1815) ile şeytan çıkartıcı Johann Joseph Gassner (d.1727-ö.1779) arasındaki çatışmanın yaşandığı tarihtir. Gassner, bazı psikolojik rahatsızlıkları şeytan çıkarma ritüeliyle ortadan kaldırdığını iddia etmiş ve döneminde oldukça popüler olmuştur. Mesmer ise rasyonel ve bilimsel bilgiyi temsil etmektedir ve şeytan çıkarma yöntemine karşı manyetizm yöntemini geliştirmiştir.⁸⁰ Modern bilimsel paradigma içinde, psikolojik rahatsızlıkları tedavi etmek için bir metod geliştiren ilk kişinin Mesmer olduğu iddia edilebilir. Bu nedenle Ellenberger Mesmer'i şeytan çıkarmaktan modern dinamik psikiyatriye geçişteki dönüm noktası olarak nitelendirmektedir. Mesmer hastalarını mknatıslarla tedavi etmeye çalışmıştır. Ancak bu yöntem dönemin tıp dünyası tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır ve daha sonra reddedilmiştir.⁸¹ Fakat Mesmer, ileride Freud'un gireceği yeni bir kapıyı aralamıştır. İlkel formlardan başlamak üzere dinamik psikiyatri zaman içinde şeytan çıkarmaktan manyetizme evrilmiş, 19. yüzyıla geldiğinde manyetizmden hipnoza geçmiş ve modern bir form kazanmıştır. Daha sonra ise hipnozdan modern dinamik psikiyatri okulları doğmuştur.⁸² Ancak bu geçiş kolay olmamıştır. 19. yüzyılın ortalarına geldiğinde artık katı pozitivizm

⁷⁷ Eduard von Hartmann, *age*, s. 82.

⁷⁸ Eduard von Hartmann, *age*, s. 35.

⁷⁹ Henri F. Ellenberger, *age*.

⁸⁰ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 53.

⁸¹ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 57-62.

⁸² Henri F. Ellenberger, *age*, s. 48.

etkisini hissettirmiş ve manyetizm ve hipnoz gibi yöntemler reddedilir olmuştur. Bu dönemde hâkim anlayış, bu tür rahatsızlıkların nörolojik olduğudur ve bilinçdışı kavramının nörolojik bir bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. Wilhelm Griesinger (d.1817-ö.1868), 1867 yılında kaleme aldığı *Mental Pathology and Therapeutics* (Zihinsel Patoloji ve Tedavisi) adlı eserinde ruhsal bozuklukların nedenlerini tartışırken zaman zaman bilinçdışı (*unconscious*) ve bastırma (*repression*) kavramlarını kullanmıştır. Bu eserinde yazar, marazi acı veren duyguların bastırıldığından bahsetmektedir. Bilinçdışı kavramını ise zihnin bir yönünü ifade etmek yerine bir sıfat olarak, hastaların belli zaman dilimlerinde bilinçlerinin yerlerinde olmaması anlamında kullandığı görülmektedir. Griesinger'i Freud'dan ayıran en önemli noktalardan biri ise onun ruhsal hastalıkları beyinden kaynaklanan bozukluklar olarak görmesi ve salt nörolojik bir yaklaşım sergilemesidir.⁸³ Bir fizyolog olan William Benjamin Carpenter'ın (d.1813-ö.1885) 1874'te yayınladığı *Principles of Mental Physiology* (Zihinsel Fizyolojinin İlkeleri) adlı eseri, fizyoloji ile psikolojiyi bir araya getirmeye çalışan, 19. yüzyılın pozitivist bakış açısını klasik biçimde yansıtan eserlerden biridir. Konumuz açısından eserin en önemli özelliklerinden biri ise eserde bir bölüm olarak ele alınan "bilinçdışı beyin faaliyeti" (*unconscious cerebration*) kavramıdır. Carpenter, beyin faaliyetlerinin tamamının farkında olmadığımızı, bir kısmının farkındalık dışında gerçekleştiğini, aynı şeyi hatıralar için de söyleyebileceğimizi belirtmektedir.⁸⁴ Fakat Carpenter'ın kullandığı anlamıyla bilinçdışı, aslında subliminal bilinçlilik anlamındadır ve Freud'un terminolojisinde bilinçöncesine tekabül eder.

Bilim dünyası hipnoza mesafeli durmaya çalışsa da bunu uzun süre başaramamıştır. Ellenberger'in ifadesiyle hipnotizma, bilinmeyen zihne giden kral yoludur. Hipnoz kelimesi, Yunanca uyku anlamına gelen *hypnos* kelimesinden türetilmiştir. Hastaların tedavi sırasında uyumasını gözlemleyen manyetizmacılar buna manyetik uyku derken, diğer bazı düşünürler buna yapay uyurgezerlik (*artificial somnambulism*) demişlerdir ve nihayetinde 1843 yılında James Braid (d.1795-ö.1860) tarafından bu fenomene hipnotizm adı verilmiştir.⁸⁵

⁸³ Wilhelm Griesinger, *Mental Pathology and Therapeutics*, New Sydenham Society, London, 1867, s. 36, 186.

⁸⁴ William Benjamin Carpenter, *Principles of Mental Physiology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 515-543

⁸⁵ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 112.

Dinamik psikiyatri denildiğinde akla gelen okullardan biri Nancy diğeri ise La Salpêtriére'dir. Daha organize bir okul olan La Salpêtriére'nin başında nörolog Jean-Martin Charcot (d.1835-ö.1893) vardır. 1870 ile 1893 yılları arasında Charcot, zamanının en büyük nöroloğu kabul edilmiştir. 1862'de hastanenin bir biriminin başına geçmiş, 1866'dan itibaren psikolojik rahatsızlıklar ile ilgili dersler vermeye başlamış ve birçok vaka inceleme şansı olmuştur. Charcot burada özellikle histeri vakalarıyla ilgilenmiş ve 1878 yılından 1882'ye kadar hipnozu bu vakalarda kullanmıştır. Charcot histerik felcin sebebinin hastanın fiziksel yapısıyla ilgili olmadığını, hastanın muhafaza ettiği hatıralarla ilgili olduğunu düşünmüştür. Eğer hastanın hatıralarını düzeltmek veya değiştirmek mümkün olursa o zaman psikolojik sorunlar da ortadan kalkacaktır. Histerinin felç gibi ciddi semptomlarını hipnoz ile tedavi etmesi bilim dünyasında çarpıcı bir karşılık bulmuştur. Çalışmalarını 1882'de Bilimler Akademisi'ne sunmuş ve böylece bilim çevrelerinde hipnozun kabul görmesini sağlamıştır. Konumuz açısından Charcot'nun en önemli katkılarından biri, kaybolan anların hipnoz esnasında geri getirilebileceğini göstermiş olmasıydı. "Yerleşik fikirler" in bazı nevrozların sebebi olduğunu söylemesi de bir bakıma bilinçdışının varlığına işaretidir.⁸⁶ Freud 1885-1886 yıllarında Charcot'nun öğrencisi olmuştur.⁸⁷ Freud, histerinin açıklanmasında psikolojik bakış açısını Charcot'ya borçlu olduğumuzu söylemekte ve Charcot'nun yolunu takip ettiğini belirtmektedir.⁸⁸ Ancak bu semptomların neden devam ettiği konusunda yeni açıklamalara ihtiyaç duyduğumuz gerçeğiyle de yüzleşmiştir.

Charcot'nun yanı sıra o dönemde hipnozu uygulama cesareti gösterenlerden biri de Auguste Ambrosie Liébeault'tur (d.1823-ö.1904). Liébeault, Nancy'de bir evde hasta kabul etmeye başlamıştır. Bu yöntemi eleştiren Hippolyte Bernheim (d.1840-ö.1919), 1882 yılında Liébeault'u ziyaret edip onun fikirlerini ve yöntemlerini çürütmek istemiş, ancak bu ziyaretten sonra onun bir öğrencisi ve takipçisi olmuş ve Nancy Okulunu ikinci önemli okul haline getirmiştir. Bernheim hocasının yöntemini revize etmiş ve başarılı sonuçlar elde etmiştir.⁸⁹ Bernheim çalışmalarını 1886'da yayınladıktan sonra, hipnozun bir diğer meşhur uygulayıcısı

⁸⁶ Louis Breger, *age*, s. 108-109; Henri F. Ellenberger, *age*, s. 89-91; İsmail Ersevimi, *age*, s. 97-99; Maurice Reuchlin, *age*, s. 74-75; Neda Armaner, *age*, s. 25-35.

⁸⁷ Maurice Reuchlin, *age*, s. 76.

⁸⁸ Josef Breuer ve Sigmund Freud, "Ueber den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene", *Neurologischen Centralblatt*, Nr. 1 und 2, 1893.

⁸⁹ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 86-87.

olan Charcot ile görüş farklılıkları oluşmuştur. Bernheim'e göre hipnoz yalnızca histeri vakalarına uygulanabilen bir yöntem değildir. Aslında gerçekleşen şey bir tür "telkin"dir (*suggestion*). Telkine açıklık, bir fikri bir davranışa dönüştürmeye uygunluk anlamındadır ve bazı insanlar bu anlamda telkine açıktır. Sadece uyku halinde değil, uyanıkken de bu insanlara telkinde bulunulabilir.⁹⁰ Zamanla hipnozu azaltarak aslında aynı sonucun uyanıklık halinde de elde edilebileceğini ortaya atmış ve telkin (*suggestion*) yöntemini kullanmaya başlamıştır. Bu, psikoterapi için bir dönüm noktası olmuştur.⁹¹ Freud, Nancy'yi sıkça ziyaret eden isimlerden biriydi ve Bernheim ile haftalar süresince zaman geçirirdi.⁹² Freud Bernheim'in yanında yaptığı çalışmalarda, hipnozun geçici bir çözüm olduğunu ve tam manasıyla hastanın hatıralarına ulaşmanın mümkün olmadığını anlamıştır.⁹³

Théodule Armand Ribot (d.1839-ö.1916), amnezi üzerine çalışmalar yapmış bir diğer Fransız psikologdur. Ribot, varlığını sezemediğimiz bir takım zihinsel süreçlerden bahsetmektedir ki burada aslında bilinçdışı kavramına bir işaret söz konusudur. Nitekim daha sonra 1896 yılında kaleme aldığı *Le Psychologie des Sentiment* (Duygu Psikolojisi) adlı eserinde Freud'un bilinçdışı ile ilgili bazı fikirlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Freud'u en çok etkileyen isimlerden biri, Ribot'un öğrencisi Pierre Janet'dir (d.1859-ö.1947). Janet'nin psikolojiye kazandırdığı kavram dissosiyasyondur ve bu kavram, daha önce de belirtildiği gibi, bilinçli olmayan zihinsel süreçleri ifade etmektedir.⁹⁴ Janet, hocasının telkiniyle Charcot'nun derslerine katılmış ve daha sonra da Charcot'nun bir ekol haline getirdiği La Salpêtriére hastanesinin yönetimini eline almıştır.⁹⁵ Charcot'nun hipnoz çalışmaları Janet'yi oldukça etkilemiştir. 1860 ile 1880 yılları arasında manyetizm ve hipnotizm tıp çevrelerinde şiddetle eleştirilen hatta uygulayıcılarının tıp lisanslarını kaybetme riskini barındıran yöntemler halindeyken Janet, hipnozu gizlice hastalarında uygulamaya başlamış ve başarılı sonuçlar elde etmiştir.⁹⁶ Charcot'nun çalışmalarını devam ettiren Janet 1889'da yayınladığı *L'Automatisme Psychologique* (Psikolojik Otomatizm) adlı kitabında bu tür vakaları ele almış ve hastanın bu tür hatıraları

⁹⁰ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 87.

⁹¹ İsmail Ersevîm, *age*, s. 95-96.

⁹² Henri F. Ellenberger, *age*, s. 88.

⁹³ Maurice Reuchlin, *age*, s. 77.

⁹⁴ Rita Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, Susan Nolen-Hoeksema, *age*, s. 194.

⁹⁵ Maurice Reuchlin, *age*, s. 66-68.

⁹⁶ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 85.

bilinçli olarak saklamayabileceğini belirtmiştir. Janet, bunların bilinçaltında (*subconscient*) bulunabileceğini söylemiştir.⁹⁷

Janet, dinamik psikiyatriye yeni bir sistem kazandıran ilk kişidir. Çalışmalarıyla Freud'u derinden etkilemiştir. Breuer ve Freud, histeri üzerine yaptıkları çalışmalarında Janet'nin çalışmasına atıfta bulunmaktadırlar.⁹⁸ "Freud, histeri semptomlarının etiolojisinde "bilinçaltı sabit fikirlerin" (Janet'nin terimleriyle) rolünü keşfetmesi bakımından Janet'nin önceliğini kabul eder."⁹⁹ Janet daha sonra bu konuya verdiği önemi azaltmış ve başka konulara yönelmiştir.¹⁰⁰

Freud'un bilinçdışı kavramının geliştirilmesinde Janet'den etkilendiği ama kavramı onun kullandığı anlamın daha ötesine taşıdığı, kendisinin şu ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır:

Janet'nin şahsına karşı daima hürmet gösterdim: çünkü onun buluşları, daha evvel yapılmış olup daha sonra neşredilmiş olan Breuer'inkilerle, hayli uzun zaman baş başa gitmiştir... Fakat... Janet, hiç de iyi hareket etmedi; fazla liyakat da gösteremedi... Esasen benim gözümden düştüğü gibi, "gayrişuuri" ruhi fiillerden bahsettiği zaman, bu tabirle hiçbir şey kastetmemiş olduğunu, bu tabirin sadece "bir söz gelişinden" ibaret bulunduğunu ileri sürmekle de bizzat kendisi, kendi eserini kıymetten düşürmüş oldu... Psikanaliz de... gayri şuur mefhumunu ciddiyetle ele almak mecburiyetinde kaldı.¹⁰¹

Janet'e göre bilinçlilik hali, merkezi ve aktif bir durumken, bilinçaltı (*subconscious*) periferde yer alan inaktif bir durumdur. İkisi arasında bir temas vardır ve periferal durum belirli koşullarda bilinçli hale gelebilir. Janet, dissosiyasyon teorisi altında bilinç ve bilinçaltı düşüncelerle psikolojik semptomlar arasında bir bağlantı kurmuştur.¹⁰² Freud, Janet ile kendisinin histeri vakaları üzerinden ayrıldıkları noktayı bilinç üzerinden açıklamaktadır. Freud'a göre Janet, histerinin sebebinin bilincin buna güç yetirememesi ve çözülmesi olduğunu söylerken hata etmiştir. Buna karşın Freud'a göre bunun sebebi bilinç ile bilinçdışı arasındaki çatışmadır.¹⁰³

⁹⁷ Maurice Reuchlin, *age*, s. 74-75.

⁹⁸ Maurice Reuchlin, *age*, s. 75; Henri F. Ellenberger, *age*, s. 331.

⁹⁹ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 539.

¹⁰⁰ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 775.

¹⁰¹ Sigmund Freud, *Hayatım ve Psikanaliz*, s. 56.

¹⁰² Paul Brown, Malcolm B. Macmillan, Russel Meares, Onno Van der Hart, "Janet and Freud: Revealing the Roots of Dynamic Psychiatry", *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 30, ss. 480-491, 1996, s. 480.

¹⁰³ Sigmund Freud, *Psikanalize Dair Beş Ders*, *age*, s. 43.

Freud, nevroitik semptomların bilinçaltı düşüncelerin bir dışavurumu olduğunu söylemesiyle bunlara ışık tutması bakımından Janet'e çok saygı duyduğunu söyler. Janet, semptomların bir anlamı olduğunu düşünmüştür. Fakat Janet'den ayrı olarak bunu düşünen ve hatta Freud'a göre bunu ilk keşfeden kişi Josef Breuer'dir (d.1843-ö.1925).¹⁰⁴ Bir fizyolog olan Breuer, Avusturyalı bir nörologdu ve çağdaşı diğer bazı nörologlar gibi histeri vakalarının tedavisinde yeni yöntem arayışları içerisindeydi. En meşhur hastalarından biri, 21 yaşında histeri bozukluğu olan bir genç kızdı: Bertha Pappenheim (Anno O.). Bu vakanın çok sayıda fizyolojik semptomu vardı. Breuer, hastanın kendinden geçtiği zamanlarda bazı garip sesler çıkardığını, mırıldandığı fark etmiş ve bunun üzerine onu hipnoz ederek konuşturmaya başlamıştır. Bunun üzerine semptomlarda geçici olarak azalma ve rahatlama gözlemlenmiştir. Fakat hipnozla tedavi etme süreci bazı zorluklarla sekteye uğramıştır. Zira hipnoz anında hasta hikayesini anlatmakta zorlanmaktadır. Breuer, hastayla yaptığı görüşmelerde, rahatsızlıkların bir kısmının hastanın hayatındaki olay veya kişilerle ilişkili olabileceğini fark etmiştir.¹⁰⁵ Bunun üzerine "duygusal boşalma" denilen bir yöntemi geliştirmiş ve hipnoz anında hastanın semptomlarla ilişkili olduğu düşünülen olaya odaklanması ve onunla ilgili konuşması istenmiştir. Bertha bu yöntemle "baca temizliği" demiştir.¹⁰⁶1887'nin sonlarına doğru hastalarının tedavisinde Charcot ve Bernheim'den öğrendiği hipnozu kullanan Freud, hipnoz yönteminin de kendi içinde sorunlar barındırdığını görünce daha sonra Breuer'den öğrendiği duygusal boşalma yöntemine başvurmaya başlamıştır.¹⁰⁷ Freud'a özgü bir yöntem olan "serbest çağrışım" yöntemi de aslında duygusal boşalmadan esinlenilmiştir ve bir tür baca temizliğidir.

Freud'un psikanaliz alanındaki ilk kitabı Breuer'le birlikte 1895 tarihinde kaleme aldığı *Studies on Hysteria*¹⁰⁸ (Histeri Üzerine İncelemeler) adlı eseridir. Eser, psikanalizin önemli kavramlarının ilk kez birlikte ele alınması bakımından önemlidir. Kitabın ana konusunu, histeri rahatsızlığı üzerine Freud ve Breuer'in yaptığı çalışmalar oluşturmaktadır. Özellikle de Anna O vakasının etrafında histeri konusu ele alınır. Freud ve Breuer histeriyi tıbbi olarak açıklanamayan psikolojik

¹⁰⁴ Sigmund Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, s. 221.

¹⁰⁵ Maurice Reuchlin, *age*, s. 75.

¹⁰⁶ Louis Breger, *age*, s. 136-137.

¹⁰⁷ Louis Breger, *age*, s. 132.

¹⁰⁸ Josef Breuer ve Sigmund Freud, *Studies on Hysteria*, Trans. James Strachey, Basic Books Inc., New York, 1955.

semptomlara yol açan psikojenik süreçler olarak tanımlamışlar ve bunun sebebinin çözümlenmemiş “bilinçdışı” çatışmalar olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰⁹ Freud’un yayınlanmış eserleri içerisinde bilinçdışı (İng. *unconscious*; Alm. *das unbewusste*) kavramının psikanalitik anlamda kullanıldığı ilk eserin bu olduğu tahmin edilmektedir. Bu eserde kavram Anna O vakasıyla ilgili bir çözümlemede şöyle geçmektedir:

Tüm hastalık boyunca onun iki bilinç durumu yan yana var oldu: birincisi onun ruhsal olarak oldukça normal olduğu ve ikincisi ise hayal ürünlerinin ve halüsinasyonların çokluğu, büyük hafıza boşlukları, inhibisyon ve kontrol eksikliği bakımından bir rüyaya benzetilebilecek bir durumdu... Akşam yapılabilen hipnozların her biri gösteriyordu ki bilinçdışının (*unconscious*) etkisiyle ikinci duruma geçmediği sürece, hastanın zihni açık ve düzenliydi, duyguları ve iradesi normaldi.¹¹⁰

Benzer biçimde bilinçdışı kavramını histeri vakalarıyla ilgili tartışmada şöyle ele almaktadırlar:

Bunlar (bilinçdışı içerik) yalnızca güçlü somatik olaylara neden olmak konusunda değil, aynı zamanda ona uygun etkiyi ortaya çıkarmak ve bağlaşıklık fikirleri ön plana çıkartarak çağrışım sürecini etkilemek konusunda da yeterince şiddetli fikirlerdi ama tüm bunlara rağmen bilincin dışında (*outside consciosness*) kalmaktaydılar. Onları bilince (*consciousness*) getirmek için hipnoz gerekliydi... Mevcut olmalarına rağmen bilinçdışı (*unconscious*) olan bu tür fikirler, görece küçük canlılık dereceleri nedeniyle değil, ama muazzam yoğunlukları nedeniyle “bilince dâhil edilemez” fikirler olarak tanımlanabilirler... Onların (hastaların) psikik düşünme melekeleri (*psychical ideational activity*) bilinç ve bilinçdışı (*unconscious*) kısımlara bölünmüştür... Bu nedenle zihnin bölünmesinden bahsedebilirsek de bilincin bölünmesinden bahsedemeyiz... bu bilinçaltı (*subconscious*) fikirler bilinçli düşünmeden etkilenmez veya onun tarafından düzeltilemez.¹¹¹ Şu bir gerçek ki “bilinçdışı fikirler” (*unconscious ideas*) asla veya çok nadiren ve zar zor uyanık düşünceye girer, ama onu etkilerler.¹¹²

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi Breuer ve Freud, histeri rahatsızlığının kaynağının bilincin dışında yer alan fikirlerden kaynaklandığını tespit ederken

¹⁰⁹ David E. Kronemyer, “Freud’s Illusion: New Approaches to Intractable Issues”, *International Journal for the Psychology of Religion*, V. 21, N. 4, ss. 249-275, 2011, s. 261.

¹¹⁰ Josef Breuer ve Sigmund Freud, *Studies on Hysteria*, s. 45.

¹¹¹ Josef Breuer ve Sigmund Freud, *Studies on Hysteria*, s. 225.

¹¹² Josef Breuer ve Sigmund Freud, *Studies on Hysteria*, s. 237.

bilinçdışı kavramını da yavaş yavaş kapsamlı bir şekilde ele almaya başlamışlardır. Öte yandan eserde zaman zaman bilinçaltı kavramı geçmekte ve bilinçdışı kavramıyla benzer anlamda kullanılmaktadır. Örneğin yazarlar, “aslında, hayatımızın tüm gidişatı bilinçaltı fikirlerden sürekli etkilenmektedir”¹¹³ ve “tüm sezgisel faaliyetler, büyük ölçüde bilinçaltında olan fikirlerle yönlendirilir”¹¹⁴ derken bilinçaltı kavramını bilinçdışı kavramıyla çok yakın anlamda kullanmıştır. Her ne kadar bilinçdışı ve bilinçaltı kavramlarını hala bir arada kullanmaya devam etseler de burada dikkat çeken şey, tanımlanan fenomenin bilincin bir parçası olmadığı, yani bilincin gizli ve açık iki kısma bölünmesinin söz konusu olmadığından, buna karşın zihnin bilinçli ve bilinçdışı alanlarının varlığından bahsedildiğidir. Bu ayrım, Freudyen psikolojide ilgili fenomenin bilinçaltı kavramıyla mı yoksa bilinçdışı kavramıyla mı karşılanması gerektiği sorusuna da ışık tutmaktadır. Eserde, psikanalizin en önemli kavramlarından bir diğeri olan “bastırma” (*repression*) kavramına rastlamak mümkündür ve bu kavramdan bahsedilirken yine bilinçdışı kavramıyla birlikte kullanılmaktadır (*repressed into the unconscious*).¹¹⁵

Freud Breuer'den uzaklaştıktan sonra Alman tıp doktoru Wilhelm Fliess'e (d.1858-ö.1928) yakınlaşmıştır. 1897 yılında Fliess'e yazdığı mektupta Freud'un bilinçdışı kavramını geliştirmeye çalıştığı görülmektedir.¹¹⁶ Fliess ile Freud'un arkadaşlıkları ve mektuplaşmaları 1887 yılında başlamıştır. Bu tarihten itibaren birbirlerine sık sık mektup gönderdikleri bilinmektedir. Bu mektuplarda Freud, Fliess'e teorisinden ve çalışmalarından da bahsetmektedir. Ancak 1896'a kadar bu mektuplarda bilinçdışından bahsedildiği görülmemektedir. İlk kez 1 Ocak 1896 tarihli mektubunda, Fliess'in migrenle ilgili görüşlerinin kendisine yeni bir fikir verdiğini ve teorilerini revize etmesi gerektiğini söylemiş ve bilinçdışı (*unbewusste*) süreçlerden bahsetmiştir.¹¹⁷

Kısaca *Metapsychology* diye adlandırılan eserinde Freud bilinçdışı kavramına nasıl ulaşacağımızı adım adım anlatmaktadır. Freud'a göre, zihnimizde bulunan bazı kavramlar bir süre kaybolup daha sonra onları tekrar oluşturacak bir duyu algısı olmaksızın yeniden ortaya çıkabilmektedir. Bu durum, ilgili kavramın bu süre

¹¹³ Josef Breuer ve Sigmund Freud, *Studies on Hysteria*, s. 223.

¹¹⁴ Josef Breuer ve Sigmund Freud, *Studies on Hysteria*, s. 223.

¹¹⁵ Josef Breuer ve Sigmund Freud, *Studies on Hysteria*, s. 123.

¹¹⁶ Sonya Rudikof, Freud's Letters, *The Hudson Review*, C. 7, S. 4, 1955, ss. 625-631, s. 627.

¹¹⁷ Jeffrey Moussaieff Masson (Etd.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 1985, s. 159-160.

zarfında bilincimizde gizil olarak (*latent in consciousness*) bulunduğunu göstermektedir. Ama bu kavramın şimdiki anda zihnimizde bulunmasının ve bilinçte gizli olarak kalmasının ne şekilde gerçekleştiğini pek bilmiyoruz. Gizli olduğu süre zarfında ilgili kavram psikolojik bir nesne olarak var kabul edilebilir mi? Eğer bilinç ile psişeyi aynı kabul ediyorsak, bu soruya hayır yanıtını vermeniz gerekir. Eğer bu kavramın psişede var olduğunu ama bir süre bilinçte yer almadığını söylüyorsak o zaman bilinçdışı bir süreçten de bahsetmemiz gerekecektir. Hipnozla ilgili yapılan çalışmalar, bilincin dışında bir alan olduğunu, yani bilinçte olmayan ama psişede yer alan kavramları hipnoz anında geri çağırmanın mümkün olduğunu göstermiştir. Bu nedenle Freud bilinç ve bilinçdışı ayrımına gitmemiz gerektiğini söyler. Bernheim'in yaptığı deneyler, hipnoz anında kişinin farkında olmadan yani bilinçsizce bir şeyler yapmasının mümkün olduğunu göstermiştir. Histerik bir hastanın zihni bilinçdışı ama aktif fikirlerle doludur ve semptomlar bunlardan kaynaklanır. Bilinç düzeyinde bulunmayan bir psişik nesne, aktif bir şekilde zihinde varlığını devam ettirebilir ve bunlar bireyin günlük yaşamına etki eder. Bu nesnelerin bir kısmını zayıf ve bir kısmını da güçlü olarak nitelemek mümkündür. Yani bu gizli fikirlerin değişik türleri vardır. Fakat, bir fikrin zayıf olduğu için bilinç düzeyine ulaşmadığını düşünmek de ona göre hatalıdır. Çünkü çok güçlü bir şekilde varlığını devam ettirdiği halde bilince ulaşmayan düşünceler olduğu, hipnoz gibi çalışmalar sayesinde, fark edilmiştir. Bir fikrin bilinçdışında yer aldığı söylemek demek, onun bilinç tarafından yakalanamayacağını söylemek demektir.¹¹⁸ Freud, bilinçdışının iki ayrı sistemin bir işlevi olarak bulunduğunu söyler. Yani iki tane bilinçdışı vardır. Birçok psikolog bu ikisini henüz ayırt etmemiş olsa da Freud ikisinin farklı olduğunu söyler. Freud'un ifadeleriyle, birincisi, bilinçdışı (*unconscious*) diye adlandırdığımız, yani bilinçliliğe kabul edilemez olandır (*inadmissible to consciousness*). İkincisi ise bilinçöncesidir (*preconscious*) ki belli şartlarda bilince ulaşabilirler. Bilinçdışında cereyan eden süreçler bilinçöncesi ve bilinç süreçlerinden farklıdır.¹¹⁹ Bilinçöncesi sistem, bilinç ve bilinçdışı sistem arasında bir perde (*screen*) gibidir. Bilinçöncesi, bilince erişimi engellemektedir.¹²⁰ Bilince çok zorlanmadan geçebilene bilinçöncesi aktivite denirken, bilinçten kopuk

¹¹⁸ Sigmund Freud, *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*, 1963, s. 116.

¹¹⁹ Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, s. 28.

¹²⁰ Sigmund Freud, *The Interpretations of Dreams*, s. 609.

olarak var olana bilinçdışı aktivite diyebiliriz.¹²¹ Aynı fikirleri Freud'un 6 Aralık 1896 tarihli mektubunda da görmekteyiz. Bilinçdışı ki Freud burada yine *unbewusst* kavramını kullanır, algıların tescil edildiği ikinci bir yerdir ve bunlar bilince erişebilir değildir. Üçüncü bir alan ise bilinçöncesidir (*vorbewusst*) ve belirli durumlarda bunlar bilince ulaşabilir.¹²²

30 Mayıs 1896 tarihli mektubunda, cinsellikle nevrozların ilişkisini kurmaya başladığı görülür. Bu mektubunda kişilik gelişimine ilişkin dönemleri gösteren bir çizim eklemiştir. Yaklaşık dört yaşına kadar cinselliğin bilinçöncesi (*preconscious*) bir pozisyonda olduğunu, 8 ile 10 ve 13 ile 17 yaş aralıklarının geçiş periyotları olduğunu ve bastırmanın en fazla bu aralıklarda meydana geldiğini belirtmektedir. Çizimlerine devam eden Freud, histeri, obsesyonlar ve paranoyanın bu bastırılmadan kaynaklandığını ifade etmektedir.¹²³ Freud'un bir diğer önemli kavramı olan bastırma yavaş yavaş sistemdeki yerini almaya başlamıştır. *Beyond the Pleasure Principle* (Haz İlkesinin Ötesinde) adlı eserde belirtildiği üzere, bilinç ile bilinçdışı arasındaki fark, ego ile "bastırılmış olan" (*the repressed*) arasındaki farktır.¹²⁴ Örneklerle teorisini daha iyi açıklamaya çalışan Freud, fobilerin ve psikonevrozların aslında bilinçdışı içerikle (*unconscious content*) ilgili olduğunu dile getirmektedir.¹²⁵ Aynı şekilde fantaziler de tecrübe edilen şeylerin bilinçdışı bir kombinasyonundan meydana gelmektedir.¹²⁶ Bunlar bilinçdışında bastırma (*repression in the unconscious*) ile oluşmuştur. Bastırma bilinçöncesi ile bilinçdışı arasında olabileceği gibi bilinçdışının kendi sistemi içerisinde de olabilir.¹²⁷ Bastırma, bir düşüncüyü ortadan kaldırmak değil, onu bilince çıkmaktan alı koymaktır.¹²⁸ Bilinçdışının tamamı yalnızca bastırılmış olanlardan ibaret değildir, bastırılmış olanlar onun bir parçasıdır sadece.¹²⁹

Zaman zaman yapısal ve topografik kişilik kuramına dair ilk fikirlere rastladığımız mektuplarda, egonun bilinçle ilgili olduğu ve bilinçdışıyla ilişkisinin

¹²¹ Sigmund Freud, *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*, Philip Rieff (Etd.), A Touchstone Book, New York, 1991, s. 33-36.

¹²² Jeffrey Moussaieff Masson (Etd.), age, s. 208.

¹²³ Jeffrey Moussaieff Masson (Etd.), age, s. 186-189.

¹²⁴ Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, age, s. 12.

¹²⁵ Jeffrey Moussaieff Masson (Etd.), age, s. 217, 302.

¹²⁶ Jeffrey Moussaieff Masson (Etd.), age, s. 247.

¹²⁷ Jeffrey Moussaieff Masson (Etd.), age, s. 248.

¹²⁸ Sigmund Freud, *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*, 1963, s. 116.

¹²⁹ Sigmund Freud, *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*, 1963, s. 116.

nasıl olduğu açıklanmaktadır.¹³⁰ Freud, bilinçöncesi kavramını geliştirdikten sonra topografik kuramını da geliştirmeye başlamış ve bilincin bölümleri ile id, ego ve süper egoyu bir arada açıklamaya çalışmıştır. Bastırılmış olanlar bilinçdışıdır. Öte yandan egonun tamamen bilinçten ibaret olduğu da düşünülemez. Bilinçli olduğu kadar, bilinçli olmaya çık bir yönümüz daha vardır ve buna bilinçöncesi denilmektedir. Ego temelde bilince ait olmakla birlikte onun bazı parçaları bilincin dışındadır. İd ise tamamen bilinçdışıdır. Bu bakımdan id ile egoyu birbirinden ayırmak gerek. İd bizim ilkel güdülerimizi barındırır ve ego bilinçöncesi ile kendisini idden ayırır. Bastırılmış içerik idin kapsamına girmiştir.¹³¹

Freud, psikanalizin ilk vazifesinin nevrozları açıklamak olduğunu söyler. Psikanaliz, direnç, aktarım, bastırma gibi kavramlara getirdiği açıklamalarla, bilinçdışının ve nevrozların genel yapısını ortaya koymuştur.¹³² Freud psişik olanla bilinçli olanı özdeşleştirmeye karşı çıkmış ve bilinçdışı süreçlerin varlığını kabul etmeyi büyük bir bilimsel devrim olarak nitelendirmiştir.¹³³ Bilince ulaşamaz veya bilinç düzeyinde bilinemez olan şeyler için yeni bir terim kullanmak gerektiğini belirten Freud, bu terimi de açıkça “bilinçdışı” olarak belirlemiştir.¹³⁴ 31 Ağustos 1898 tarihli mektubunda şöyle der: “tüm psişik içerik yalnızca bir temsilden ibarettir; tüm psişik süreçler aslında bilinçdışıdır.”¹³⁵ Bunu başka bir eserinde Freud tüm içsel dürtüler bilinçdışı süreçlerdir diyerek tekrar eder.¹³⁶

Bilinçdışı mı Bilinçaltı mı?

Freud’un “bilinçaltı” (*subconscious*) kavramını ilk dönem eserlerinde kullandığı bilinmektedir.¹³⁷ Freud’un bu kavramı, kendi teorisini tam manasıyla geliştirmeden önce Fransız psikoloji geleneğinden ödünç aldığını düşünebiliriz. Fakat buraya kadar yaptığımız incelemeler göstermektedir ki teorisini geliştirdikten sonra Freud’un kullanmayı tercih ettiği kavram bilinçdışıdır.

Hipnoz üzerine yapılan çalışmalar insan zihninin yapısına ilişkin iki görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunlardan birincisi insan zihninin ikili

¹³⁰ Jeffrey Moussaieff Masson (Etd.), age, s. 264.

¹³¹ Sigmund Freud, *Musa ve Tektanrılı Din*, age, s. 131-133.

¹³² Sigmund Freud, *The History of The Psychoanalytic Movement*, Trans. A.A. Brill, The Nervous and Mental Disease Publishing Company, New York, 1917, s. 41

¹³³ Sigmund Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, s. 7.

¹³⁴ Sigmund Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, s. 90.

¹³⁵ Jeffrey Moussaieff Masson (Etd.), age, s. 325.

¹³⁶ Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, s. 28.

¹³⁷ Bkz. Sigmund Freud, “Quelques Considérations Pour Une Étude Comparative des Paralysies Motrices Organiques et Hystériques”, age, s. 123.

bir yapıya sahip olduğunu iddia eden ikili psişizm (*dipsychism*), diğeri ise zihnin bir grup alt kişilikten oluştuğunu savunan polipsişizmdir (*polypsychism*). Polipsişizm, insanda birden fazla ego olduğunu ve bunların üstünde bir yönetici ego (*ego in-chief*) bulunduğunu savunmuştur. Yönetici konumundaki ego aslında bizim bilincimizdir. Öte yandan her bir alt egonun da kendi bilinci vardır ve alt egoların toplamı bizim bilinçdışımızı oluşturur. İkili psişizm anlayışı ise iki zihin durumu olduğu savı üzerine dayanır ve bunlardan biri açık iken diğeri gizlidir (*hidden mind*). Gizli zihin, bilinçli zihinden gelen ve unutulmuş hatıraları, izlenimleri, duyguları, fantezileri içermektedir. İkili psişizmi savunanlardan bazıları, unutulmuş bu içeriğin bilinçli zihinden bağımsız olarak hareket edebileceğini söylerken, bazıları bunun mümkün olmadığını düşünmüştür. İkili yapıyı savunanlardan Max Dessoir (d.1867-ö.1947), 1890 yılında yayınladığı *The Double Ego* (İkili Ben) adlı eserinde bu iki yapıyı bilinçüstü (*überbewusstsein*) ve bilinçaltı (*unterbewusstsein*) diye isimlendirmiştir.¹³⁸ Janet'nin bilinçaltı kavramı ve Freud'un bilinçdışı kavramı, ikili bir zihin yapısı tanımladıkları için, ikili psişizm modeline uygundur.¹³⁹ Ancak bilinçdışı ve bilinçaltı kavramları tam olarak aynı muhtevaya sahip değildir. Janet'nin kullandığı kavramın daha ziyade Freud'un bilinçöncesi kavramına benzediğini söyleyebiliriz. Janet'nin teorisinde bilinçten ayrılan düşünceler, yani bilinçaltındaki düşünceler, kolayca bilince ulaşabilirlerken, Freudyen psikolojide bilinçdışına itilen şeyler ancak rüyalar ve dil sürçmeleri gibi çeşitli biçimlerde bilince ulaşabilirler. Yani Freud'un teorisinde bir fikrin bilinçdışında yer aldığını söylemek, onun bilinç tarafından yakalanamayacağını söylemek demektir. Ancak bilinçöncesinde yer alanlar belli şartlarda bilince ulaşabilirler.

Her iki düşünür de bilinçdışı ve bilinçaltı kavramlarının ayrımını vurgulamış ve birbirleri yerine kullanılmalarının doğru olmadığını söylemişlerdir. 1909 yılında Cenevre'de toplanan Altıncı Uluslararası Psikoloji Kongresi'nin ana teması bilinçaltı (*the subconscious*) idi. Bu kongrede Janet, bilinçaltı ve bilinçdışı kavramları arasındaki ayrımın altını çizmiştir. Janet'ye göre bilinçaltı klinik bir kavram iken bilinçdışı felsefi bir kavramdır.¹⁴⁰ Freud ise bilinçaltı kavramıyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Psikonevrozlarla ilgili literatürde son zamanlarda

¹³⁸ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 145-146.

¹³⁹ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 147.

¹⁴⁰ Henri F. Ellenberger, *age*, s. 800.

oldukça popüler hale gelen 'bilinçüstü' (*supraconscious*) ve 'bilinçaltı' (*subconscious*) ayrımından da uzak durmalıyız. Nitekim böyle bir ayrım, açıkça psişik olanla bilincin eşitliğini vurgulamayı hesaplamış gözükmektedir."¹⁴¹ Hatta Freud bilinçaltı teriminin kullanımını reddetmektedir. Bunu şu şekilde dile getirir: "Üstelik 'bilinçaltı' terimini, hatalı ve yanıltıcı olarak reddetmekte de haklıyız."¹⁴² Bu ifadenin Almanca orijinaline bakıldığında (*Wir werden auch die Bezeichnung eines "Unterbewußtseins" als inkorrekt und irreführend ablehnen dürfen*)¹⁴³ Freud'un kavramsallaştırması açıkça kendini göstermektedir.

Jane'nin bilinçdışı kavramını metafiziksel bulmasına ilişkin kaygıları günümüzde hala bazı çevrelerde etkisini göstermektedir. Öte yandan Budak'ın belirttiği gibi Freud'un alt-üst şeklindeki yer ve yön ifade eden bir kavramlaştırmaya karşı çıkması anlamlıdır¹⁴⁴ ve Freud'un bilinçaltı kavramını fiziksel bir yer ifade etme potansiyelinden ötürü sorunlu bulması, günümüzde hala psikologlar arasında kabul görmektedir. Miller'a göre, Freudyen psikoloji açısından, hatıraların, duyguların ve zihinsel içeriğin bilinçli farkındalığın dışına atılması ve bastırılması bilinçdışını (*unconscious*) meydana getirir. Yani Freud'un teorisinde kavramın asıl kullanım biçimi bilinçdışı şeklindedir. Fakat Miller şunu da belirtmektedir ki Freud, zaman zaman bilinçaltı (*subconscious*) ve bilinçdışı kavramlarını birbiri yerine kullanmış, ama daha sonra bir karışıklığa mahal vermemek için bilinçdışı kavramını tercih etmiştir. Günümüzde, psikiyatri, nöroloji ve diğer alanlarda zihinsel fonksiyonlardan bahsedilirken "bilinçdışı" kavramı tercih edilmektedir. Fakat bazı nörologlar bu kullanımı sorunlu bulmaktadır. Çünkü bilinç ve bilinçaltı anatomik bir yerde yani beyinde temsil edilirken, bilinçdışı kavramı anatomik bir yerin dışında daha metafiziksel çağrışımlara açıktır. Buna karşın günümüz psikanalistleri bilinçdışını bir yer olarak değil, psikolojik bir fonksiyon olarak görmektedir.¹⁴⁵

Sonuç

Bu makalede, bilinçaltı ve bilinçdışı kavramlarının tarihsel gelişimleri, Freud'un kavramları ele alış biçimi ve kavramlara yüklediği yeni anlamlar ele

¹⁴¹ Sigmund Freud, *The Interpretations of Dreams*, s. 610.

¹⁴² Sigmund Freud, *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*, 1963, s. 121; Sigmund Freud, *Dream Psychology*, s. 376.

¹⁴³ Sigmund Freud, "Das Unbewußte", *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*, 3 (4), 1915, ss. 189-203, s. 193.

¹⁴⁴ Selçuk Budak, age, s. 133.

¹⁴⁵ Michael Craig Miller, *Unconscious or Subconscious?*, <https://www.health.harvard.edu/blog/unconscious-or-subconscious-20100801255> adresinden alınmıştır, Erişim tarihi: 28.06.2019.

alınmış ve sonuç olarak Freud'da bu iki kavramın farklı anlamlarda kullanıldığı görülmüştür. Bilinçdışı kavramını ilk kullanan ve onu formüleştiren kişinin Freud olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Freud, kendisinden önceki düşünce birikiminden istifade etmiş ve bu kavramı psikolojik bir içerikle sistemine adapte etmiştir. Freud'un teorisini geliştirme aşamasında Janet'den ve onun bilinçaltı kavramından yararlandığı bilinmektedir. Bu sebeple Freud ilk dönemlerde bilinçaltı kavramını kullanmıştır. Fakat yaptığımız inceleme göstermiştir ki Freudyen psikoloji söz konusu olduğunda kullanılması gereken kavram "bilinçdışı"dır. Bilinçaltı ve bilinçdışı kavramlarının birbiri yerine kullanılmasının hatalı olacağı, birçok psikolog tarafından kabul edilmektedir.¹⁴⁶ Hatta bu ayrımı, her iki kavramın önemli temsilcileri Janet ve Freud da dile getirmiştir. Bilinçaltı kavramı topografik kurama uygunluğu ve bilincin altında bir yer ifade etmesi bakımından daha klinik bir kavram olarak görülmüş ve nörologlar arasında bu kullanım tercih edilmiştir. Fakat Freud bilinç ile psişenin bir görülmesi riskini barındırdığı için bu kullanımı uygun görmemiş ve özellikle bilinçdışı kavramını tercih etmiştir.

Türkçeye çevrilen veya Türkçe kaleme alınan eserlerde Freud'un teorisi söz konusu olduğunda kavramın bazen bilinçaltı şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımın hatalı olduğu ve çevirilerde ise bir çeviri hatasının söz konusu olduğu görülmektedir. Fakat bu hatanın bir nedene bağlı olduğunu iddia edebiliriz. Psikanalizin en önemli kavramlarından biri olan "bastırma" kavramı Türkçede aşağı doğru bir yön ifade ettiğinden ötürü ve bastırma bilinçten bilinçdışına doğru olduğundan dolayı, bilinçdışını bilincin altında bir alan olarak mekânsal bir tarzda tasvir etmek oldukça pratiktir. Bilinçaltı kavramı topografik kurama daha uygun gözükmektedir. "Bilinçaltına bastırmak" ifadesi "bilinçdışına bastırmak" ifadesine göre daha kullanışlıdır. Türkçe eserlerin bir kısmında kavramın bilinçdışı diye kullanılmasına karşın, topografik kuramdan bahsederken veya bastırma kavramı ele alınırken bilinçaltı kavramının tercih edildiği görülmüştür. Freud'un daha eski Türkçe çevirilerine bakıldığında bunların bir kısmında "bastırma" (*represssion*) yerine "itme"¹⁴⁷ "bastırılan" (*repressed*) yerine itilen"¹⁴⁸ şeklinde kullanımlara rastlanmaktadır. Bilinçten bilinçdışına bir takım düşüncelerin bastırılması yerine

¹⁴⁶ Bkz. David Matsumoto, age, s. 559; Selçuk Budak, age, s. 133.

¹⁴⁷ Bkz. Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine Yeni Konferanslar*, Çev. Ali Avni Öneş, M. Sıralar Matbaası, İstanbul, 1962; Sigmund Freud, *Psikanalize Dair Beş Ders*, age, 1948.

¹⁴⁸ Sigmund Freud, *Musa ve Tektanlı Din*, s. 133.

itilmesi dile daha kolay gelmektedir. Hatta bazı çevirilerde “içe tıkma” veya “içe itme” şeklinde kullanımlar da görülmektedir.¹⁴⁹ “Bastırma kavramı yerine “itme” kavramının kullanılması durumunda “bilinçdışına itmek”¹⁵⁰ ifadesinin daha fazla kabul görmesi muhtemeldir.

Kaynakça

Armaner, Neda. *Psikopatoloji’de Dinî Belirtiler*. Demirbaş Yayınları. Ankara, 1973.

Atkinson, Rita; Atkinson, Richard C.; Smith, Edward E.; Bem, Daryl J.; Nolen-Hoeksema, Susan. *Psikolojiye Giriş*. Çev. Yavuz Alogan. 6. Baskı. Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2010.

Atsız, Hasan. “Psikanalitik Kuram Bağlamında Tanrı, İllüzyon ve Bilim”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18, ss. 299-325, 2005.

Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Babaoğlu, Haşmet. “Bilinçaltı Diye Bir şey Yok!”. *Vatan gazetesi*, 16 Temmuz 2008.

Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. 14. Baskı. İnkılap Yayınevi. İstanbul, 1994.

Breger, Louis. *Freud: Görüntünün Ortasındaki Karanlık*. Çev. Aslı Biçen. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Breuer, Josef; Freud, Sigmund. “Ueber den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene”. *Neurologischen Centralblatt*. Nr. 1 und 2. 1893.

Breuer, Josef; Freud, Sigmund. *Studies on Hysteria*. Trans. James Strachey. Basic Books Inc., New York, 1955.

Brown, Paul; Macmillan, Malcolm B.; Meares, Russel; Hart, Onno Van der. “Janet and Freud: Revealing the Roots of Dynamic Psychiatry”. *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*. 30, ss. 480-491, 1996.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

Burger, Jerry M.. *Kişilik*. Çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu. Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2006.

Carpenter, William Benjamin. *Principles of Mental Physiology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

¹⁴⁹ Sigmund Freud, *Cinsiyet Üzerine*, s. 30; Sigmund Freud, *Cinsel Yasaklar ve Normaldışı Davranışlar*, s. 47.

¹⁵⁰ Bkz. Hasan Kaplan, age, s. 163.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. 8. Baskı. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

Cündioğlu, Dücan. "‘Bilinçaltı’ Diye Bir Şey Var!". *Yeni Şafak* gazetesi, 19 Temmuz 2008;

Cündioğlu, Dücan. "‘Bilinçdışı’ndan Bilinçaltı’na...". *Yeni Şafak* gazetesi, 20 Temmuz 2008.

Debray-Ritzen, Pierre. *Freud Skolastiği*. Çev. A. Fikret Gökdemir, A. Çetin Ertürk. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Ellenberger, Henri F.. *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. Fontana Press, London, 1994.

Ersevimi, İsmail. *Freud ve Psikanalizin Temel İlkeleri*. Assos, İstanbul, 2008.

Forsyth, James. "Sigmund Freud". Çev. Metin Güven. *Psikolojik Din Kuramları* içinde (Mustafa Ulu, Edt). Kimlik Yayınları, Kayseri, 2017.

Freud, Anna. *Ben ve Savunma Mekanizmaları*. Çev. Yeşim Erim. Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

Freud, Sigmund. *Psikanaliz*. Çev. Tahsin Büyükkören. Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1994.

Freud, Sigmund. "Das Unbewußte", *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*, 3 (4), 1915. ss. 189-203, s. 193.

Freud, Sigmund. "Obsessive Actions and Religious Practices". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. James Strachey (Edt). Volume IX (1906-1908): Jensen's 'Gradiva' and Other Works, 1907. ss. 115-128.

Freud, Sigmund. "Quelques Considérations Pour Une Étude Comparative des Paralysies Motrices Organiques et Hystériques". *Archives de Neurologie*. N. 77, ss. 29-43. 1893.

Freud, Sigmund. "Saplantılı Eylemler ve Dini Uygulamalar". *Dinin Kökenleri*. Çev. Selçuk Budak. Öteki Yayınevi, İstanbul, 1999. s. 36.

Freud, Sigmund. *A General Introduction to Psychoanalysis*. Trans. G. Stanley Hall, Boni and Liveright Publishers. New York, 1920. s. 7, 90.

Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. Trans. James Strachey, W.W. Norton & Company. New York, 1961.

Freud, Sigmund. *Cinsel Yasaklar ve Normaldışı Davranışlar*. Çev. Muammer Sencer. Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Freud, Sigmund. *Cinsiyet Üzerine*. Çev. Avni Öneş. Say Yayınları, İstanbul, 1993.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. Trans. James Strachey, W.W. Norton Company. New York, 1962. s. 50, 82.

Freud, Sigmund. *Dinin Kökenleri*. Çev. Selçuk Budak. Öteki Yayınevi, İstanbul, 1999.

Freud, Sigmund. *Dream Psychology: Psychoanalysis for Beginners*. Trans. M.D. Eder, The James A. McCann Company. New York, 1920.

Freud, Sigmund. *Düşlerin Yorumu I*. Çev. Emre Kapkın. Payel Yayınları, İstanbul, 1996.

Freud, Sigmund. *Esriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*. Çev. Emre Kapkın. Payel Yayınları, İstanbul, 2012.

Freud, Sigmund. *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*. Philip Rieff (Edt.). Collier Books, New York, 1963.

Freud, Sigmund. *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*. Philip Rieff (Edt.). A Touchstone Book, New York, 1991.

Freud, Sigmund. *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*. Çev. Şemsa Yeğin. İthaki Yayınları, İstanbul, 2016.

Freud, Sigmund. *Hayatım ve Psikanaliz*. Çev. Selmin Evrim. İnsel Kitabevi, İstanbul, 1944.

Freud, Sigmund. *Jokes and Their Relation to The Unconscious*. Trans, James Strachey. W.W. Norton & Company, New York, 1990.

Freud, Sigmund. *Kültürdeki Husursuzluk*. Çev. Veysel Atayman. Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Freud, Sigmund. *Metapsikoloji - 1*. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi, İstanbul, 2011.

Freud, Sigmund. *Moses and Monotheism*. Trans. Katherine Jones. Hogarth Press, Hertfordshire, 1939.

Freud, Sigmund. *Musa ve Tektanrılı Din*. Çev. Oya Kasap. Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Freud, Sigmund. *Olgu Öyküleri I*. Çev. Ayhan Eğrilmez. Payel Yayınları, İstanbul, 1998.

Freud, Sigmund. *Olgu Öyküleri II*. Çev. Ayhan Eğrilmez. Payel Yayınları, İstanbul, 1996.

Freud, Sigmund. *Psikanaliz Üzerine Yeni Konferanslar*. Çev. Ali Avni Öneş. M. Sıralar Matbaası, İstanbul, 1962.

Freud, Sigmund. *Psikanaliz Üzerine*. Çev. Avni Öneş. Say Yayınları, İstanbul, 2013.

Freud, Sigmund. *Psikanaliz ve Uygulama*. Çev. Muammer Sencer. Say Yayınları, İstanbul, 1995.

Freud, Sigmund. *Psikanalize Dair Beş Ders*. Çev. Mustafa Şekip Tunç. Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1948.

Freud, Sigmund. *Psikanalize Giriş Dersleri*. Çev. Selçuk Budak. Öteki Yayınları, Ankara, 1999.

Freud, Sigmund. *Psychopathology of Everyday Life*. Trans. A.A. Brill. T. Fisher Unwin Ltd, London, 1922.

Freud, Sigmund. *Rüya Yorumları-I*. Çev. Akın Kanat. İlya İzmir Yayınevi, İzmir, 2010.

Freud, Sigmund. *Tenasül Psikolojisi*. Çev. Mithat Enç. Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1944.

Freud, Sigmund. *The History of The Psychoanalytic Movement*. Trans. A.A. Brill. The Nervous and Mental Disease Publishing Company, New York, 1917.

Freud, Sigmund. *The Interpretations of Dreams*. Trans. James Strachey. Basic Books, Neew York, 2010.

Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Trans. Ulrike Kistner. Verso, London, s. 80.

Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*. Trans. James Strachey. Routledge, London, 2004. s. 18-19.

Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. Çev. Hasan İlhan. Alter Yayıncılık, Ankara, 2012.

Freud, Sigmund. *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çev. Haluk Barışcan. Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

Freud, Sigmund. *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi, İstanbul, 2011.

Freud, Sigmund. *Yaşamım ve Psikanaliz*. Çev. Kamuran Şipal. Say Yayınları, İstanbul, 1993.

Griesinger, Wilhelm. *Mental Pathology and Therapeutics*. New Sydenham Society, London, 1867.

Hartmann, Eduard von. *Philosophy of the Unconscious*. Routledge, London, 2014.

Horozcu, Ümit. *Din Psikolojisi*. Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010.

Hökelekli, Hayati. *Psikolojiye Giriş*. 3. Baskı. Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa, 2009.

Kaplan, Hasan. "Psikanaliz Kuramının Yükselen Hermenötik Değeri". *Dini Araştırmalar*, 11(31), ss. 159-171, 2008.

Karacoşkun, Mustafa Doğan (Edt.). *Din Psikolojisi*. Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

Köse, Ali. *Freud ve Din*. İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Köse, Ali; Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.

Kronemyer, David E.. "Freud's Illusion: New Approaches to Intractable Issues". *International Journal for the Psychology of Religion*, V. 21, N. 4, ss. 249-275, 2011.

Leibniz, Gottfried Wilhelm Freiherr von. "The Monadology", in *The Rationalists*. Trans. George Montgomery. Anchor Books, New York, 1960.

Maarif Vekâleti. *Ruhiyat*. Devlet Matbaası, İstanbul, 1929.

Masson, Jeffrey Moussaieff (Etd.). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)*. The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 1985, s. 159-160.

Matsumoto, David. *The Cambridge Dictionary of Psychology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Michael Craig Miller. "Unconscious or Subconscious?"

<https://www.health.harvard.edu/blog/unconscious-or-subconscious-20100801255> adresinden alınmıştır. Erişim tarihi: 28.06.2019.

Özkapınar, Yılmaz. *Psikoloji Tarihi*. Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011.

- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2011.
- Reuchlin, Maurice. *Psikoloji Tarihi*. Çev. Selmin Evrim. Anıl Yayınevi, 1964.
- Rudikof, Sonya. "Freud's Letters". *The Hudson Review*, C. 7, S. 4, 1955.
- Schultz, Duane P.; Schultz, Sydney Ellen. *Modern Psikoloji Tarihi*. Çev. Yasemin Aslay. Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007.
- Şentürk, Habil. "Freud'un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, ss. 249-259, 1996.

en-Nablusî'nin Divânında Muhteva*

İsmail EKİNCİ**

Özet

Konu, tema, muhteva, içerik ve öz aynı anlamlarda kullanılan kavramlardır. Şiirde konu, şiirin kafiyeye, ahenk gibi biçimsel özelliklerinin dışında kalan ve eserin içini dolduran kısım olarak tanımlanır. Şiirin ilk kelimesinden son kelimesine kadar hangi duygu ve düşünce üzerine yoğunlaşıldığı, şiirde hangi meselenin ele alındığı ve okuyucuya ne söylendiğidir. Bir şairin şiirinde muhteva çeşitliliği, şairin şairlik kudretini göstermektedir.

Arap şiirinin gelişmesine katkıda bulunmuş Arap şairlerden birisi de Abdulganî b. İsmail en-Nablusî'dir. en-Nablusî 1641-1731 yılları arasında Dimaşk'ta yaşamış dönemin önde gelen alimlerindedir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tecvit, tasavvuf, şiir, edebiyat, felsefe, mantık, rüya tabiri, seyahatname, tarih, cifr gibi birçok alanda yazdığı 294 eseriyle ün salmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Muhteva, Şiir, Tasavvuf, Edebiyat.

The Content of Nablusî's Dewan

Abstract

Subject, theme, content, ingredient and essence are used in the same meanings. The subject in poetry is defined as the part of the poem which is outside the formal features of the poem such as rhyme and harmony and filling the work. What emotions and thoughts are focused on from the first word to the last word of the poem, what issues are discussed in the poem and what is told to the reader. The diversity of content in a poet's poetry shows the poet's might.

One of the Arab poets who have contributed to the development of Arab poetry is Abdulganî b. İsmail en-Nablusî. en-Nablusî who lived in 1641-1731 in Damascus was among the leading intellectual the was famous for his 294 works in various fields such as tafsir, hadith, fiqh, kalam, tajvid, mysticism/sufism, poetry, literature, dream interpretation, travel writing, history, cifr.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Content, Poetry, Sufism, Literature.

* Bu makale 15.02.2019 tarihinde sunulan "Abdulganî b. İsmail en-Nablusî ve Divânı'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Abdulganî b. İsmail en-Nablusî And His Work Divanu'l-Hakaik ve Mecmu'u'r-Rekaik", (PhD Dissertation, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, 2019). Bkz. İsmail Ekinci, Abdulganî b. İsmail en-Nablusî ve Divânı'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri, Basılmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.

** Dr., Araştırma Görevlisi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Giriş

İnsanoğlunun derin duygularını en iyi şekilde karşı tarafa aktarıp muhatabı etkileme araçlarından olan şiir, insanın kendini etkili bir biçimde ifade etme yöntemlerinden biridir. Şiir hemen hemen her toplumda ve her çağda önemli bir edebi unsur olarak görülmüş ve edebiyattaki yerini devamlı korumuştur. Ayrıca şair şiirlerinde sadece kendi duygularını değil yaşadığı çağın ve toplumun duygu ve düşüncelerini de resmetmiş, topluma ayna tutmuştur.

Arap şiiri, dönemsel olarak gücü ve etkisi farklılık göstermekle birlikte, XVII. ve XVIII. yüzyıl Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında da edebi ve sanatsal bakımdan değerini korumuştur. 1640-1731 yılları arasında Dımaşk'ta yaşamış olan Abdulganî b. İsmail en-Nablusî, pek çok ilim dalında çalışmaları bulunan, dönemin önemli âlimlerinden birisidir. İslami ilimlerde üç yüze yakın eser telif etmiş olan en-Nablusî, eserlerinin birçoğunda şiirlere yer vermiştir. Eserlerinde dağınık bir biçimde yer alan şiirlerinden başka diğer şiirlerinden müteşekkil, *Divânu'd-Devâvin* isimli müstakil bir divanı da vardır. Orijinali üç bölüm halinde kaleme alınan bu eserin tasavvufî şiirleri içeren üçüncü bölümü, *Divânu'l-Hakâik ve Mecmu'u'r-Rekâik* ismiyle Muhammed Abdulhâlîk ez-Zenatî tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır. ez-Zenatî'nin söz konusu tahkiki esas alınarak yapılan bu çalışmamızda Nablusî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiş, divanındaki şiirlerde kullandığı muhtevalar başlıklar halinde tespit edilmiş ve bu muhtevalardan bir kısmı örnek şiirlerle verilmiştir.

1. en-Nablusî'nin Hayatı ve Edebi Şahsiyeti

Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tecvit, tasavvuf, şiir, edebiyat, felsefe, mantık, rüya tabiri, seyahatname, tarih, cifr gibi birçok alanda yazdığı iki yüz doksan dört eseriyle döneminin en önemli ilmi şahsiyetlerinden olan en-Nablusî'nin tam adı şu şekilde zikredilmektedir:

“eş-Şeyh Abdulganî b. İsmail b. Abdulganî b. İsmail b. Ahmed b. İbrahim en-Nablusî.”¹

Abdulganî b. İsmail en-Nablusî, 5 Zilhicce 1050/17 Mart 1641 Pazar günü Şam'da dünyaya gelmiştir.² Yaşadığı dönemde ve vefat ettikten sonraki dönemlerde

¹ Muhammed Halil el-Murâdî, *Silku'd-Durer fi A'yani'l-Karni's-Sâniye 'Aşer*, Dâru Şâdir, Beyrut, 2001, c. III, s. 36; İsmail Paşa Bağdadî, *Esmâi'l-Muellifin ve Âsaru'l-Musannifin*, Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut 1901, c. I, s. 590; Ömer Rıza Kehhâle *Mu'cemu'l-Muellifin*, Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut, 1957, c. II, s. 176.

Şeyhülislam lakabıyla anılan Abdulganî b. İsmail, en-Nablusî, ed-Dimaşki, el-Hanefî, en-Nakşibendî, el-Kâdirî gibi nisbelerle anılmıştır. Ayrıca hocaların hocası, mütehasısların mütehasısı, ariflerin velisi, ariflerin ve bilginlerin pınarı, tek imam, allâmelerin âlimi, büyük deniz, öncü imamların önderi gibi güzel niteliklerle de övüldüğü belirtilmektedir.³ Onun hakkında geniş bilgilerin yer aldığı eserlerden birisi olan *Silku'd-Durer* isimli eserinde el-Murâdî (ö. 1206/1791), en-Nablusî ile ilgili olarak "*Hayatlarını anlattığım kişiler içinde marifet ve velilikte en ulu kişidir*"⁴ diye bahsetmektedir. Şairin en-Nablusî künyesiyle anılmasının sebebi ise, köklü bir ulema ailesine mensup olan en-Nablusî'nin dedelerinden İbrahim b. İsmail'in Kudüs'ten Nablus'a göç ederek bir süre burada kaldıktan sonra Şam'a gelmesindedir.⁵ Bu sebeple aile en-Nablusî nisbesiyle anılmıştır.

İsmail b. Abdulganî ve Zeyneb ed-Duveykî'nin üç erkek ve bir kız çocuklarından en küçüğü olan en-Nablusî, babasının sık sık seyahatlerle evden uzakta bulunması ve en-Nablusî on iki yaşındayken vefat etmesi sebebiyle, dedesi İsmail'in kendilerine miras bıraktığı evde annesinin himayesinde büyümüştür.⁶

en-Nablusî'nin dedesi hakkında detaylı bir bilgi bulunmamaktadır fakat dedesinin babası olan yani en-Nablusî'nin büyük büyük dedesi İsmail (m. 1530-1585), Şafii mezhebine mensup, tanınmış bir âlim, müderris, zengin bir otorite ve politik nüfuz sahibi bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Şeyhülislam İsmail, çağının önemli müderrislerinden biri olup, mantık, dilbilim, hadis, tefsir, dini ilimler ve İslam hukuku alanlarında otorite sayılırdı. Ümeyye Camii gibi dönemin önemli medreselerinde ve Dervişîye Camiinde, Şafii ve Hanefî fıkhında otorite olarak dersler vermiştir. Belîğ kişiliği, kavrama kabiliyeti ve üstün anlayış gücü ile Şam'da büyük bir saygı kazanmıştır. Sahip olduğu tarım arazilerini kiralayarak ve bu arazilerde yetiştirdiği ürünleri satarak ciddi bir mal varlığına sahip olmuştur. Maddi zenginliği

² el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, c. III, s. 37; Şemseddin Sâmî, *Kâmusu'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul, 1889, c. IV, s. 3080-3081; Bağdadî, *Esmâi'l-Muellifin*, c. I, s. 590; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, c. II, s. 176; Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdulganî Nablusî Hayatı ve Fikirleri*, Çev. Veyssel UYSAL, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 85; Ahmet Özel, "Nablusî, Abdulganî b. İsmail" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 268.

³ el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, c. III, s. 36; Bağdadî, *Esmâi'l-Muellifin*, c. I, s. 590; Yusuf b. İsmail b. Yusuf en-Nebhânî, *Câmi'u Kerâmâtî'l-Evliyâ*, Merkezi Ehli Sünneti Berekâti Ridâ, Hindistan, 2001, c. II, s. 194-195; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, c. II, s. 176.

⁴ el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, c. III, s. 37.

⁵ el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, c. III, s. 37; Özel, "Nablusî, Abdulganî b. İsmail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXII, s. 268.

⁶ el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, c. III, s. 36-39; Sâmî, *Kâmusu'l-A'lâm*, c. IV, s. 3080; Samer Akkach, *Abd al-Ghani al-Nablusî Islam and the Enlightenment*, Oneworld Publications, England, 2007, s. 25.

ona büyük bir kütüphane kuracak kadar çok kitaba sahip olmasını sağlamıştır. en-Nablusî'nin yaşamını sürdürdüğü *Sûku'l-'Anbarânî'*ye bakan, Ümeyye Camiinin güney kapısının çaprazında kalan iki katlı evi, dedesi İsmail'den kalmıştır. en-Nablusî'nin büyük dedesi İsmail, ölümüne kadar çevresinde Şafii âlimi ve müftüsü olarak tanınmıştır.⁷ Dedesinin saygınlığı, en-Nablusî'nin de saygınlık görmesine büyük katkı sağlamıştır.

en-Nablusî'nin babası İsmail b. Abdulganî (1017-1062/1609-1652), kısa süren hayatına rağmen, döneminin önde gelen hukuk ve din bilimleri âlimlerindedir. İlmi alanda entelektüel birikimi, edebiyat alanındaki kabiliyetleri ve şiir alanındaki hassasiyeti onun aile statüsünü de yükseltmiştir. İsmail b. Abdulganî ataları gibi Şafii mezhebindedir. Fakat İbn Hacer el-Heysemî'nin (ö. 807/1405) *Tuhfetu'l-Muhtâc* isimli Şafii fıkhu ile ilgili eserine şerh yazdıktan sonra Hanefi mezhebine geçmiştir. Dini ve fıkhi eğitiminin ilk safhası Şam'da geçmiştir. Hicri 1039'dan itibaren aldığı bu eğitimle Emevi Camiinde dersler vermeye başlamıştır. İstanbul'a yaptığı bir seyahatte Şeyhülislam Yahya b. Zekeriya'nın hizmetine girmiştir. Bu ona Türklerin usullerine göre eğitim alma imkânını vermiştir. Daha sonra İstanbul'a sık sık seyahatler yapmıştır. Önce Şam'da "el-Kameriyye Medresesi"nde ve "Selimiye Medresesi"nde müderrislik yapmıştır. Daha sonra Sayda kadılık makamına yükselmiştir. 1060 yılında "Medarisu's-Sahn" mertebesine yükseltilmiştir. Bu arada Mekke'ye yaptığı bir hac sonrasında bazı hadis ulemasının bilgilerinden faydalanmak üzere Kahire'ye gitmiştir. Ömrünün geri kalan kısmını incelemelere, öğretime ve yazıya hasretmiş fakat kitaplarının çoğu karalama halinde kalmıştır. Pek çok eseri arasında Hanefi fikhından Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dureru'l-Hukkâm* adlı eserine yaptığı şerhi *el-İhkâm fi'ş-Şerh* anılmalıdır.⁸ en-Nablusî, babasının sık sık seyahatler yapıyor olması ve daha çocuk yaşta babasını kaybetmiş olması nedeniyle babasının bu birikimlerinden faydalanamamıştır.

en-Nablusî'nin annesi ise Zeyneb binti Muhammed b. İbrahim b. Abdullah b. Yahya ed-Duveykî'dir. en-Nablusî'nin doğduğu yıl Şam'a seyahat eden ve en-Nablusî'nin doğumundan bir gün önce vefat eden ve sûfi bir alim olan Şeyh Mahmud (ö. 1641), Zeyneb ed-Duveykî hamile iken, ona bir oğlunun olacağını ve

⁷ Bkz. en-Nebhâni, *Câmi'u Kerâmâtî'l-Evliyâ*, c. II, s. 195; Akkach, *Abd al-Ghani al-Nabulusi*, s. 20-22.

⁸ Bkz. Muhammed Emin b. Fadlillah el-Hamevî ed-Dimaşkî el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fi 'Ayâni'l-Karni'l-Hâdiye 'Aşar*, Tahk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, c. I, s. 49-50; Alaaddin, *Nablusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 90; Akkach, *Abd al-Ghani al-Nabulusi*, s. 23-24.

ismini de el-Feyz mahlasıyla birlikte Abdulganî koymasını söylemiştir. Bu olaydan sonra Zeyneb ed-Duveykî daha doğum yapmamış olmasına rağmen, Abdulganî'nin annesi olarak anılmaya başlanmıştır. Şeyh Mahmud, Abulgani'nin annesine hamileliği sürecinde her gittiğinde biraz yiyecek ve içecek vermiş ve ona her seferinde bir gümüş para vererek, verdiği bu paraları Abdulganî'ye vermesini tembihlemiştir.⁹ en-Nablusî'nin doğumu ve sonraki hayatı hakkında detaylı bilgiler veren Kemaleddin el-Ğazzî, en-Nablusî'nin annesi için “*Oğluna karşı kalbinde büyük bir şefkat ve sevgi vardı ve çok merhametli davranırdı*” diye yazmaktadır. Şam'da bir veba salgınında ölen annesinin ölüm tarihi Şevval 1050/Haziran 1693 olarak belirtilmektedir.¹⁰ On iki yaşında babasını, elli iki yaşındayken de annesini kaybeden en-Nablusî'in yetişmesinde ve eğitim hayatında, annesi Zeynep ed-Duveykî'nin katkısı ve desteği büyüktür.

İstanbul'da olduğu için oğlunun doğumunda bulunamamış olan babası İsmail, en-Nablusî'nin ilk hocası olmuştur. Babasından başka Necmeddin el-Ğazzî (ö. 1061/1651), Nakibuleşraf Seyyid Muhammed b. Kemaleddin el-Hüseynî el-Hasenî b. Hamza, Ali ed-Dâğıstânî, Ahmed b. Muhammed el-Kalâî, İbrahim b. Mansûr el-Fettâl (ö. 1098/1687), Abdülbâki b. Abdülbâki el-Hanbelî (ö. 1071/1661), Kemâleddin Muhammed b. Yahya el-Farâdî, Muhammed b. Ahmed el-Ustuvânî (ö. 1072/1662), Nureddin b. Ali b. Ali eş-Şebrâmellisi (ö. 1087/1677), Abdulkadir b. Mustafa es-Sâfûrî (ö. 1081/1670), Şeyh Muhammed el-Aysâvî, Hüseyin b. İskender er-Rûmî, Kemaleddin Ârâdî, Mahmud el-Kürdî, Muhammed el-Mehâsinî¹¹ gibi dönemin önemli âlimlerinden ders almıştır.

Ömrünü son nefesine kadar aktif bir şekilde ilimle geçiren en-Nablusî, ilmîni öğrencilerine aktararak birçok ilim adamı yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında Muhammed el-Maraşî (ö. 1150/1737), Ahmed ez-Züheyri (ö. 1153/1740), Musa b. Ali el-Mevlevî (ö. 1157/1744), Mustafa b. Kemalüddin b. Ali es-Sıddîkî (ö. 1162/1748), Halîl b. Es'ad el-Bekrî, Abdülvehhâb b. Mustafa b. İbrâhim ed-Dekdekci (ö. 1189/1775), Muhammed b. Abdurrahman el-Ba'î, İbn Abdürrezzâk ed-Dimaşkî (ö. 1138/1725), Muhammed b. Ali el-Kubeyşi (ö. 1169/1756), Ahmed b. Muhammed b.

⁹ Kemaleddin el-Ğazzî, *el-Virdü'l-Unsiyye ve'l-Vâridü'l-Ğudsîyye fî Tercemeti'l-'Arifi 'Abdu'l-Ğani en-Nablusî*, Tahk. Samir Akkaş, Dâru Brill, Londra, 2012, s. 61-63; Akkach, *Abd al-Chani al-Nabulusi*, s. 9-10.

¹⁰ el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, c. III, s. 37; el-Ğazzî, *el-Virdü'l-Unsiyye*, s. 61-63; Alaaddin, *Nablusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 90.

¹¹ Bkz. el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, c. III, s. 37; Özel, “Nablusî, Abdulganî b. İsmail”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXII, s. 268.

Tâhâ el-Makdisî (ö. 1180/1767), İbn Kennân, Ahmed b. Ali el-Menîni (ö. 1172/1758), Muhammed b. Murad el-Murâdî, Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî, Hâmid el-İmâdî, Muhammed Emîn el-Muhîbbî, Hüseyin b. Tu'me el-Beytümânî (ö. 1175/1761) ve Halvetiyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Kutbeddin Mustafa el-Bekrî¹² sayılabilir.

Şeyh Abdulganî, 1143 yılı Şaban ayı ortasında hastalanmış ve bundan bir hafta sonra 24 Şaban 1143/4 Mart 1731 Pazar günü vefat etmiş, ertesi gün dedelerinden Şeyh Ebû Ömer İbn-i Kudâme (ö. 620/1223) hazretlerinin Sâlihiyye'de yaptırdığı Medrese-i Ömeriyye yanındaki kütüphanede bir kabir kazılıp oraya defnedilmiştir. O gün bütün Şam şehri yasa bürünmüştür. Evi kalabalıktan dolup taşmış, cenazesine gelen Şamlılar Sâlihiyye sokaklarını doldurmuşlardır.¹³

2. Divanı

Çalışmada ele alınan *Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik* isimli divanı, en-Nablusî'nin sadece Bulak'da nüshası olan ve *Dîvânu'd-Devâvin* olarak bilinen eserinin daha çok tasavvufi şiirleri kapsayan birinci bölümündeki şiirlerden oluşmuştur. *Dîvânu'd-Devâvin*'in diğer bölümlerinde ise methiyeler, aşk şiirleri ve mektuplar yer almaktadır.¹⁴

en-Nablusî'nin *Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik* isimli divanı, 2001 yılında Muhammed Abdulhâlık ez-Zenatî tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır. Bu eserde 10.692 beyitten oluşan 720 kaside, 226 beyitten oluşan 111 mevâliyyâ, 1.202 beyitten oluşan 73 muvaşşah ve 1.504 beyitten oluşan 68 tahmis olmak üzere, toplamda 13.624 beyitten oluşan 972 şiir bulunmaktadır. Şiirler revî sistemine göre sıralanmıştır. En çok kullanılan revî harfi, 131 şiirle nun (ن) harfidir. Şiirlerin 558 tanesi uzun bahirlerle, 414 tanesi ise kısa bahirlerle yazılmıştır.

3. Divanda İşlenen Muhtevalar

Şiirde konu, tema, muhteva, içerik ve öz aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Şiirde konu, şiirin kafiye, ahenk gibi biçimsel özelliklerinin dışında kalan ve eserin içeriğini dolduran kısım olarak tanımlanmaktadır.¹⁵ Şiirin ilk kelimesinden son

¹² Özel, "Nablusî, Abdulganî b. İsmail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXII, s. 268.

¹³ el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, c. III, s. 44; Sâmi, *Kâmusu'l-A'lâm*, c. IV, s. 3081.

¹⁴ el-Murâdî, *Silku'd-Durer*, c. III, s. 37; Özel, "Nablusî, Abdulganî b. İsmail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXII, s. 269-270.

¹⁵ Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Yedigece Kitapları, İstanbul, 2001, s. 332.

kelimesine kadar hangi duygu ve düşünce üzerine yoğunlaştığı, şiirde hangi meselenin ele alındığı ve okuyucuya ne söylendiğidir.¹⁶ Bir şairin şiirinde muhteva çeşitliliği, şairin şairlik kudretini göstermektedir.¹⁷

Sade ve herkes tarafından anlaşılacak bir dille yazılan, bedi' sanatlarının ve belagat unsurlarının ustaca kullanıldığı divan, en-Nablusî'nin tamamen tasavvuf konulu şiirlerinin bir derlemesi değildir. Tasavvufi konularla ilgisi olmayan konularda yazılmış birçok şiir de bulunmaktadır. Bu şiirler, üslup ve kullanılan remizler açısından tasavvuf etkisinin hissedildiği türden şiirler olarak ele alınmalıdır. Tasavvuf konularının hemen hemen bütününe değinilerek yazılan şiirler, zaman zaman geleneksel tasavvuf akımlarının kabul ettiği doktrinleri reddeden bir yol izlemekte, bu durum da en-Nablusî'nin kendisine has tasavvuf öğretilerinin olduğunu ortaya koymaktadır. en-Nablusî, şiirlerinde özellikle yoğun bir şekilde vahdet-i vücüt doktrinini işlemekte, birçok tasavvuf erbabının kabul ettiği hulûl, ittihad gibi bazı durumları kabul etmeyip, inkâr ederek geleneksel çizginin dışına çıkmaktadır. Geleneksel düşünce çizgisinin dışında oluşu ve tema zenginliği ile divan, üzerinde çok yönlü çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır ve bu yönüyle kıymetli bir eser olarak önemini korumaktadır. Divandaki şiirler ana konulara göre gruplandırılacak olursa, aşağıdaki konuların divanda ele alındığı görülmektedir.

3. 1. en-Nablusî'nin Kendisi İle İlgili Konular

en-Nablusî'nin akidesi ve dini, Allah'a olan aşk ateşi, Cemalullah aşkı, kerametleri, kalbine hitabı, nefesine hitabı, kendisine nasihati, Kadiri tarikatından olduğu, tarikatının Nebinin tarikatı olduğu, tarikatı ve Allah'ı sevmeye etkisi, tarikatı ve şeriatı, Kadiri tarikatına girişi için bir şahsa icazet vermesi.

3. 2. Tasavvuf Çerçevesinde İşlenen Konular

Akıl hakkında, akıl ve Allah'ı bilmesi, akıl ve marifet, akıl ve nakil, akıl ve Marifetullah, akıl Marifetullah'ı bilmede noksan mıdır, Allah ancak akılla bilinir, Allah ile kul arasındaki münasebetler, âlimler Cemalullah'ı nasıl sever, Allah sevgisine gayret, Allah'a aşk ve sevgiye davet, Allah'a şükür, Allah'a tabi olmak, Allah'a tevekkül etmek, Allah'la ünsiyet kurma, Allah'a vusul, Allah'ı idrakte

¹⁶ İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş-Şiir*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2010, s. 41-42.

¹⁷ Muhammet Tasa, *Ahmed b. Şâhin el-Kıbrısî ve Şiirleri*, Aybil Yayınları, Konya, 2013, s. 33.

insanların aciz olması, Allah'ı inkâr, Allah'ın ayetleri akılla değil nakille bilinir, Allah'ın rızası nedir, Allah'ın rızası emriyle olur, Allah'tan af dileme, Allah'tan güzellikler dileme, Allah'tan mağfiret dileme, bütün varlıklar Allah'a secde halindedir, en güzel ilişki Allah sevgisi ile kurulandır, kul günahkâr Rab affedicidir, kul ve Rab, en-Nablusî'nin insanlara Allah'ın varlığını hatırlatması, hak olana ittiba, azarlama, kınama, zemmetme, levm, heva ehlini kınama, Yahudi ve Hristiyanları yerme, batıl ve delalet ehli, cehalet, cahilleri zem, Allah'a edepli olmaya davet, Allah'ı bilmeye ibadete hamde davet, doğru yola davet, Hubbullah'a davet, iyi amele davet, namaza ve şeriate davet, tarikatına davet, dili afetlerden korumak, din ve Allah'a ve Resulüne itaat, dua ve münacat, dünya ve ahiret âlemi, dünya mel'undur, dünya zelildir, dünyanın yok olması, dünyada kanaat, aşk ve sevgi, sevgi ile hayat bulma, Allah'a sevgi, Nebiye sevgi, müminlere sevgi, ehl-i hubb cennettedir, evliya ve yolu, fenafillah, hamd ve şükür, haset, hasetçi, hidayet, hayat Hidayetullah ile olur, hidayet-delalet, Hidayetullah, hak ve hidayet, hulul, ilham, ilim, ilim talep etmek, ilim ve kemal, ilim ve mal, ilim ve şeriat, ilme davet, insan, insan Allah ile zengindir, insan Allah'ın yarattığı bir varlıktır, insan değişir, insan İslam ile şerefli, insan nefsi, insan nisyanla malumdur, insan ruhunun vasıfları, insan ve hayırlı amel, insan ve kelb arasındaki farklar, insan ve şeriat, insan ve vücut, insanın içi çirkin dışı güzeldir, insanın vasıfları, insanın zevali, insanlara hizmet, insanların fiilleri, insanların halleri, kötü kişilerin yolunun da kötü olması, istikamet, izzet-i nefis, ittihad, kalp, kalp Allah'a âşıktır, kalbi sevgi Allah'adır, kalbin sevgi ile atması, kalp iman ve sevgi ile doludur, kevn, Allah her şeyi sudan yaratmıştır, cennet, Emrullah, insanın yaratılışı, varlık âleminin yaratılışı, hak, nur ve eşyanın kökeni, yaratılmışlar Allah'a tesbih ve secde eder, kâinatın yaratılışı, kevn Vahdet-i Vücuda işaret, yaratılanlar hakkında, küfür, küfrün çirkin oluşu, insan tövbe ve Zikrullah ile mutlu olur, mutluluk ve mutsuzluk, nasihat, nefisle mücadele için nasihat, nefis, nefis ile ölüm arasındaki alaka, nefis muhasebesi, nur hakkında, nur hakıdır, nur ve gayb, Nurullah, Nurullah ve Kur'an, özlem, rızık Allah'tandır, rızık talebi ve usulü, ruh hakkında, ruh hakıdır, ruh ve gayb, ruh ve insanın vasıfları, ruh ve muhabbet, ruh ve vücut, ruh-beden ilişkisi, Ru'yetullah, sabır, imtihanlara sabretmek, tarikatta sebat, sıbğatullah, sır ve kul, sūfilik, sufinin vasfı, sufinin tarikatında erimesi, sūnetullah, şeriat, şeriat ve sevgi, şeytan, şeytan ve insan, şeytanı tahzir, şeytanın vesvesesi,

tecelli, tefekkür, tövbe, uyku, insanların vasıfları, mahlûkatın vasıfları, mümin kevser ve cennet gibidir, kalemin vasıfları, Zât-ı İlahî'ye olan sevginin vasıfları, Vechullah, zenginlik-fakirlik, zenginlik ve fakirlik Hubbullah ile olur, zenginlik ve fakirlik ilim ile olur, zındıklığı red, zikir, Zikrullah, Zikirde ve amelde devamlılık.

3. 3. Gazel

Zatı İlahiye gazel, Nebiye gazel.

3. 4. Zat-ı İlahi İle İlgili Konular

Esmau'l-Hüsna, Allah'ın sıfatları, Allah baki gerisi zaildir, Allah hakır, Allah hay ve kayyumdur, Allah ihsan sahibidir, Allah kullarını gözetken koruyandır, Allah yaratıcıdır, Allah'ın azameti, Allah'ın azameti ve celali, Allah'ın hükmü bütün eşya üzerindedir, Allah'ın hükmü ve kaderi, Allah'ın ilmi, Allah'ın iradesi, Allah'ın ilminin bütün âlemi kuşatması, Allah'ın kudreti, Allah'ın nuru, Allah'ın yaratması, Kelâmullah, Nurullah, Allah'ın insanları nasıl yarattığı, Allah'ın kudreti, Allah'ın keremi, Allah'ın insana ihsanı ve nimetleri, Allah'ın insanlara nimeti, Allah'ın kapısı, Cemalullah, Hubbullah, Allah'ın vücudu ve mahlûkat, en-Nablusî'nin Eş'ari'ye Allah'ın vücudunu ve yaratmasını anlatması, tevhit, vahdet-i vücüt, Allah'ın emri ve insan, Allah nasıl idrak edilir.

3. 5. Hz. Muhammed (sav) ve Diğer Peygamberler İle İlgili Konular

Nebinin vasıfları, Nebiye sevgi, Nebiye aşk, Nebiye salat ve selam, Nebinin âli ve ashâbı, Hadis-i Nebevi, Peygamber şeriatının tasviri, Nebiye tabi olma, Nebiyi rehber edinme, Nebinin yoluna davet, Nebiyi inkâr eden müşrikler, kâfirler, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Firavun, Hz. İsa ve Meryem, Hz. Yunus ve Yunus balığı.

3. 6. İhvaniyyat İle İlgili Konular

Arkadaşlar arası sevgi Hubbullaha götürür, aşk ehli, en-Nablusî'nin tarikatı ve arkadaşlarına olan sevgisi, en-Nablusî'nin arkadaşları ile arasındaki sevgi, en-Nablusî'nin şeyhi hakkında, en-Nablusî'nin sufi arkadaşları, en-Nablusî'nin kendisi ve sufi arkadaşları, en-Nablusî'nin arkadaşlık vasıfları, en-Nablusî'nin arkadaş meclisinin vasıfları, en-Nablusî'nin kendinin ve arkadaşlarının yolu, en-Nablusî'nin ölen arkadaşlarına gözyaşı dökmesi, en-Nablusî'nin yazışmaları.

3. 7. Medih İle İlgili Konular

Zat-ı İlâhî'ye, Nebî'ye, Ehli Beyt'e, Kâbe'ye ve Mekke'ye, Ebu Hanife'ye, âlimlere, Ehlullaha, İbn Arabî'ye ve Futuhat-ı Mekkiyye isimli eserine, arkadaşlarına, tarikat ehline, tarikatına, sufilerin yoluna, Ahmed Bedevî'ye, Ebu Müslim Havlanî'ye medhi.

3. 8. Fahr (Övünme) İle İlgili Konular

en-Nablusî'nin İslam ile övünmesi, kendisini ve şiirlerini övmesi, kendisini ve tarikatını övmesi, Şam ehline övgüsü.

3. 9. Sosyal Hayat İle İlgili Konular

Müslüman ve gayrimüslimler, İslam ülkelerinde yaşayan gayrimüslimler, Müslüman ve Hristiyanlar arasındaki farklar, müzik aletlerini dinleme zevki, ney ve def hakkında, ney ve def aşkı ilahiden söylüyor.

3. 10. Tasvirler

Kâbe'nin tasviri, Kâbe'nin vasıfları, Kâbe ve zemzem Hubbullahın remzidir, Mescid-i Aksa ve Kudüsün tasviri, Beytu'l-Mukaddes'in vasıfları, bahçe ve bostan tasviri, köy tasviri, dünya tasviri, dünyanın cama benzetilmesi, su ve hava arasındaki bir münazara.

3. 11. Zühd ve Hikem İle İlgili Konular

Zahid nasıl olunur, ölüm, ölüm aşkıta erimektir, kabir, ahiret, gayb âlemi.

3. 12. İman, İtikad ve İbadet İle İlgili Konular

İman, iman gerçek zenginliktir, insanın Allah'a itaatle mükellef bir varlık oluşu, üstünlük imandadır nesepte değil, varlığın yenilenmesi iman iledir, ihlaslı olmak, Allah'a iman ve Nebiyi tasdik, Tevhid inancı, gayba iman, kaza ve kadere iman, insanlar eylemlerinde muhayyer ve mecburdur, kıyamete iman, din, İslam hakır, Risalet ve İslam, ibadet, amel ve şeriat, hac, namaz, Kur'an-ı Kerim, Fatiha Suresi, ramazan ayı, Kadir gecesi, teravih namazı, Miraç, günah.

Yukarıda verilen bilgilerde de görüldüğü üzere, en-Nablusî'nin divanı hem sayı hem de hacim bakımından ağırlıklı olarak tasavvuf konulu şiirlerden oluşmaktadır. Tasavvuf konularından sonra, gazel temalı ve Zat-ı İlâhi ile ilgili olan, Allah'ın sıfatlarının konu edildiği şiirler büyük bir sayı ve hacim tutmaktadır. Diğer konularda ise az sayıda şiir yer almaktadır.

4. Muhtevalar İle İlgili Örnek Şiirler

4. 1. en-Nablusî'nin Akîdesi

Şiirlerinde sıklıkla akidesine, yani inancına yer veren en-Nablusî'ye halk tarafından, özellikle yedi yıllık halvet döneminde, itikad ve ibadet konusunda birçok eleştiriler yapılmış, beş vakit namazı terkettiği gibi iftiralara bile uğramıştır. Yaşadığı bu olumsuzluklar üzerine, zaman zaman kendisini açıklamalar yapmak zorunda hissetmiş ve bu durumları açıklayan birçok şiir yazmıştır. Bu şiirlerinden birinde en-Nablusî akidesinin özünü ve gereklerini aşağıdaki beyitlerle şu şekilde ortaya koymuştur:¹⁸ [Basit]

وَسُنَّةُ الْمُصْطَفَى عِلْمٌ وَأَعْمَالٌ عَقِيدَتِي كُلُّهَا الْقُرْآنُ جَمَلُهُ 11

لَمْ تَسْتَعِدَّ لَهُ فِي الْقَوْمِ أَبْطَالَ وَاللَّهُ لِي مِنْهُمَا بِالْكَشْفِ يُوضِحُ مَا 12

11. İmanın (akidemin) tamamı, Kur'an'ın tümü ve Mustafa'nın (sav) ilim ve amelleri(nden müteşekkil olan) sünnetidir.

12. Allah, kavimlerin öncülerinin açıklamaya güç yetiremedikleri o ikisini (Kur'an ve Sünneti), keşif (yolu) ile bana apaçık kılmıştır.

en-Nablusî, bu şiirinde olduğu gibi, inancı ve dini ile ilgili yazdığı diğer şiirlerinde de, itikadının dayanaklarının Kur'an ve Peygamberin sünneti olduğunu belirtmiş, inancının temellerini ve sağlamlığını ortaya koymuş, ehli sünnet dairesinde kalmaya çalıştığını göstermiştir. Kendisine Allah tarafından bu iki dayanağın belletildiğini ifade ederek de bir nevi kerametlerine işaret etmiştir.

4. 2. Tasavvufi Öğretiler

İslami ilimlerde kullanılan fenâ terimini en-Nablusî, tasavvufi bir öğreti olarak tanımlamıştır. Sözlükte geçici olmak, yok olmak, ölmek gibi anlamlara gelen كَفَى kelimesi¹⁹ tasavvufi bir terim olarak müridin kötü huy ve vasıflarını yok edip, onların yerine iyi hasletler kazanması anlamında, sūfinin gözünde nesnelerin silinmesine denir. Kul insan olarak taşıdığı sıfatları ve huyları terk eder, fenâya ererek tam hale gelir, olgunlaşır. Bu giden kötü sıfatların ve ahlakın yerini, Allah'ta

¹⁸ Abdulgani b. İsmail en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik*, Tahk. Muhammed Abdulhâlık ez-Zenâti, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 435-436.

¹⁹ Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3. b. Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabi, Beyrut, 1999, c. X, s. 338.

mükemmel olarak bulunan ilahi sıfatlar veya ilahi huylar alır. Mükemmel olan Allah'ın sıfat ve ahlakında yenilenme, yükselme söz konusudur. İbn-i Arabî'ye göre fenâ, kulu Allah'a ulaştırır, kul bütün nefsi arzularını terk eder ve kendini Allah'ın iradesine teslim eder.²⁰ en-Nablusî, İbn-i Arabî'nin fenâ hakkındaki görüşlerinden de hareketle, fenâ halinin özelliklerini şu şekilde vermiştir:²¹ [Kâmil]

إِنَّ الْفَنَاءَ حَالٌ إِذَا ذَهَبَ الْفَتَى	لَا يَسْتَفِيدُ لَهُ الْفَتَى مِنْ سُكْرِهِ	3
فَتْرَاهُ لَا تَمَيِّزَ أَصْبَحَ عِنْدَهُ	إِذْ طَارَ طَائِرٌ عَقْلِهِ مِنْ وَكْرِهِ	4
وَعَلَى الْبَرِّيَّةِ لَيْسَ يَخْفَى حَالُهُ	فِي صِدْقِهِ عَرَفُوهُ أَوْ فِي مَكْرِهِ	5
هَذَا الْفَنَاءُ هُوَ مَسْقُطُ الْأَحْكَامِ عَنْ	كُلِّ امْرِئٍ ذَهَمَتْهُ حَالُهُ نَكْرَهُ	6

3. Şüphesiz ki fenâ bir haldir, genç birine ansızın geldiğinde, genç onun sarhoşluğundan uyanamaz (kendisine gelemez),

4. Onu, yanı başında olanı ayıramaz (halde) görürsün, çünkü akıl kuşu yuvasından uçup gitti,

5. Doğruluk veya hilekârlık durumlarında onun hali, halka gizli değildir, onu bilirler,

6. Bu fenâ (hali), hiçbir şeyi bilememe durumuyla karşı karşıya kalan herkesten hükümlerin düştüğü yerdir.

Tasavvufta çok önemli konulardan olan hulûl ve ittihad konuları da en-Nablusî tarafından şiirlerinde sıklıkla ele alınan konulardandır. Hulûl, iç içe girmek demektir. Allah'ın bazı şeylere veya kişilere girmesine tasavvufta hulul denmektedir. Bu inançta olan mutasavvıflara hulûl ehli denir.²² İttihad ise iki ayrı şeyin tek olması anlamına gelmektedir. Hak olan mutlak vücudun müşahede edilmesi, kendi kendine var olan mutlak, bir ve gerçek varlığın temaşa edilmesidir. Bizatihi yok ancak başkası sayesinde var olan şeyler, bu temaşa esnasında birleşir ve tek olarak görülür. Burada

²⁰ Memduh ez-Zevbi, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 2004, s. 319-320; Mustafa Kara, "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, c. XXII, s. 333-335; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Değişimleri Sözlüğü*, 3. b. Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 81.

²¹ en-Nablusî, *Divânü'l-Hakâik*, s. 264.

²² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 231; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 124.

farklı iki asli varlığa sahip olan şeyin birleşmesi söz konusu değildir.²³ Tasavvufun yüklediği bu anlamlar çerçevesinde en-Nablusî, vahdet-i vücud nazariyesinin bir parçası olan hulûl ve ittihadı bakışını aşağıdaki gibi izah ederek, kendisine has bir tasavvufî öğretiyi ortaya koymaktadır. Bu durum da onun dönemin âlimlerinden farklı olan bir başka yönünü ortaya çıkararak, özgünlüğünü ortaya koymaktadır.²⁴ [Basî]t

5 فَحَقِّقُوا الْقَوْلَ مِنِّي وَأَفْهَمُوهُ وَلَا تُؤْوَلُوهُ فَفِي تَأْوِيلِهِ الدَّاءُ

6 وَلَا تَطَنُّوا حُلُولًا فِي مَقَالَتِنَا وَلَا اتِّحَادًا فَمَا الْأَشْيَاءُ أَكْفَاءُ

7 هِيَ هَاتَ لَيْسَ الْوُجُودُ الْحَقُّ يُشْبِهُهَا فَإِنَّهُ بَاطِلٌ يَمْحُوهُ إِفْنَاءُ

5. Benden (sadır olan) sözün doğruluğunu araştırın, onu anlayın ve onu yorumlamayın, çünkü sözün yorumlanmasında hastalıklar vardır,

6. Ve zannetmeyin ki, bizim söylediklerimizde hulul ve ittihad (düşüncesi) vardır, eşya(lar) birbirinin tıpatıp aynısı da değildir,

7. Vucûdu'l-Hakkın ona (yaratılmışa, eşyaya) benzemesi ne kadar da uzak! Muhakkak ki o (düşünce) batıldır, silinip yok olur.

Kur'an-ı Kerim'de Bakara Suresi 138. ayette geçen sıbğatullah ifadesini tasavvufî bir boyutta ele alan en-Nablusî, sıbğatullah ifadesine kendisinin yüklediği anlamı şiirlerinde kullanmıştır. Arapçada صَبَغَ boyamak, suya batırmak anlamına gelmektedir.²⁵ Cevherî bu terkibi Allah'ın dini, Râğıb el-İsfahânî ise Allah'ın insanda yarattığı, onu diğer canlılardan ayıran akıl ve fıtratı diye tanımlamıştır. Dileler Allah'a yaklaşırken her şeyi kastederek söz konusu terkinin Allah'ın dini, şeriatı, hilkatî anlamlarına geldiğini de belirtmiş, boyanın kumaşı süslemesi gibi, dinin de onu benimseyen için bir tür ziynet olduğuna işaret etmişlerdir.²⁶ Sıbğatullah ifadesi, Allah'ın boyası anlamında, Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir:

“صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ”

“Biz, Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir? Biz ona ibadet edenleriz”²⁷

²³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 265; Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 140.

²⁴ en-Nablusî, *Divânü'l-Hakâik*, s. 28.

²⁵ Ebû Tâhir Mecduddin Muhammed b. Yakup el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Tahk. Muhammed Nâim el-Araksûsî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1426/2005, s. 784.

²⁶ Mustafa Sinanoğlu, “Sıbğatullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c. XXXVII, s. 85.

²⁷ Bakara, 2/138.

Sıbgatullah ifadesini şiirlerinde kullanan en-Nablusî, aşağıdaki şiirinde âlemdeki her şeyin, Allah'ın boyasından olduğunu belirtmektedir:²⁸ [Meczû‘ Remel]

لَا تَرَى شَيْئًا كَثِيمًا	أَنْظُرِ الْكُلَّ لَطِيمًا	1
وَشَرِيفًا	إِنَّمَا الْكُلُّ مَعَانِي	2
فَحَبِيبًا	صَبغَةُ اللَّهِ الَّذِي قَدْ	3
شَرَعَ الدِّينَ حَنِيفًا	لَا تَرَى مِنْ دُونِهِ فِي	4
خَلْقِهِ شَيْئًا مُحْجِيفًا		

1. Bütün her şeye hoş bak, (o baktığın şeylerde) kapalı bir şey göremezsin,
2. İster yüce (olsun), ister iğrenç (olsun) her şeyin bir anlamı vardır,
3. (Bu,) muhakkak ki, dinin yasalarını Hanîf olarak koyan Allah'ın boyasıdır,
4. Mahlûkatı arasında O'ndan başka korku salan bir şey göremezsin.

Tasavvuf ilminde çok önemli bir kavram olan sûfi kavramının da, en-Nablusî'nin şiirlerinde sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Saf ve yünlü aba giyen anlamına gelen sûfi, gönlü saf, mâlik olmayan, nefsinde fâni, Hak ile bâki, zahirde halk ile batında Hak ile olan, sükût ettiği halde muhatabın sırrını okuyan, nefsinde ölen, hak ile diri kalan, tasavvufî hayat tarzını benimseyerek Hakk'ın yakınlığını kazanmaya çalışan kimseler için kullanılan bir tasavvuf terimidir. Tasavvuf yolunda nefis mücâhededesini sürdürmekte olanlara mürid ve mutasavvıf, bu mücâhedeyi tamamlayıp kemale ermiş olanlara sûfi denilmektedir.²⁹ Tasavvuf erbabı olan en-Nablusî, bu anlamlar çerçevesinde sûfi kelimesinin anlamını ve sûfilîğin vasfını şu şekilde açıklamaktadır:³⁰ [Mevâliyyâ]

وَعَارِفِي لَا تُغَالِطُ أَنْتَ مَعْرُوفِي	1 يَا وَاصِفِي أَنْتَ فِي التَّحْقِيقِ مَوْصُوفِي
صَافِي فَصُوفِي لِهَذَا سَيِّ الصُّوفِي	2 إِنَّ الْفَتَى مَنْ بَعْدَهُ فِي الْأَرْزَلِ يُوَفِّي

1. Ey beni vasıflandıran, niteleyen! Gerçekte sen benim suretimsin, beni bilen, tanıyan! Sen (beni) yanıltmaya çalışma, sen benim bildiğim, tanıdığımınsın,

²⁸ en-Nablusî, *Divânü'l-Hakâik*, s. 345.

²⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 438; Reşat, Öngören "Sûfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c. XXXVII, s. 471-472.

³⁰ en-Nablusî, *Divânü'l-Hakâik*, s. 343.

2. Yiğit o yiğittir ki, (söz verdiğinde) ezeldeki sözünü yerine getirir, saf, temiz, pak kişi, (Sen saf, pak, temiz iken) sūfi oldun, (sūfi,) işte bu yüzden sūfi diye isimlendirilmiştir.

en-Nablusî'nin şiirlerinde tasavvufi bir terim olarak ele aldığı bir diğer terim ise Sünnetullah kavramıdır. Allah'ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlar anlamında bir Kur'an terimi olan Sünnetullah, sözlükte bir şeyi açıklığa kavuşturmak, iyi veya kötü yeni bir yöntem ortaya koymak anlamındaki سَنَّ kökünden³¹ türeyen sünnet ile lafza-i celâlden oluşan bir terkiptir.³² en-Nablusî, fıkıh-ı ilâhi diye tanımladığı Sünnetullahtaki ince ölçüyü şu şekilde vermektedir:³³ [Meczû' Remel]

لَا يَرَى الْفَقْهَ الْإِلَهِي	فِي الْوَرَى عَيْرُ فَقِيه	1
وَسَفِيهٌ كُلُّ مَنْ قَا	سَ كَرِيهًا بِسَفِيه	2
مَنْ زَأَى فِي الْعَيْرِ عَيْبًا	كَانَ ذَاكَ الْعَيْبُ فِيه	3

1. İnsandaki İlâhi bilgiyi âlim olandan başkası göremez,
2. Cömert olanı savurgan olanla kıyaslayan her kişi akılsızdır,
3. Her kim başkasında bir ayıp görürse, aslında o ayıp kendisindedir.

4. 3. İtikat

İtikat başlığı altında ele alınan kavramlardan ikisi din ve şeriattır. Arapça دِين mastar kökünden isim olarak kabul edilen, hesap ve İslam anlamına gelen din³⁴ kelimesi kavram olarak, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahi bir kanun olarak tanımlanmıştır.³⁵ Tasavvufi anlamda din, ayrılık makamında ortaya çıkan inanç, aşk ve sevgidir.³⁶ Arapçada شَرَعَ kökünden gelen ve açık olmak, açık hale gelmek, bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek anlamlarına gelen şeriat ise³⁷ dinin zahiri yönüne ait kaideleri veya dinin hukuki kuralları olarak tanımlanmıştır.³⁸ Tasavvufun bu terimlere yüklediği

³¹ el-Fürzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, s. 1207.

³² İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, s. 159-610.

³³ en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik*, s. 576.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV/459-361.

³⁵ Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, c. IX, s. 312-320.

³⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 65.

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VII/87-89.

³⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 252.

anlamdan hareketle en-Nablusî, din ve şeriatın tarifini yaparak, Allah ve Resulüne itaatin ne olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur:³⁹ [Hafif]

1	إِنَّمَا الَّذِينَ كُفُّوا تَقْلِيدًا	وَهُوَ أَمْرٌ تَقَلَّدْتَهُ الْعَبِيدُ
2	وَهُوَ مَعْنَى التَّكْلِيفِ مَحْضٌ اعْتِقَادٍ	حَادَ عَنْهُ الشَّقِيُّ وَفَارَ السَّعِيدُ
3	ثُمَّ إِيْمَانٌ مَنْ يُقَلَّدُ حَقًّا	مِنْهُ تَبَدُّو الْأَعْمَالِ وَالتَّوَجُّيدُ
4	فَادُهُ الشَّرْعُ كَالْبَهِيمَةِ يَنْقَا	دُ بِإِيْمَانِهِ فَيَدُونُو الْبُعِيدُ
5	وَاتِّبَاعٌ دِينِ الْهُدَى لَا إِيْتِدَاعٌ	بِعُقُولِ أَفْكَارُهُنَّ صَدِيدُ
6	طَاعَةٌ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَأَهْلِ الْأَمْرِ	رَ مِنْكُمْ إِشَارَةٌ لَا تَبِيدُ

1. Dinin bütünü bir teslimiyet ve o kulların yüklendiği bir emirdir,
2. (Esasında) onun (dinin), manası halis inanç yükümlülüğüdür, mutlu kişi (cennetlik olan) huzur kazandığı halde, bedbaht kişi (cehennemlik olan) ondan uzaklaşır,
3. (İnsanda) tevhit inancı ve ameller ortaya çıktığı vakit, (o kişinin) taklit ettiği imanı hakikattir,
4. İmanıyla yönetilen evcil hayvan gibi şeriatın rehberliği (ile) uzak hemen yakın oluverir,
5. Huda'nın dinine tabi olmaktır, akıllar ile irinli olan onların fikirlerine bir icat çıkarmak hiç değildir,
6. Allah'a, Resule ve sizden emir sahibi olanlara itaat, yok olmayan bir işarettir.

4. 4. İlim

en-Nablusî, ilimle alakalı bir çok şiir yazmış ve ilmin birçok yönüne dikkatleri çekmiştir. İnsanları ilme davet eden en-Nablusî, ilim talep etmenin, bir sineğin her durumda avına dönüp durduğu gibi vazgeçilemez bir şey olduğunu da şu şekilde belirtmektedir:⁴⁰ [Hafif]

1	أُطِيبَ الْعِلْمُ كَالدَّبَابِ إِذَا مَا	طَرَدُوهُ يَعُودُ فِي كُلِّ حَالِ
2	وَاشْتَغَلَ بِالْمُطَالَعَاتِ لِمَا فِي	كُتُبِ الْعِلْمِ أَنْتَ طَوَّلَ اللَّيَالِي

³⁹ en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik*, s. 189-190.

⁴⁰ en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik*, s. 423.

سَلْ حَبِيرًا وَلَا تَقِفْ فِي السُّؤَالِ	وَإِذَا أَشْكَلَتْ عَلَيْكَ أُمُورٌ	3
لِلْجُودِ الْخَبِيرِ ذِي الْأَفْصَالِ	وَإِذَا لَمْ تَجِدْ حَبِيرًا فَدَعَهَا	4
عَبْرٌ هَذَا فَمَحْضُ قَيْلٍ وَقَالِ	إِنَّ هَذَا هُوَ السَّعَادَةُ أَمَا	5

1. İlmî, tıpkı her durumda onu kovanlara dönen karasinek gibi iste,
2. Geceler boyunca ilim kitaplarındaki bilgileri mütalaa etmekle (okumakla) meşgul ol,
3. Sana (verilen) işlerde müşkül durumlara düştüğünde bir bilene sor ve sorunun üzerinde de durma,
4. Bir bilen bulamadığında ise, onu en faziletli olana, her şeyden haberdar olana (Allah'a) bırak,
5. İşte bu mutluluğun ta kendisidir, bundan başkasına gelince, apaçık boş bir lakırdıdır.

4. 5. Nasihat

İnsanlara nasihatlerde bulunarak, insanları istikamet üzere olmaları ve hatalarını terk etmeleri hususunda uyarmayı önemseyen en-Nablusî, bu doğrultuda onlarca şiir yazmıştır. Kendi nefesine yaptığı nasihatlerin yanında, bütün insanlara birçok konuda nasihatlerde bulunmuştur. İnsanlara, Allah'a kullukta ve şeriata uygun bir şekilde yaşamada üzerlerine düşenleri yapmaları, günahlardan sakınmaları, daha önce işledikleri günahlarından tövbe etmeleri, nefislerine uymamaları hususlarında şu şekilde nasihatlerde bulunmuştur:⁴¹ [Remel]

فِي رِضَى مَوْلَاكَ تَحْطَى بِالْمُرَادِ	إِدْبَحِ النَّفْسَ بِسَيْفِ الْإِجْتِهَادِ	1
وَتَأْتَلُ وَجْهَ مَوْلَاكَ الْجَوَادِ	وَكَشِفِ الْحُجُبَ عَنِ الْقَلْبِ	2
فَعْمُوا عَنْهُ وَصَمُّوا بِإِزْدِيَادِ	لَا تَكُنْ مِنْ نَفَرٍ قَدْ أُمِرُوا	3
وَلَقَدْ هَامُوا بِهِ فِي كُلِّ وَادِ	سَأَلُوا وَاسْتَحَبُّوا وَاسْتَكْشَفُوا	4

⁴¹ en-Nablusî, *Divânü'l-Hakâik*, s. 169.

1. Rabbinin rızası⁴² uğrunda hedefine ulaşmak için mücadele (çalışma, çabalama) kılıcıyla nefsi kurban et!
2. Kalpteki perdeyi onunla kaldır ve cömert Rabbinin rızasını ara!
3. Devamlı başkalarından emir alıp (Rabbin rızasına) kör ve sağır kalan bir gruptan olma,
4. (Nitekim o gruptakiler) Her vadede şaşkın şaşkın dolaşırlarken onlar sordular, haberleri soruşturdular ve hakikati ortaya çıkardılar.

4. 6. Gazel

Sözlükte genç delikanlıların genç kızlarla sohbet etmesi, kadınlar ile âşıkane yarenlik edilmesi, kadınlarla eğlenceli vakit geçirilmesi, sevgilinin fiziki azalarının övülmesi veya vuslat ve ayrılık günlerinin hatırlanması⁴³ anlamlarına gelen gazel, edebi bir ıstılah olarak özellikle aşk, güzellik ve şaraptan bahseden, kadınlarla eğlenmek ve onlarla ilgili ince duyguları dile getirmek için söylenen kısa şiirler için kullanılan bir terimdir.⁴⁴ Başka bir ifadeyle şairlerin sevdiklerine karşı hissettiklerini, coşkulu bir şekilde, söz sanatlarından faydalanarak ifade ettiği edebi bir türdür.⁴⁵

en-Nablusî, Hac ibadetini yapmak için gittiği Mekke ve Kâbe'ye, aşağıdaki şiiriyle gazel türünde bir şiir yazmıştır. Mekke ve Kâbe'ye duyduğu sevgiyi ifade ettiği gazel konulu bu şiirinde, Kâbe'yi bir kadın gibi addederek, Kâbe'nin fiziksel özelliklerini, kadının fiziksel özelliklerine benzeterek anlatmaya çalışmıştır:⁴⁶ [Seri']

يَدْعُونَهَا الْكَعْبَةَ بِاسْمِ صَرِيحٍ	عَشِيقْتُ فِي مَكَّةَ ذَاتِ الْبَيْهَا	1
كَمْ قَلْبُ صَبٍّ فِي هَوَاهَا جَرِيحٍ	وَهِيَ كُغُوبٌ عَادَةٌ حُرَّةٌ	2

⁴² Allah'ın en büyük kapısı, dünya cenneti (Muhakkikin dipnotu), Bkz. en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik*, s. 169.

⁴³ Ebû Abdîrrahman el-Ferahîdî el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, Tahk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut ts, s. 383; Ahmed b. Fâris b. Zekerîya er-Râzî, *Kitâbu Muçmeli'l-Luğa*, Tahk. Şihâbuddîn Ebû 'Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, s. 544; a.mlf, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Tahk. Şihâbuddîn Ebû 'Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, s. 847; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luğa*, Tahk. Remzî Munîr Ba'albekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1987, c. II, s. 819; Ahmed Ahmed el-Bede'î, *Usûsu'n-Nakdi'l-Edebi 'inde'l-'Arab*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, 1979, s. 137.

⁴⁴ Ali b. İsmail el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'Azâm*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2000, c. V, s. 444; Mecdi Vehbe Kâmil el-Muhendis, *Mu'cemu'l-Mustalihâti'l-'Arabiyye fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, 2. b., Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1984, s. 265; Murtadâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 2. b., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2012, c. XXX, s. 53; Ahmed Ateş, "Gazel", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, Eskişehir, 1997, c. IV, s. 730; Haluk İpekten, "Gazel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, c. XIII, 442.

⁴⁵ Sâmî ed-Dehân, *el-Çazel munzu Neş'etihî hattâ Sadri'd-Devleti'l-'Abbâsiyye*, 2. b, byy. Kahire, 1964, s. 5; Mehmet Mesut Ergin, "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Sosyal Unsurlar", *Nüşa*, S. 21, Ankara, 2006, ss. 41-67.

⁴⁶ en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik*, s. 140-141.

يُنظُرُهَا مِنْ أَجْبِيٍّ قَبِيحٍ	مَحْجُوبَةٌ بِالسَّيْرِ عَنْ كُلِّ مَنْ	3
فَيُبْصِرُ الْوَجْهَ الْجَمِيلَ الصَّبِيحِ	وَإِنَّمَا يُنظُرُهَا مَحْرَمٌ	4
فَرَاخَ جِسْمِي فِي هَوَاهَا طَرِيحِ	رَأَيْتُهَا فِي مُدَّتِي مَرَّةً	5
يَمِينِ رَبِّي هَيْئَةَ الْمُسْتَبِيحِ	وَوَطْفْتُ سَبْعًا حَوْلَهَا لَأَيَّمَا	6
كَأَنَّهُ الْخَالُ بِحَدِّ الْمَلِيحِ	وَيَا لَهُ مِنْ حَجَرٍ أَسْوَدٍ	7

1. Aaçık bir isimle Kâbe diye seslendikleri, Mekke'de güzellik sahibi birine âşık oldum,
2. O, tomurcuklanmış bir göğüs, bir dilber, bir hür kadındır, nice âşığın kalbi ona olan aşkıdan dolayı yaralıdır,
3. Kötü (niyetli) yabancıнын ona her bakışına karşı, örtüsüne bürünmüştür o,
4. Şüphesiz ki, ona bir mahrem bakınca, hemen (onun) parlak güzel yüzünü görür,
5. Onu bir defasında, bir müddet gördüm, bedenim onun aşkına tutulup huzur buldu,
6. Rabbimi tesbih eder bir şekilde, sağ taraftan etrafında yedi defa öperek tavaf yaptım,
7. Ey haceru'l-esvedin sahibi! Sanki o, (haceru'l-esved) güzelin yanağındaki bir ben gibidir.

4. 7. Allah'ın Sıfatları

en-Nablusî'nin, divânında Allah'ın sıfatlarını konu aldığı oldukça çok şiiri bulunmaktadır. Allah'ın sıfatları, bir bütün olarak ele alınıp birçok sıfat tek bir şiirde bir arada işlendiği gibi, tek bir sıfat üzerine uzun uzun bilgilerin verildiği şiirler de mevcuttur. Bu şiirlerde, Allah'ın baki, hak, hayy ve kayyum, ihsan sahibi, kulları gözeten ve koruyan, yaratıcı, azamet ve celal sahibi, hüküm sahibi olması, ilmi, iradesi, kudreti, nuru, kelamı gibi sıfatları, Allah'ın vücudu ele alınmıştır. Allah'ın kullarına bahsettiği birçok nimetlerinden bahsedilen aşağıdaki şiirde ise, Allah'ın çokça cömert, kerem ve lütuf sahibi oluşuna işaret edilmektedir:⁴⁷ [Mutekarib]

جَمِيعِ الْوَرَى كُلِّ أحوَالِهِمْ مِنْ الْخَيْرِ جُودٌ لَهُمْ يُمْنَعُ 1

⁴⁷ en-Nablusî, *Divânü'l-Hakâik*, s. 134.

يَكُونُ لَهُ عِنْدَهُمْ مَلْمَخٌ	وَفَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَوْ أَنَّهُمْ	2
هُوَ الْأَمِيحَانُ لَهُمْ يَصْلُخُ	لِشُكْرَانِهِمْ أَوْ لِكُفْرَانِهِمْ	3
وَنَالُوهُ مِنْهُ وَلَا يَمْرُخُوا	فَلَا يَفْرُخُوا بِالَّذِي جَاءَهُمْ	4
تَعَمَّ فَيَذَلِكُ فَلْيَفْرُخُوا	وَأَمَّا بِفَضْلِ إِلَهٍ الْوَرَى	5

1. Tüm mahlûkatın her hali, (Allah'ın) kendilerine hayır olarak bahsettiği bir cömertlik (üzeredir),

2. Keşke Allah'tan gelen lütfun, onların indinde/nezdinde bir çehresi/sıması(kıymeti) olsaydı,

3. Şükretmeleri veya küfre düşmeleri için... O (lütf), ıslah olmaları için bir imtihandır,

4. Kendilerine gelene ve nail olduklarına sevinmesinler ve onunla şımarasınlar.

4. 8. İhvâniyyât

İhvâniyyât türünde, dostluk ve dostlar arasındaki ilişki üzerine şiirler yazan en-Nablusî, dostları ile arasındaki muhabbeti şiirlerinde güzel bir üslupla işlemiştir. Bu şiirlerinde arkadaşlar arası sevginin kişiyi Allah sevgisine yaklaştırdığından bahsetmiş ve arkadaşlar arası sevgiyi remizlerle anlatmıştır: ⁴⁸ [Meczû‘ Recez]

أَخُّ لِي بِطَهْرِ الْعَيْبِ أَرْعَى وَدَادَهُ	وَيَرْعَى وَدَادِي يَا رَعَى اللَّهُ مَنْ يَرْعَى	1
أَهْيِمُّ بِهِ فِي الْحُبِّ وَهُوَ يَهْيِمُّ بِي	فَيَا حَيِّبَةَ الْوَأَشِي إِذَا رَامَ أَنْ يَسْنَعَى	2

1. (O), gayb âleminde dostluğunu gözettiğim ve kendisi de benim dostluğumu gözetken bir kardeştir, Ey Allah'ın himaye ettiği himaye edilen (kişi)!

2. Ey (aramızı bozma hususunda) çabalamayı terk edene dek hüsrana uğrayan hain, (iyi bil ki) bana âşık olana ben de âşığım.

Hak ve batıl ehli ile dostluk üzerine şiirler neşreden en-Nablusî, aşağıdaki şiirinde insanlara, batıl üzere olan kişilerden insanın kendisini korumasını ve hak üzere olanlar ile de dostluk kurmasını önermiştir: ⁴⁹ [Seri‘]

⁴⁸ en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik*, s. 334.

⁴⁹ en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik*, s. 47.

مِنْ صُحْبَةِ الْفَاسِقِ وَالْكَاذِبِ	يَا أَيُّهَا النَّاسُ خُذُوا حِذْرَكُمْ	1
جَمَاعَةُ السُّنَّةِ وَالْوَالِجِ	وَالْتَزِمُوا صُحْبَةَ أَهْلِ التَّقَى	2
كَقَلَمٍ بَيْنَ يَدَيْ كَاتِبٍ	فَصَاحِبٌ مَعَ صَاحِبٍ دَائِمًا	3
بِحُكْمِ عَقْدِ الصُّحْبَةِ اللَّازِبِ	يَكْتُبُ مَا قَدْ شَاءَ فِيهِ بِهِ	4
قَالَ رَسُولُ الْخَالِقِ الْوَاهِبِ	رَوَى ابْنُ مَسْعُودٍ عَنِ الْمُصْطَفَى	5
وَأَعْتَبُوا الصَّاحِبَ بِالصَّاحِبِ	إِعْتَبَرُوا الْأَرْضَ بِأَسْمَائِهَا	6

1. Ey insanlar! Yalancıların ve günahkâr fâsıkların sohbetinden kendinizi koruyun,
2. Farz ve sünnete bağlı olan takva ehli cemaat ile sohbet etmeye devam edin,
3. Dost, kâtibin elleri arasındaki bir kalem gibi daima bir dostla beraberdir,
4. Onunla (o kalemlle) dilediğini, sağlam dostluk bağının hükmüyle yazar,
5. İbn Mes'ud Mustafa'dan (sav) rivayet etti, Resul buyurdu ki: "Yaratan bağışlayandır,
6. Yeryüzüne onun isimleriyle, dosta da dostlukla (dostluğuna sadık kalarak) saygı gösterin!"⁵⁰

4. 9. Hz. Muhammed'i (sav) Methi

Peygamber methiyeleri, hicri dördüncü asırdan itibaren, yani Eyyûbilerin son zamanları, Memlûklülerin ilk yıllarından itibaren gelişmeye başlamış ve Arap edebiyatı için önemli bir tema haline gelmiştir. Peygamber methiyelerinin gelişmesinde bazı olayların önemli rolü olduğu görülmektedir. Siyasi çekişmeler sebebiyle toplum içerisindeki sosyal ve iktisadi çalkantılar bu önemli olaylardandır. Bunun yanında, batıda Haçlıların ve doğuda Moğolların savaş baskıları da sayılabilir. Bu asırlarda şairlerin İslamı savunmayı bırakıp daha çok Hz. Peygamberi savundukları göze çarpmaktadır. Peygamber methiyesinin yayılmasında tasavvufun etkisi de yadırganamayacak ölçüde önemli olmuştur.⁵¹ en-Nablusî de Hz.

⁵⁰ Muhakkik bu beyit için koyduğu dipnotta, Abdullah İbn Mes'ud hakkında bilgiler vermiş ve beyitte verilen hadis için kaynak olarak "İbn Mâce VII"yi göstermiştir.

⁵¹ Ömer Musa Paşa, *Tarîhu'l-Edebi'l-'Arabi el-'Asru'l-Memlûkî, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1999, s. 466.*

Peygamber'e onlarca medih şiiri yazmıştır. Muvaşşah türündeki aşağıdaki şiiri, bu şiirler içerisinde güzel bir örnek teşkil etmektedir:⁵² [Meczû' Muvaşşah]

أَرْسَلَ اللَّهُ إِلَيْنَا	بِالْكَرَامَاتِ الْعِظَامِ	1
أَحْمَدَ الْمُخْتَارَ طُهُ	سَيِّدَ الرُّسُلِ الْكِرَامِ	2
فَتَهَنُّوا يَا رِفَاقِي	نَلْتَمُو كُلَّ الْمَرَامِ	3
بِالْيَدِي قَدْ جَاءَكُمْ يَدُ	عُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ	4
قَالَتْ أَقْمَارُ الدِّيَاجِي	قُلْ لِأَرْبَابِ الْعَرَامِ	5
كُلُّ مَنْ يَعَشَقُ مُحَمَّدَ	يَنْبَغِي أَنْ لَا يَنَامِ	6
دور		
يَا حَبِيبَ اللَّهِ يَا مَنْ	نُورُهُ يَمَلَأُ الْوُجُودَ	7
وَالْيَدِي مِنْ كَفِّهِ قَدْ	فَاضَ فِينَا بَحْرُ جُودِ	8
أَنْتَ سِرُّ اللَّهِ حَقًّا	جَنَّتَ مِنْ خَيْرِ الْجُدُودِ	9
لِنَجَاةِ الْخَلْقِ مِمَّا	ضَرَّهُمْ تَهْدِي الْأَنَامِ	10
قَالَتْ أَقْمَارُ الدِّيَاجِي	قُلْ لِأَرْبَابِ الْعَرَامِ	11
كُلُّ مَنْ يَعَشَقُ مُحَمَّدَ	يَنْبَغِي أَنْ لَا يَنَامِ	12

1. Allah bize yüce kerametleriyle gönderdi,
2. Yüce Rasullerin efendisi Ahmed-i Muhtar-ı Tâhâ'yı,
3. Ey arkadaşlarım! Ulaşmak istediğiniz bütün muratlarınızı alın,
4. Öyle ki, sizi barış yurduna davet edenin getirdi(klerinden),
5. Karanlığın ayı dedi ki: Garâmın sahibine (aşırı sevgi sahibine) de ki,
6. Her kim Muhammed'e âşık olursa, (onun) uyumaması gerekir,
7. Ey Allah'ın sevgilisi, Ey O'nun nuruyla varlığı dolan!

⁵² en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik*, s. 482-483.

8. Öyle ki, onun avucundan bize cömertlik denizi taşmıştır,
 9. Sen gerçekten de Allah'ın sırrısın, sen ecdatların en hayırlısından geldin,
 10. Mahlûkatı zararından kurtuluşa erdirmek için doğru yola sevk edersin,
 11. Karanlığın ayı dedi ki: Ğarâmın sahibine (aşırı sevgi sahibine) de ki,
 12. Her kim Muhammed'e âşık olursa, (onun) uyumaması gerekir.

4. 10. Kâbe Tasviri

en-Nablusî, divanında yer alan bir şiirinde Kâbe ve zemzemin Hubbullahın bir remzi olduğunu⁵³ belirtmiş ve aşağıdaki şiiri ile de Kâbe'nin vasıflarını tasvir etmiştir:⁵⁴ [Hafif]

كَعْبَةُ الْحُسَيْنِ أَسْفَرَتْ بِالْجَمَالِ	وَتَبَدَّتْ لِصَاحِبِ الْأَحْوَالِ	1
وَلَهَا مُقْلَةٌ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسَدِ	وَد تَرْتُو بِبَهْجَةٍ وَدَلَالِ	2
رَنْفُهَا زَفْرَمٌ يَمْحُجُّ بِعَدْبٍ	سَائِعٌ لِّلْمُنْتَمِيئِينَ زُلَالِ	3
وَحَطِيمٌ مَحْبُهَا بِغَرَامِ	صَبَّ مِيزَابِهِ بِفِرْطِ جَلَالِ	4
نَظَرَتْهَا عُيُونُهَا بِعُيُونِ أَلِ	عَاشِقِ الْوَالِيهِ الْبُعِيدِ الْمَجَالِ	5
وَإِذَا كُنْتَ عَابِدًا فَهِيَ سَلْمَى	لَبَسَتْ نَوْبَ هَيْبَةٍ وَكَمَالِ	6
وَأَشَارَتْ إِلَى الطَّوَافِ بِوَجْهِ	يَفْضُخُ الْبَدْرَ بِالسَّنَا وَالتَّلَالِ	7
وَبَرَى الرَّاهِدُ الْمُجْرُدُ بَيْنًا	مَلَائِكَةَ مَهَابَةَ الْأَفْصَالِ	8

1. Kâbe'nin güzelliği cemaliyle parladı ve kudret sahibinden saçıldı,
2. Onun, neşe ve işve ile bakışları cezbeden haceru'l-esved'den bir gözü vardır,
3. Onun suyu, meftunları için içimi hoş, leziz saf su saçan zemzemdir,
4. Onu ihata eden duvarı, tutkuyla sevdalı bir âşıktır, oluğu da oldukça görkemlidir,
5. Onun aşkından deliye dönmüş aşığın gözleriyle uzaklara bakışı (vardır),
6. Sen bir âbid olduğunda o heybet ve kemal elbisesini giyen bir barışseverdir,
7. Bir yönüyle tavafa işaret eder, parıltı ve ışıltı ile ay (gibi) ışık saçır,

⁵³ en-Nablusî, *Divânü'l-Hakâik*, s. 103.

⁵⁴ en-Nablusî, *Divânü'l-Hakâik*, s. 423.

8. Zahit onu faziletli, heybetle dolu bir evden ibaret görür.

4. 11. Ölüm

Zühd ve hikem şiirlerinde en çok işlenen temaların başında ölüm gelmektedir. Ölüm, bir son değil aksine ebedi hayat için bir başlangıçtır. Dünya hayatı ile ahiret hayatını birbirine bağlayan ve insanı ebedileştiren bir araçtır. en-Nablusî, bir şiirinde ölümün aslında Allah aşkında erimek olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Aşağıdaki şiirinde ise, ölümün tadını, sevgiliye kavuşma aracı oluşunu ve nasıl bir kurtuluş olduğunu açıklamıştır:⁵⁶ [Hafif]

يَتَلَاقِي الْمَحْبُوبُ وَالْمَحْبُوبُ	يَا سَعَى اللَّهِ لَدَّةَ الْمَوْتِ لَمَّا	1
وَهُوَ شَيْءٌ يَلِدُ لِي وَيُطِيبُ	إِنَّمَا الْمَوْتُ نَشَاءٌ وَسُرُورٌ	2
لَا أَرَى عَنْهُ نَفْرَةً يَا أَدِيبُ	أَنَا وَاللَّهِ لَسْتُ فِي حُكْمِ طَبِيعِ	3
غَالِبٍ لِلْإِلَهِ لَيْسَ يَغِيبُ	هُوَ لَوْ لَمْ يَكُنْ بِهِ عَبْرٌ رُوحِ	4
مِنْ كَيْفٍ بِهِ أَنَا الْمَحْجُوبُ	لَكَفَانًا وَكَيْفَ وَهُوَ خَلَاصٌ	5

1. Ey henüz sevgili ve sevilen (birbirine) kavuşmamışken Allah'ın ölümün lezzetini içirdiği kişi,

2. Şüphesiz ki ölüm, yeniden bir dirilme ve mutluluktur ve o ölüm bana zevk veren bir şeydir, (beni) hoşnut eder,

3. Ey Edip! Allah'a yemin olsun ki, ben onun hakkında bir nefret besleyerek kötü bir hüküm (hal, durum) altında değilim,

4. O, şayet Allah için çekip çıkarılan, yok olmayacak (ebedi) bir ruhtan başkası olmasaydı,

5. Bize yeterdi, o, tutsak olduğum yoğun düşünceden bir kurtuluş olduğu halde nasıl (bize yetmesin ki)?

⁵⁵ en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik*, s. 395.

⁵⁶ en-Nablusî, *Divânu'l-Hakâik*, s. 66.

4. 12. Hz. Yunus

en-Nabluşî divanında Hz. Muhammed (sav) ve yukarıda bahsedildiği üzere bazı Peygamberler hakkında şiirler yazmıştır. Bu bağlamda Hz. Yunus (as) ve onun yunus balığının karnında kalmasıyla ilgili bilgilere aşağıdaki şiirinde kısaca değinmiştir:⁵⁷ [Meczû‘ Kâmil]

لَهَبِ التَّوَلُّعِ وَالسَّقَمِ	حَوْثِ تَعَاظَمَ فَالْتَقَمِ	1
فِي بَطْنِهِ كَانَ انْتَقَمِ	لَوْ لَا أَكُونُ مُسْتَحَا	2
بُهُ لَوْحِ صَدْرِي وَالرَّقَمِ	حَتَّى إِذَا تَمَّتْ كِتَا	3
كُلِّي وَعَرَفَنِي اللَّقَمِ	أَلْقَى بِسَاحِلِ أَمْرِهِ	4
زَالَتْ بِهَا عَنِّي النَّقَمِ	فَلَمَحَتْ يُؤَسِّسَ حِكْمَةً	5

1. Hırs ve hastalık tutuş(unca) kocaman bir balık (balina onu) yuttu ,
2. (Şayet) Onun karnında tesbih eden olmasaydım, intikam (alınmış) olurdu,
3. Ta ki, göğsümün üzerine yazım ve nakış tamamlanıncaya kadar,
4. Bana (dosdoğru) yolu öğretmiş olarak bütün bedenimi emrettiği kıyıya attı,
5. (Burada ben) Hz. Yunus'un cezalandırılmasının hikmetinin farkına vardım.

Sonuç

XVII. ve XVIII. yüzyılda, Osmanlı hâkimiyetindeki Suriye'nin Şam şehrinde yaşamış olan Abdulganî b. İsmail en-Nabluşî, çok saygın bir aileye mensuptur. Bir İslam âlimi olan büyük dedesi İsmail'in miras bıraktığı ve Emevi Camiinin yakınlarında, Sûku'l-'Anbarânî çarşısının karşısındaki iki katlı bir evde doğan en-Nabluşî, Osmanlı payitahtında önemli bir görevde olan İsmail b. Abdulganî'nin oğludur. Çocuk denecek bir yaşta babasını kaybeden en-Nabluşî'nin annesi Zeyneb ed-Duveykî ise, müellifin eğitiminde ciddi katkıları olan, ilmi donanıma sahip bir kadındır.

Hayatının neredeyse tamamını ilim ile meşgul olarak geçiren en-Nabluşî, küçük yaşlardan itibaren babasından başlamak üzere, dönemin birçok saygın hocasından dersler okumuştur. Sosyal yapı olarak Osmanlı kentinin bütün

⁵⁷ en-Nabluşî, *Divânü'l-Hakâik*, s. 447.

özelliklerini taşıyan bir şehir olan Şam'da, hem kültürel hem de ilmi yönden kendisini sürekli geliştirmiştir. Dönemin kıymetli hocalarının eğitiminden geçtikten sonra uzunca bir dönem dersler vermiştir. İslami ilimlerin hemen hemen her alanında dersler vermiş, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tecvit, tasavvuf, şiir, edebiyat, felsefe, mantık, rüya tabiri, seyahatname, tarih, cifr gibi birçok sahada kıymetli eserler kaleme almıştır. Onun ilmi derinliği kaleme aldığı üç yüze yakın eserinde açıkça görülmektedir.

İlmi donanımının yanında hayata bakışı ve yaşam tarzı da, müellifin derinliğini gösteren unsurlardır. Gayet sakin ve münzevi bir hayat sürmüş, toplumsal sıkıntıların, çalkantıların yaşandığı dönemlerde, dedesinden kalan evinde inzivaya çekilerek kendisini bütün bu olumsuzluklardan korumaya çalışmıştır. Bu yaşam tarzının etkilerini de eserlerinde, özellikle de şiirlerinde görmek mümkündür. Hatta yaşam tarzı düşünce yapısını kuşatacak düzeye ulaşmıştır.

Şiirlerinde sıkça bahsettiği kerametleri dikkate değer unsurlardır. İtikadının sadece kitap ve sünnete dayanıyor olması ve bu iki dayanağın Allah tarafından kendisine belletilmiş olduğu yönündeki söylemleri, yedi yıllık halvet döneminde hiç çıkmadığı odasının kapısının önüne bırakılan yiyecek ve içecekler günlerce elini sürmemesi ve bir şiirinde 'Beni yediren ve içiren Allah'tır, orucum hiç bitmeyecek' gibi ifadeleriyle bizzat kendisinin bahsettiği kerametleri, 'kerametleri kendinden menkul' şeklinde tarif edilecek düzeydedir. Kerametlerine sık sık kendisinin değinmesi, kendi eserleri haricindeki kaynaklarda kerametlerine dair bir iz dahi bulunmaması, müellifin çokça eleştirildiği bir durum olarak görülmektedir. Nitekim halvet dönemi ile ilgili olarak halk arasında saçını ve sakalını uzatması ciddi bir şekilde eleştirilmiş hatta beş vakit namazı dahi terk ettiği yönünde iftiralara maruz kalmıştır. Halk arasında yayılan bütün bu dedikodular onun kendi ağzından dillendirdiği kerametlerini ehemmiyetsizleştirmiştir.

Bütün bu olumsuz yaklaşımlara rağmen, hayatının hemen hemen her anından izler taşıyan divandaki şiirleriyle, edebiyattaki ustalığını ortaya koyduğu görülmektedir. Döneminde tam anlamıyla bir şiir ustası olarak kendisini ispatlamıştır. Şiirlerindeki anlam yoğunluğu ve belagat unsurlarını ustaca kullanması, bu durumu ortaya koyan göstergelerdir. Etrafındaki birçok önemli sima

tarafından şairliği tescillenmiş olan en-Nablusî, şiirlerindeki muhteva çeşitliliği ile geniş bir yelpazede şiirleri olan bir şair olarak dikkatleri üzerine çekmiştir.

en-Nablusî'nin şiirlerinin muhteva yönünden oldukça zengin bir çeşitliliğe sahip olduğu görülmektedir. Divandaki şiirlerin şairin kendi hayatından bazı özel kesitler yansıtmasının, hatta inanç ve görüşleri hakkında bilgi vermesinin yanı sıra, yaşadığı dönemi, dönemin sosyolojik özelliklerini ve kültürel durumunu da yansıttığı görülmektedir. Divanda eski dönem Arap şairlerinin ve şairin yaşadığı dönemdeki şairlerinin işleyegeldiği konuların yanı sıra, içinde bulunduğu tasavvufi gelenekle ilgili konuların divanda yoğun bir şekilde işlendiği görülmektedir. Tasavvufi öğretileri şiirlerinde o kadar yoğun bir şekilde işlemiştir ki, onun şiirleri okunarak bütün tasavvufi öğretilere hâkim olunabilir demek neredeyse mümkündür. Yoğun tasavvufi şiirlerin dışında gazel, Yüce Allah'ın sıfatları, ihvaniyyat, medih, tasvir, zühd-hikem ve bazı Peygamberler ile ilgili konuların da ustaca ele alındığı görülmektedir. Bu konu zenginliği de şairin şiir konusundaki ustalığını ortaya koymaktadır.

Müellifin şairliğinin kendisine has karakteristiği itibarıyla, Arap şiir geleneğinin geçmişten müellifin yaşadığı güne kadar geçirdiği değişim ve dönüşüme ayak uydurması ve bir taraftan geçmişle bağını koparmadan devam ettirmesi, diğer taraftan da çağının gündemini takip edip yeniliklere açık bir şekilde yeni anlamlar peşinden koşan bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Onun bu özelliği de, şiirlerindeki eski ile yeni dönemlerin izlerini taşımasıyla net bir şekilde görülmektedir.

en-Nablusî'nin birçok eseri gibi, şiirleri de yeteri düzeyde çalışılmamıştır ve ne yazık ki hak ettiği değeri görememiştir. Şairin hayatı hakkında çok detaylı bilgilere kolayca ulaşılabilmesine rağmen, şiirleriyle ilgili neredeyse tek bir şerhe bile rastlanmamaktadır. Geniş bir hacme sahip *Divânu'd-Devâvin* isimli divanının sadece bir bölümü *Divânu'l-Hakâik ve Mecnu'ur-Rekâik* ismiyle tahkik edilmiş ve çalışmada bu kısım değerlendirilmiştir. Şu da bir gerçektir ki, Osmanlı dönemi Arap şiiri konusunda doyurucu ve sağlıklı bilgilerin ortaya konması ve genelleyici yargılara ulaşılması bakımından, özellikle de en-Nablusî'nin eserleri ve şiirlerinin değerinin ortaya konulması, diğer şiirlerin incelenmesi suretiyle geliştirilmelidir. Müellifin bütün eserleri ve şiirleri üzerine yeterli düzeyde çalışmaların yapılması, hem

müellife hak ettiği değerin verilmesini hem de dönemin aydınlığa kavuşturulmasını sağlayacaktır. Bu çerçevede müellifin kaleme aldığı ve henüz tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmamış yazma eserlerine, özellikle de akıbeti bilinmeyen el yazmalarına ulaşarak, bunların gün yüzüne çıkarılması son derece önemlidir.

Kaynakça

Akkach, Samer. *Abd al-Ghani al-Nabulusi Islam and the Enlightenment*. Oneworld Publications, England, 2007.

Alaaddin, Bekri. *Bir Çağın Öncüsü Abdulganî Nablusî Hayatı ve Fikirleri*. Çev. Veysel UYSAL, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Altuntaş, Halil. Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 22. Baskı, Ankara, 2012.

Ateş, Ahmed. "Gazel". *İslam Ansiklopedisi*, IV, MEB, Eskişehir, 1997.

Bağdadî, İsmail Paşa. *Esmâ'î'l-Muellifîn ve Âsaru'l-Musannifîn*. Dâru İhyai't-Turasî'l-'Arabî, Beyrut, 1901.

el-Bedevî, Ahmed Ahmed. *Usûsu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab*. Dâru Nahdati Mısır, Kahire, 1979.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Değimleri Sözlüğü*. 3. b. Anka Yayınları, İstanbul, 2005.

Çelebi, İlyas. "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII. İstanbul, 2010.

Çetişli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş-Şiir*. Akçağ Yayınları, Ankara, 2010.

ed-Dehhân, Sâmî. *el-Ğazel munzu Neş'etihî hattâ Sadri 'd-Devleti'l-'Abbâsiyye*. 2. b, byy. Kahire, 1964.

Ekinci, İsmail. *Abdulganî b. İsmail en-Nabulusi ve Divânü'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri*. Basılmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019.

Ergin, Mehmet Mesut. "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Sosyal Unsurlar". *Nüşa*, S. 21, Ankara, 2006.

el-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretu'l-Luğa*. Tahk. Remzî Munîr Ba'albekî, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

el-Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecduddin Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Tahk. Muhammed Nâim el-Araksûsî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1426/2005.

el-Ğazzî, Kemaleddin. *el-Virdü'l-Unsiyye ve'l-Vâridü'l-Ğudsiyye fî Tercemeti'l-'Arifi 'Abdu'l-Ğanî en-Nablusî*. Tahk. Samir Akkaş, Dâru Brill, Londra, 2012.

el-Halil b. Ahmed Ebû Abdirrahman el-Ferahîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. Tahk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut ts.

İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 3. b., Dâru İhyaî't-Turasi'l-'Arabi, Beyrut, 1999.

İbn Sîde, Ali b. İsmail el-Mursi. *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'Azâm*. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2000.

İpekten, Haluk. "Gazel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII, İstanbul, 2006.

Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. Yedigece Kitapları, İstanbul, 2001.

Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXII, İstanbul, 1995.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Muellifin*. Dâru İhyaî't-Turasi'l-'Arabi, Beyrut, 1957.

el-Muhendis, Mecdî Vehbe Kâmil, *Mu'cemu'l-Mustalihâti'l-'Arabîyye fî'l-Luğâ ve'l-Edeb*, 2. b, Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1984.

el-Muhibbî, Muhammed Emin b. Fadlillah el-Hamevî ed-Dimaşkı. *Hulâsatu'l-Eser fî 'Ayâni'l-Karni'l-Hâdiye 'Aşar*. Tahk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2006.

el-Murâdî, Muhammed Halil, *Silku'd-Durer fî A'yani'l-Karni's-Sâniye 'Aşer*. Dâru Sâdir, Beyrut, 2001.

en-Nablusî, Abdulganî b. İsmail. *Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik*. Tahk. Muhammed Abdulhâlık ez-Zenâti, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2001.

en-Nebhâni, Yusuf b. İsmail b. Yusuf, *Câmi'u Kerâmâti'l-Evliyâ*. Merkezi Ehli Sünneti Berekâti Ridâ. Hindistan, 2001.

Ömer Musa Paşa, *Tarîhu'l-Edebi'l-'Arabi el-'Asru'l-Memlûkî*. Dâru'l-Fikr. Dimaşk, 1999.

Öngören, Reşat. "Sûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVII, İstanbul, 2009.

Özel, Ahmet. "Nablusî, Abdulgamî b. İsmail". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, İstanbul, 2006.

er-Râzî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriya. *Kitâbu Muçmeli'l-Luğa*. Tahk: Şihâbuddin Ebû 'Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

er-Râzî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriya. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*. Tahk. Şihâbuddin Ebû 'Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

Sâmi, Şemseddin. *Kâmusu'l-Â'lâm*. Mıhran Matbaası, İstanbul, 1889.

Sinanoglu, Mustafa. "Sıbğatullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVII, İstanbul, 2009.

Tasa, Muhammet. *Ahmed b. Şâhin el-Kıbrısî ve Şiirleri*. Aybil Yayınları, Konya, 2013.

Tümer, Günay. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IX, İstanbul, 1994.

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

ez-Zebîdî, Murtadâ. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 2. b, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

ez-Zevbî, Memduh. *Mu'cemu's-Sûfiyye*. Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 2004

İbn Mâlik'in Hayatı, Nahiv Metodu ve Hadisle İstişhâd

Ramazan BEZCİ*

Özet

Bu makalede görüşleriyle nahiv ilmine yön vermiş bir dilbilimci olan İbn Mâlik'in hayatı ve nahiv metodu ele alınmaktadır. İbn Mâlik'in yaşadığı dönemde Endülüs ilim tahsil etmek için uygun olmamasına rağmen o, Arap dilbiliminde kendini çok iyi yetiştirmiş ve kendine özgü bir nahiv metodu ortaya koymuştur. O, ilim tahsil etmek amacıyla memleketi Endülüs'ten ayrılmış ve pek çok şehir dolaşmıştır. Onun Arap dili ile ilgili özgün görüşlerinin ve eşsiz eserlerinin kendi döneminin de ötesine geçtiği söylenebilir yanlış bir yargı olmayacaktır. Ayrıca onun nahiv metodunda hadisin büyük yer tuttuğu da bir diğer gerçektir. İbn Mâlik, nahiv metodunda hadise geniş yer vermiş, önceki dilbilimcileri taklit etmeyerek bu alanda yeni bir ufuk açmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Mâlik, Hadisle İstişhâd, Arap grameri, Endülüs, Endülüs Nahiv metodu.

İbn Mâlik's Life, His Gramer Method, Evidence With of Hadith

Abstract

In this article, the life and Arabic grammar method of Ibn Mâlik, a linguist who has guided nahiv by his views, is discussed. At the time of his upbringing, the country of Andalusia was not suitable for collecting science nevertheless, he developed himself very well in Arabic linguistics and introduced his own unique Arabic grammar method. He left his hometown of Andalusia to collect science and traveled many cities. His original ideas and his unique works on Arabic grammar have gone beyond his era. In addition, the hadith in his Arabic grammar method has found a large place is another fact. He gave a lot of space in Arabic grammar method and did not emulate previous linguists and opened a new horizon.

Keywords: İbn Mâlik, Evidence with of hadith, Arabic grammar method, Andalusia, Arabic grammar Andalusia.

* Öğretim Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Giriş

Hicri VII. yüzyılın yetiştirdiği en büyük nahiv âlimlerden biri olan İbn Mâlik (ö. 672/1274), görüşleri ve eserleriyle hem kendi dönemine hem de sonraki yüzyıllara ismini yazdırmış bir dil bilimcidir.

Bu çalışmada onun hayatına ve nahiv metodunun ayırt edici niteliklerine değinilecektir. Ayrıca onun nahiv çıkarımlarında ve eserlerinde hadisin ne denli geniş yer bulduğu da dikkatlerden kaçmayan bir diğer olgudur. Kendi döneminde ve sonraki yıllarda Arap dil biliminin ve hadisle istişhâdın işlendiği her yerde ve eserde onun adı ön planda olmuştur.

Kanaatimizce onun nahiv metodunun şekillenmesinde ve Arap dil bilimine hadisle istişhâd noktasındaki katkılarında, doğup büyüdüğü Endülüs'te hem nahiv hem de hadis başta olmak üzere bütün İslâmi ilimleri okumuş olmasının payı göz ardı edilmemelidir. Değinileceği üzere o, farklı bölgelerdeki ve farklı görüşlerdeki dil bilimcilerden nahiv meselelerine dair değişik yaklaşımları dinlemiş ve bu görüşleri sentezlemek suretiyle de özgün bir nahiv metodu ortaya koymuştur.

İbn Mâlik'in hayatı ve nahiv anlayışına geçmeden önce, onun 30 yaşına kadar yaşadığı ve ilk ilim tahsilini yaptığı Endülüs'teki siyasi ve kültürel hayata kısaca değinmek faydalı olacaktır. Onun yaşadığı zaman dilimi olan hicri VII. yüzyıl, Endülüs'te kargaşa ve istikrarsızlığın hâkim olduğu bir dönemi temsil eder. Bunun sebebi de bölgedeki hâkim güç konumundaki Muvahhidler Devleti'nin¹ 1212 yılında Haçlılarla yaptığı 'Ikâb savaşını kaybederek çöküş sürecine doğru sürüklenmesidir.²

¹ Muvahhidler Devleti'nin fikir babası olan Muhammed b. Tûmert(ö. 524/1130), Deren Dağı'nın etrafında yaşayan Herga kabilesine mensup idi. İlim tahsilini tamamlayan İbn Tûmert, bir süre sonra mehdiliğini ilan etti. O, etrafına topladığı ve "muvahhidler" şeklinde isimlendirdiği müridleriyle birlikte hem fikirsel hem de siyasi yeni bir oluşuma girişti. Kuzey Afrika'da ve Endülüs'teki "mücessime" inancı başta olmak üzere dini yozlaşmayı görerek, bu yanlış düşünceleri "menâkir" olarak isimlendirdi. O, dönemin Murâbit hükümdarından menâkirlara, özellikle de Allah'ı insan şeklinde tasavvur eden "mücessime" akidesine son vermesini talep etti ise de bu isteği gerçekleştirilmedi. Bunun üzerine İbn Tûmert, en yakın öğrencisi ve yardımcısı Abdülmü'min el-Kûmî (ö. 558/1163) ile yeni bir devlet kurmaya girişti ise de, onun ömrü bu devletin kuruluşunu görmeye yetmedi. Abdülmü'min el-Kûmî, 1147 yılında Murâbitlar Devleti'nin başkanı Merakeş'i alarak Murâbitlar Devleti'ne son vermiş, sınırları Kuzey Afrika ve Endülüs'ü de kapsayan Muvahhidler Devleti'ni kurmuştur. Bkz; Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, İstanbul, 2005, s. 223-231; Hişam Ebû Ramile, *el-Muvahhidîn*, Dâru'l-Furkân, Amman, 2004, s. 39; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXI, s. 410; Adnan Adıgüzel, *Abdülmü'min b. Ali Döneminde Muvahhidler Devleti*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, s. 105-106; Yusuf Eşbâh, *Târîhu'l-Endelus fi 'ahd'il-Murâbüfîn ve'l-Muvahhidîn*, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 1996, c. I, s. 200.

² 1212 yılında Haçlılarla yapılan 'Ikâb savaşı, Muvahhidler Devleti'nin hezimetini sonuçlandırmıştır. Bu yenilgi, hem asırlardır Endülüs'te devam eden Müslümanların üstünlüğüne son vermiş hem de Muvahhidler Devleti'ni çöküş sürecine doğru sürüklemiştir. 1269 yılında başkent Merakeş'i alan Merîniler, Muvahhidler Devleti'ne son vermiştir. Muvahhidler döneminde Endülüs, siyasi istikrarın da etkisiyle hem tarım ve ekonomi hem de kültür ve medeniyet alanında parlak bir dönem yaşamıştır. Bkz. Ali Muhammed eş-Şallâbî,

Endülüs'teki Emevî Medeniyetinin mimarı olan Endülüs toplumu, farklı etnik kökenlerden meydana geliyor ve kendisine mahsus bir sosyal yapıyı barındırıyordu. Bu kozmopolit yapı, İslâm'ı bu bölgeye taşıyan Müslüman Araplardan, Mısır üzerinden İspanya'ya geçerek yerleşmiş, sert mizaçlı ve savaşçı Afrika kökenli Berberilerden ve bölgedeki yerli halk olan Frenklerden teşekkül ediyordu.³ Bu kozmopolit toplumsal doku, tarihin en büyük medeniyetlerinden birinin temsilcisi olan Endülüs Medeniyetinin mimarı olduğu gibi, sonraki süreçlerde de önü alınamayan huzursuzlukların ve kargaşaların sebeplerinden biri olacaktır.

İbn Mâlik, ilim tahsilinde doğup büyüdüğü Endülüs ile yetinmeyerek Hicaz, Mısır, Halep, Hama ve Şam'da da bilginin peşinde koşmuş ve böylelikle onun hayatı bir ilim yolcuğuna dönüştürmüştür. Diğer âlimler gibi Onu da Endülüs'ten ayrılmaya sürükleyen bir diğer etken, bölgede kargaşanın hâkim olması ve eski huzurun bulunmayışıdır. O, göç ederek gittiği Suriye'de Haçlı seferleri, Moğol saldırıları ve Mısır'da da Eyyübî Devleti'nin valiliklere bölünmesi sebebiyle arzuladığı huzur ve sükûneti bulamamıştır. Buna rağmen o, tekrar Endülüs'e geri dönmemiş, ilim yolculuğunu Şam'da noktalamayı tercih etmiştir.⁴

Şam Şehri, bu dönemde Endülüs ve Bağdat'tan göç ederek ayrılan âlimlerin buluşma merkezi konumuna gelmişti. Zira Endülüs'teki âlimler, Avrupalı Hristiyanların saldırılarından kaçarak Mısır, Hicaz ve Şam'a göç etmişlerdir. Aynı şekilde Bağdat'a yönelen Moğol saldırıları da Bağdat'taki ilim adamlarının Şam ve Mısır'a göç etmelerine sebep olmuştur.⁵ Kanaatimizce farklı İslâm şehirlerinden gelen âlimlerle daha da canlılık kazanan Şam şehrindeki bilim ve kültür hayatı, İbn Mâlik'in Endülüs'e geri dönmeyerek buraya yerleşmesindeki en önemli etmendir.

Dönemin Şam şehrinin ilim ve kültür hayatına değinme sadedinde gözden kaçırılmaması gereken ve buradaki yüksek İslâm medeniyetinin arka planındaki bir diğer olgu da yerel yöneticilerin, ilme ve âlimlere attıkları değer ve takdirlerdir.

Târîhu'd-devleteyi'l-Murâbiîn ve'l-Muvahhidîn, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. 415-416; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *DİA*, c. XXXI, s. 410

³ Ganîm Ganîm Abdülkerim el-Yenbu'âvi, *İbn Mâlik el-luğavî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Câmî'atu Melik 'Aziz, Mekke, 1979, s. 4.

⁴ İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti's-sâfiye*, tahk. Abdülmün'im Ahmed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, byy. 1982, c. I, s. 31; Cemâluddîn Yusuf el-Atâbeki, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısr ve'l-Ķâhire*, Vizâratu's-Şekâfe, Mısır, 1963, c. VII, s. 94.

⁵ İbn Mâlik, *İkmâlu'l-i'lâm bi-teşlîsi'l-keîâm*, tahk. Sa'd b. Ħamdân el-Ķâmidî, Mektebetu'l-Medenî, Cidde, 1984, c. I, s. 19.

Dönemin devlet adamlarının ilme verdikleri değerlerin en önemli yansıması, hiç şüphe yok ki Âdiliyye ve Zâhiriyye medreseleri başta olmak üzere daha birçok eğitim kurumunu inşa etmeleridir. Ayrıca bu yöneticiler, ilme teşvik amacıyla zamanın önde gelen âlimlerine de pek çok hediye vermişlerdir. Hatta Şam Valisi el-Meliku'l-Muazzam İsa (ö. 624/1227), dağıttığı hediyelerin en kıymetlisini, Zemaşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufaşşal*'ını ezberleyen kişiye vermiştir.⁶

1. İbn Mâlik'in Hayatı

Ne yazık ki terâcim kaynaklarında İbn Mâlik'in hayatı hakkında doyurucu bilgilere ulaşılamamıştır. Onun doğum tarihi ile ilgili rivayetler de 598/1202 ile 601/1205 yılları arasında farklılık arz etmektedir.⁷ Terâcim kaynaklarının, İbn Mâlik'in nesebi konusundaki ihtilafları da gözden kaçmaz.

Bununla ilgili görüşler dört başlıkta şöyle incelenebilir.

1. Cemâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik.
2. Cemâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh b. Mâlik.
3. Cemâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik.
4. Cemâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh b. Abdillâh b. Mâlik.⁸

İbn Mâlik, 1000 beyitte nahiv-sarf kurallarını şiir formunda sunduğu *el-Elfiyye* adlı manzumesinin başında dedesinin ismini, *Mâlik* olarak zikretmiş, babasının ismine ise değinmemiştir.

قَالَ مُحَمَّدٌ هُوَ ابْنُ مَالِكٍ: أَحْمَدُ رَبِّيَ اللَّهُ حَبِيبُ مَالِكٍ

"Mâlik'in oğlu olan Muhammed şöyle der: En hayırlı Mâlik olan Rabbim Allah'a (c.c.) hamd ediyorum."⁹

Zikredildiği üzere, nesebi bağlamında kaynaklarda bir görüş birliği oluşmasa da ondan bahseden bütün terâcim kitapları, İbn Mâlik'in künyesinin *Ebû Abdillâh* ve lakabının da *Cemâluddîn* olduğunda hem fikirdirler. Kaynakların bazılarında onun Cemâluddîn lakabının kısaltılarak *Cemâl* şeklinde zikredildiği

⁶ İbn Mâlik *İkmâlu'l-i lâm bi-teşlîsî'l-keâm*, c. I, s. 19.

⁷ Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 170.

⁸ Mustafa Bilici, *İbn Mâlik ve şevâhidu't-tavdîh ve't-taşhîh Adlı Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler, Konya, 2008, s. 32-33.

⁹ Bahâuddîn Abdullah İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, tahk. Muhammed Muhyiddin, Dârü't-Turâs, Kahire, 1980, c. I, s. 10.

görülmür.¹⁰ Onun doğum yeri nerdeyse bütün kaynaklarda Ceyyân¹¹ olarak zikredilmiş, bu şehre nispet edilerek *Ceyyânî* şeklinde de lakaplandırılmıştır. Bazı terâcim kitaplarında ise onun doğum yeri Şam olarak zikredilmiştir ki bu rivayet doğru gözükmemektedir.¹² Mensubu olduğu¹³ Tay kabilesine, *Tâî*¹⁴ olarak da nispeti pek çok kaynakta zikredilir. Onun nahiv ilmindeki yetkinliği ve otorite oluşunun bir yansıması olan *nahvî* lakabının da bütün kaynaklarda yer aldığı görülmür.¹⁵

İbn Mâlik, Endülüs'te bulunduğu sırada bölgedeki yaygın mezhep konumundaki Mâlikî mezhebinin mensubu iken, daha sonra göç ettiği yerlerdeki hâkim mezhep olan Şâfi mezhebini benimsemiştir.¹⁶

Pek çok bağlamda değinildiği üzere tarihçilerin, İbn Mâlik'in hayatının bütün süreçlerinde olduğu gibi, ölüm tarihi hakkında da net bir tarih veremedikleri görülmüştür. İbn Kesîr, onun hicrî 672 yılı Ramazan ayının 12'sinde çarşamba gecesi öldüğünü nakleder ki bu tarih, miladi 1274 senesinin şubat ayının 21'ine rastlamaktadır.¹⁷

İbn Mâlik'in, kendi eserlerinde geçmişinden ve ailesinden bahsetmemesi, tarihçiler tarafından bu bağlamda zikre değer bir şeyin olmadığı şeklinde yorumlanmış ve onlar da aynı yolu izleyerek onun hayatı ve ailesi hakkında bilgi toplama çabasına girmemişlerdir.¹⁸

Terâcim kaynaklarında, İbn Mâlik'in ailesi ve geçmişi hakkındaki bilgilerin sığılığı çerçevesinde değinilmesi gereken tarihsel bir gerçeklik şudur: O dönemde yeni doğan bir çocuk, köşklere, saraylarda yaşayan elit bir aileden ise tarihçiler, doğduğu günden itibaren onunla ilgili bilgi kaydetme yarışına giriyorlardı. Ne yazık

¹⁰ Abdul'âl Âmâl, *el-Mesâilu'l-lulâf fi şerhi't-teshil li İbn Mâlik*, (Basılmamış Doktora Tezi), Câmi'atu Ezher, Kahire, 2004, s. 11.

¹¹ Ceyyân, Endülüs'te geniş bir alana sahip ve güneyde Akdeniz'e doğru uzanan, Kurtuba'nın doğusunda bulunan bir şehirdir. İbn Mâlik'ten başka bu şehre nispet edilen diğer bazı âlimler şunlardır: Hüseyin b. Muhammed b. Ahmet el-Ceyyânî (ö. 498/1105), Ahmet b. Muhammed b. Ferac el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 366/977), Muhammed b. Ahmet el-Ceyyânî en-Nahvî (ö. 540/1146). Bkz. Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-huldân*, Dâru's-Şâdir, Beyrut, ts. c. II, s. 195.

¹² Ignace Goldziher, "Arap Dili Mektepleri," çev. Süleyman Tülüçü, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, Sayı 9, 1990, s. 341.

¹³ el-Yenbu'âvî, *İbn Mâlik el-luğavî*, s. 8.

¹⁴ Tay kabilesi, Endülüs'te tanınmış ve meşhur bir kabiledir. Aslı Yemen olan bu kabile, Endülüs'ün fethinden sonra İslâm ordularıyla birlikte buraya göç eden Arap kabilelerindedir. Bkz. İbn Mâlik, *İkmâlu'l-i'lâm bi-teslîsi'l-kelem*, c. I, s. 14.

¹⁵ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetu'l-Me'ârif, Beyrut, 1988, c. XIII, s. 267.

¹⁶ Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fađl İbrahim, Dâru'l-Fikr, byy. 1979, c. I, s. 134.

¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, s. 514.

¹⁸ İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti's-sâfiye*, c. I, s. 11.

ki çocuk, fakir veya orta sınıf bir ailenin mensubu ise sanki o hiç doğmamış gibi davranıyorlar ve onunla ilgili herhangi bir kayıt tutma zahmetine girmiyorlardı. Sonraki süreçte bu çocuk, topluma mâl olan saygın bir âlim veya şahsiyet olarak tezahür edince de kendisi hakkında herhangi bir malumata ulaşamıyorlar, o ve ailesi ile ilgili varsayımlara dayanan bilgiler üretiyorlardı. Bu talihsiz hakikati, *Bedâi'uz-zuhûr* müellifi İbn İyâs Ebu'l-Mehâsin (ö. 930/1524) bir kişiyi tanıttığı bölümde şöyle itiraf edecektir: "Biz, adı geçen bu şahıs hakkında yeterli malumat bulamadık. Zira bu kimse, söyledikleri dikkate alınarak methodilmeye değer seçkin ve elit bir aileden değildi."¹⁹

Bütün hayatını ilme adayan bir kişiliği temsil eden İbn Mâlik'in ilim yolculuğu, doğup büyüdüğü Endülüs'te başlamış; Mısır, Hicaz, Halep, Hama'da devam etmiş ve Şam'da son bulmuştur. Sürüsüne yeni otlaklar keşfetmek için diyar diyar dolaşan bir bedevî veya yörük gibi, o da ilim peşinde şehir şehir dolaşmıştır. Anılan ilim yolculuklarının meyvesini de özgün bir nahiv metodu ve Arap dili tarihine adını yazdırarak topladığı aşikâdır.

Buna karşın seyyahlar misali bu yaşam tarzı, onun maddi bir varlık elde etmesini ve yerleşik bir hayat kurarak aile sahibi olmasını da engellemiştir. Şam Şehrinde yerleşene kadar göçebe bir hayat yaşayan İbn Mâlik, maddi birikimi olmadığı için bir aile de kuramamıştır. Ancak Şam'a yerleşmesinin ve Âdiliyye Medresesine başmüderris (rektör) olarak tayin edilmesinin akabinde evlenerek bir aile kurma imkânı bulabilmiştir.²⁰ Tarihçiler, İbn Mâlik'in üç erkek çocuk sahibi olduğunu ve kendisinin bu üç çocuğunun üçünün de adlarını *Muhammed* olarak koyduğunu naklederler. Onun en tanınmış oğlu Muhammed b. Muhammed b. Mâlik (ö. 686/1287) olup, lakabı *Bedreddîn*'dir ve *İbn Nâzım* şeklinde meşhur olmuştur.²¹ O, babasının *el-Elfiyye* isimli manzumesine bir şerh telif etmiş olup onun bu şerhi, nahiv literatüründe *Şerhu İbn Nâzım* şeklinde bilinir. *Bedreddîn*, babasının *el-Kâfiyye* ve *el-Lâmiyye* isimli kitaplarına da şerh yazmıştır.²²

1.1 Endülüs'ten Doğuya Yolculuğu

¹⁹ İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyyeti's-sâfiyye*, c. I, s. 11.

²⁰ Bilici, *İbn Mâlik ve şevâhidü't-tavdîh ve't-tašhîh Adlı Eseri*, s. 52.

²¹ Muhammed b. Muhammed İbnu'n-Nâzım, *Şerhu İbni'n- Nâzım 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*, tahk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kutubî'l- İlmîyye, Beyrut, 2000, s. 4.

²² Hâruddîn ez-Zirikî, *el-A 'lâm*, Dâru'l- İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 2002, c. VII, s. 31.

Zikredildiği üzere İbn Mâlik'in yaşadığı dönemde Şam²³ ve Mısır şehirleri de terk ettiği Endülüs'ten daha iyi durumda sayılmazdı.²⁴ Zira Şam ve Mısır bölgelerindeki etnik yapı, Endülüs'ün kozmopolit dokusundan çok da farklı değildi. Bu bölgeler de aynı şekilde birbirinden farklı toplumsal kimlikleri ve kültürleri bünyesinde barındırıyordu. Bu dönemde bölgede Mısırlılar, Memlükler, Kürtler ve Araplar iç içe yaşıyordu. Kültür ve medeniyet bağlamında birbirinden farklı bu milletler, her ne kadar İslâm çatısı altında ve aynı coğrafyada yaşam savaşı verse de, tarih boyunca bölge, hiçbir zaman tam manasıyla huzur ve sükûnete kavuşamamıştır. Mısır, Haçlı ve Moğol saldırılarına karşı mücadele veren Şam'a nazaran daha sakin ve huzurlu olup, mali ve iktisadi açıdan da çok daha iyi durumda idi. Ayrıca bu zorlu dönemde Mısır halkı, Haçlılarla mücadeleleri sırasında Şam halkına maddi ve manevi her türlü desteği vermekten geri kalmamıştır.²⁵ Dönemin bölgedeki en güçlü devleti, Mısır'da egemen olan Eyyübî Devleti idi. Haçlılara karşı parlak zaferlere imza atan ve Hristiyanların elinde bulunan Kudüs'ü geri alan Selahattin Eyyübî (ö. 590/1193), vefatından önce devletin topraklarını çocukları ve kardeşi arasında paylaştırmıştır. O, her ne kadar kardeşi Adil'i (ö. 615/1218) merkezi kontrol makamına tayin etti ise de yerel valilerin her biri, kendini bağımsız bir sultan olarak görme eğiliminde bulunuyordu. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak da Selahattin Eyyübî zamanındaki istikrar ve huzur, kısa bir süre sonra yerini iç çekişmelere bırakmıştır.²⁶

Endülüs'te yetişen âlimlerin neredeyse hepsi, Mısır başta olmak üzere diğer İslâm ülkelerindeki bilim ve kültür merkezlerine yolculuk yapmışlardır. Bu

²³ İbn Mâlik'in yaşadığı dönemde Suriye'de de kargaşa ve istikrarsızlık hâkim durumda idi. Şam şehri, Halep-Şam Atabeyi Nurettin Zengi'nin (ö. 569/1174) ölümünden sonra Selahattin Eyyübî'nin eline geçti. Selahattin Eyyübî'nin vefatından sonra da kardeşi el-Melikü'âdil 1196 yılında şehre hâkim oldu. Onun 1218 yılında vefatına kadar Şam şehri en istikrarlı ve refah dolu yıllarını yaşamıştır. el-Melikü'âdil'in 1218 yılında vefatından sonra şehre el-Melikü'l-Muazzam İsa hâkim oldu. el-Melikü'l-Muazzam İsa'nın 1227 yılında vefatıyla Şam Şehri bir süre hâkimiyet mücadelelerine sahne oldu. 1229 yılında el-Melikü'l-Şeref Musa şehrin yönetimini eline geçirdi. 1237 yılında onun ölümünün ardından şehrin yönetimini el-Melikü's-salih İsmail eline aldı ise de onun hâkimiyeti sadece altı ay sürdü. Mısır hâkimi el-Melikü'l-Kâmil şehri kuşatarak ondan aldı. el-Melikü'l-Kâmil'in ölümünden sonra da şehrin hâkimiyeti noktasında Eyyübî ailesinde çekişmeler yaşanmıştır. Şehrin yönetimi önce el-Melikü'l-cevâd Yunus'a, sonra da ondan alınarak el-Melikü's-Sâlih Eyyüb'e verildi. Onun 1249 yılında ölümünden sonra Mısır'da Memlük hâkimiyeti kurulsun da Şam halkının desteğini arkasına alan Halep hâkimi el-Melikü'n-nâsir Yûsuf, şehrin yönetimini eline geçirdiğini ilan etmiştir. 1258 yılında Bağdat'ın Moğolların eline geçmesiyle 1260 yılında Şam da Moğol egemenliğine geçti. Memlük Sultanı Kutuz (ö. 1260), Aynicalût Savaşında Moğolları büyük bir yenilgiye uğratarak Şam'ı Moğollardan geri aldı. Şehir, tekrar Memlüklere bağlandı ve bundan sonra Kahire'ye bağlı olarak yönetilmiştir. Bkz.Cengiz Tomar, "Şam", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, s. 313-314

²⁴ İbn Mâlik, *İkmâlu'l-i'lâm bi teşîşi'l-kelem*, c. I, s. 10.

²⁵ İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti's-sâfiye*, c. I, s. 4-5.

²⁶ el-'Atâbekî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, c. VII, s. 244-245.

âlimlerden bazıları Endülüs'e tekrar geri dönmüş, İbn Mâlik gibi bazıları da geri dönmeyerek gittikleri bölgelere yerleşmişler ve hayatlarını oralarda devam ettirmişlerdir. Değindiği üzere Endülüs âlimlerini doğu ülkelerine böyle zahmetli bir yolculuğa sevk eden en önemli sebep bölgedeki kargaşadır. Buna ilaveten iki ana sebepten daha bahsetmek mümkündür. Bu sebeplerin ilki, hac farizasını eda etmek, ikincisi ise doğudaki önde gelen ilim merkezlerinde ilim tahsilini tamamladıktan sonra, tekrar Endülüs'e geri dönerek öğrendiği yeni bilgileri kendi insanlarına taşımak idi.²⁷

İbn Mâlik'in memleketi Endülüs'ten göç ettiği tarih ile ilgili kaynaklarda herhangi bir malumata rastlanmadığı gibi, onun Endülüs'ten yolculuğu esnasında uğradığı şehirler noktasında da ihtilaflar vardır. Bu bağlamda kaynaklar, onun hocalarından bahsettikleri bölümlerde "şu şehirde şu hocadan ve bu şehirde de bu hocadan ders görmüştür" ifadeleriyle yetinmişlerdir. İbn Mâlik'in ders okuduğu hocaların bulunduğu mekânlar ışığında onun, uzun veya kısa süreli Kâhire'de Halep'te, Şam'da ve Hamâ'da ikamet ettiği anlaşılmaktadır.²⁸

Kaynaklar, İbn Mâlik'in 30 yaşlarında iken Endülüs'ten doğuya göçü sırasında önce Mısır'a uğradığını zikrederler. O, Mısır'da fazla kalmamış ve hac farizasını yerine getirmek için Hicaz'a geçmiştir. Hicaz'da da uzun bir süre kalmayan İbn Mâlik'in, bu iki şehirdeki ikametinin ne kadar sürdüğü kesin olarak bilinmemektedir. Onun Hac farizasını yerine getirdikten sonra önce Şam'a mı yoksa Halep'e mi gittiği noktasında ihtilaf vardır. Bu konuda kesin olan, onun hicri 632 yılından önce Şam'a geçtiğidir. Çünkü hocası Ebû Şâdık b. Şabbâh bu tarihte vefat etmiştir ki İbn Mâlik'in kendisinden ders almış olabilmesi için bu tarihten önce Şam'a gelmiş olması gerekir.²⁹ O, Halep'te kaldığı süre zarfında Sultâniye Medresesi (Zâhiriye Medresesi)'nde³⁰ başmüdürlük yapmıştır. Burada İbn Mâlik'in ders halkasına pek çok öğrenci toplanmış ve o, şehir halkının da yoğun ilgisine mazhar

²⁷ Muhammed Âdem ez-Zâkî, *Eşeru İbn Mâlik fi'd-dirâsâti's-şarfiyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmîatu Melik Abdilaziz, Mekke, 1981, s. 12; İbn Mâlik, *İkmâlu'l-i'lâm bi-teşlîş'l-keîâm*, c. I, s. 11

²⁸ ez-Zâkî, *Eşeru İbn Mâlik fi'd-dirâsâti's-şarfiyye*, s. 12.

²⁹ İbn Mâlik, *İkmâlu'l-i'lâm bi-teşlîş'l-keîâm*, c. I, s. 10.

³⁰ Zâhiriye Medresesi'nin inşası, Melik Zâhir(ö. 613/1216) döneminde başlamış, Şehabettin Tuğrul bey döneminde 1223 yılında tamamlanmıştır. Döneminin önde gelen eğitim kurumlarından olan Zâhiriye Medresesi hem Şâfiî hem de Hanefî mezheplerinde eğitim veriyordu. Günümüzde bu medrese *Sultâniye Medresesi* olarak bilinir. Bkz: Muhammed b. eş-Şehne Ebu'l-Faql, *ed-Durru'l-muntehâb fi târih-i memleket-i Haleb, Âlemu't-Türâs*, byy. 1984, s. 111-112

olmuştur.³¹ Daha sonra Hama'ya geçen İbn Mâlik, orada da bir müddet ikamet etmiştir. Onun Hama'daki ikametinin hicrî 655'ten sonra olduğu ve *el-Elfiyye* adlı eserini burada telif ettiği rivayet edilmektedir. Daha sonra tekrar Şam şehrine gelen İbn Mâlik, bu gelişinde buraya yerleşmiş ve vefat edene kadar Âdiliye Medresesi'nde³² başmüdderris olarak çalışmıştır.³³

Son tahlilde İbn Mâlik, 1269 yılında Muvahhidler Devleti'nin yıkılışına, 1250 yılında Eyyübî Devletinin yıkılarak yerine Memlûk Devletinin kuruluşuna, 1258 yılında da Abbâsî Devleti'nin yıkılışına şahitlik etmiştir.³⁴ İbn Mâlik'in 72 yıllık çok da uzun sayılmayacak yaşamında, İslâm topraklarında birden fazla devletin yıkılışına ve kuruluşuna şahitlik etmesi, bölgedeki istikrarsızlığın bir diğer göstergesidir. Haçlı seferleri ve Moğol saldırıları, bölgedeki İslâm devletlerinin zayıflayarak yıkılmasındaki en önemli etken olmuştur. Kanaatimizce, Endülüs'de, Mısır'da ve Suriye'deki farklı etnik kökene sahip toplulukların, devletin zayıfladığı dönemlerde yönetimi ele geçirme mücadelesine girişmeleri de bir diğer kargaşa sebebidir.

1.2 İlmî Kişiliği

İbn Mâlik'in hayatı hakkında yapılan araştırmalarda, onun çocukluğundan itibaren âhirete irtihaline kadar, ilme adanmış bir ömrün en açık şekilde tezahürü ile karşılaşılır. Kendisini ziyaret edenler, onu ya namaz kılarken ya Kur'an okurken ya bir şiiri mütalaa ederken ya da kitap telif ederken buluyorlardı.³⁵

İbn Mâlik'in Endülüs'teki ilim tahsili, bölgedeki diğer öğrenciler gibi Kur'an öğrenme ve ezberleme ile başlamıştır. O, kıraat ilimleri ve hadis başta olmak üzere diğer İslâmî ilimleri de okumuş, fakat nahiv alanında kendini çok iyi yetiştirmiştir.³⁶ O, Endülüs'te bulunduğu sırada Şâbit b. Hıyâr (ö. 624/1231) ve Ebû Ali eş-Şevbînî'den (ö. 645/1248), doğuya göç ettikten sonra da Ebû Şâdık b. Şabbâh (ö.

³¹ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, tahk. İhsan Abbas, Dâru Şâdir, Beyrut, 1968, c. II, s. 228

³² Şam şehrinde bulunan Âdiliye Medresesi'nin ilk temelini 1173 yılında Sultan Nuruddîn Zengî (ö. 569/1174) atmış, tamamlanması ise el-Melik Muazzam İsa (ö. 624/1227) döneminde olmuştur. Günümüzde bu bina, Arap Dil Kurulu'nun merkezi olarak kullanılmaktadır. Bkz. İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, tahk. Abdurrahman Seyyid-Muhammed Bedevî, Dâr-u Hicr, byy. 1990, c. I, s. 11

³³ Muhammed b. Muhammed Şemsuddîn İbnu'l-Cezerî, *Ġâyetu'n-nihâye fi şabakâti'l-kurrâ*, tahk. G. Bergstraesser, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, c. II, s. 160.

³⁴ İbn Mâlik, *İkmâlu'l-ilm bi-teslîsi'l-kelem*, c. I, s. 11

³⁵ Muhammed Şehhât, *Hurûfu'l-me'âni fi turûs-i İbn Mâlik*, (Basılmamış Doktora Tezi), Câmi'atu Ezher, Mısır, 2005, s. 7.

³⁶ Âmal, *el-Mesâilu'l-hulâf fi şerhi't-teshîl li'bn Mâlik*, s. 11.

632/1234), Ebu'l-Hasan es-Sehâvî (ö. 643/1246), İbn Yef'ş (ö. 643/1246) ve İbn 'Amrûn'dan (ö. 649/1251) dersler almıştır.³⁷

Kaleme aldığı eserlerinde onun, günümüzün de vazgeçilmez bilimsel etiği olan kaynak bildirim olgusunu titizlikle uyguladığı dikkatlerden kaçmaz. Böylelikle o, iktibaslarda bulunduğu kitapların isimlerini zikrederek, kullandığı bilginin kendisine ait olmadığını belirtmiş olmaktadır.³⁸

İbn Mâlik'in ilme düşkünlüğünü en iyi şekilde ifade eden ve örneğine az rastlanan bir anekdot, kaynaklarda şu şekilde rivayet edilir: "O, ölüm döşeginde hastalıkla savaşırken dahi ilim ile meşgul olmaktan kendini alamamıştır. Onun bu halde iken bile nahivde istişhâdda bulunulan bazı şiiirler mütalaa ettiği ve bu şiiirlerin sayısının sekiz olduğu nakledilir. Bu durumda dahi kendini ilim tahsilinden alamayan İbn Mâlik'e, kendisi okuyamadığı için bu şiiirleri ona oğlu okuyordu."³⁹

İbn Mâlik'in öğrenmeye ve öğretmeye olan düşkünlüğü hakkında bir diğer anekdot da şöyledir: "O, Âdiliyye Medresesi'nde başmüderis olarak çalışırken yanında herhangi bir öğrenci bulunmadığı zaman, okulun penceresine yaslanarak "Yok mu Arapça öğrenmek isteyen, yok mu kıraat okumak isteyen" şeklinde seslenirmiş."⁴⁰

Sonuç olarak İbn Mâlik'in ilim sevdasının, onun hayat yolunu çizen tek rehber olduğu söyleneceği yanlış bir yargı olmayacaktır. O, doğup büyüdüğü Endülü's'ten kargaşa ve huzursuzluklar nedeniyle ayrılarak ilim tahsilini daha iyi yapacağına inandığı doğudaki diğer ilim merkezlerine göç etmiştir. Bu yolculuk, onun üzerinde derin izler bırakmış, başta mezhebi olmak üzere, hayat tarzı ve nahiv metodu da bu yeni yerlere göre şekillenmiştir.⁴¹

1.3 Eserleri

İbn Mâlik, Arap dil bilimindeki yetisini ve yetkinliğini, kaleme aldığı eserlere yansıtmayı başarmış, onun eserleri hem kendi döneminde hem de sonraki asırlarda bu ilimle ilgilenen pek çok kişinin ilgisini çekmiştir. Öğrenciler, nahiv ilmini onun kitaplarından öğrenmişler, Arap dilbilimciler de onun kitaplarına pek çok şerh telif etmişlerdir. Değınileceğı üzere, onun fikirlerinin bu derece revaç

³⁷ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, c. I, s. 12-13

³⁸ Şehhât, *Hurûfu'l-me'âni fi turûş-ı İbn Mâlik*, s. 7.

³⁹ Eymen Câbir Hamîs, *Elfiyyetâ İbn Mâlik ve's-Suyûfi*, Gazze, 1978, s. 12.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, c. II, s. 160.

⁴¹ Âmâl, *el-Mesâilu'l-hulâf fi şerhi't-teshîl li İbn Mâlik*, s. 11.

bulmasının sebebi, Arapça'nın yanında Kur'an kıraatlerine ve hadis ilimlerine de hâkim olması ve bunu özgün nahiv yaklaşımlarıyla sentezlemesidir.

İbn Mâlik'in kaleme aldığı kitaplar incelendiğinde onun, başkalarını taklit etme ya da birilerinin izinde yürüme gibi bir derdinin olmadığı dikkatlerden kaçmaz. Zira o, ömrünü feda ederek elde ettiği ilmi, kendi görüşleriyle harmanlamış ve böylece ister hoca ister öğrenci olsun bu ilimle uğraşan herkesin başvurduğu en temel kaynaklar ortaya çıkmıştır.

İbn Mâlik'in en tanınmış eserleri, *el-Kâfiyetu's-şâfiye*, *el-Hulâşâ (el-Elfiyye)* ve *Teshîlu'l-fevâid ve tekmlû'l-meşkâşid* adlı üç kitabıdır. Onun ilim hayatında kat ettiği merhaleler dikkatle tetkik edilirse bu üç kitabın, onun ilim serüvenindeki aşamaların köşe taşları niteliğinde olduğu sonucuna ulaşılabacaktır.⁴²

Bu kitapların ilki olan *el-Kâfiyetu's-şâfiye*, İbn Mâlik'in bu zamana kadarki bilgi birikimini ortaya koymasından önem taşır. Bu eserin bir diğer özelliği de kendisindeki şiir yazma yetisini en iyi şekilde kullanarak, bütün nahiv konularını iki bin yedi yüz elli yedi beyitte ele alarak ayrıntılı bir şekilde anlatmış olmasıdır.

İbn Mâlik, bu kitabından sonra Arapça öğrenenler için nahiv kurallarını ezberlemede kolaylık sağlamak amacıyla, ilk örneğini İbn Mu'tî'nin (ö. 628-1230) yazdığı *elfiyye*⁴³ tarzı, bin beyitlik *el-Hulâşâ*'sını kaleme almıştır. Onun bu eseri, teferruatlı olarak gramer bilgilerini verdiği *el-Kâfiyetu's-şâfiye*'nin de bir özeti olma niteliği taşır.

Değindiği üzere bu eserin yazılma sebebi, Arap dili talebelerine bu zorlu ilim yolunu kolaylaştırmaktır. İbn Mâlik'in *el-Hulâşâ*'yı telif etmekle ne kadar doğru bir iş yaptığı ve çabalarının ne denli hedefine ulaştığı aşikârdır. Nitekim onun bu eseri, kendi döneminden günümüze kadar nahiv okullarının vazgeçilmez bir ders materyali olduğu gibi, öğrencilerin de ellerinden düşmeyen bir el kitabı haline dönüşmüştür. Zira Arap gramer kurallarını *elfiyye* formunda özetleyen İbn Mu'tî'nin

⁴² Muhammed el-Muhtâr Veled Abbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, s. 314-315.

⁴³ Elfiye, "ألف" yani "bin" kelimesine nispet edilerek meydana gelmiş bir olgudur. Bin rakamının Araplarda özel bir manası olup, onlar bu rakamı "herhangi bir şeyin kemâle ulaştığı" ifade etmek için kullandılar. Hicri VI. asrın sonlarına doğru, çeşitli ilimlerde temel kaidelerin ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla şiir formunda ve bin beyitten teşekkül eden risaleler telif edilmeye başlanmıştır. Bin beyitten meydana gelmesi sebebiyle de bu tarz eserler, *elfiyye* şeklinde isimlendirilmiştir. Nahiv ilminde *elfiyye* formunda bilinen ilk eser, İbn Mu'tî'nin *el-Elfiyye*'si olup, bunu İbn Mâlik'in ve Suyûtî'nin *elfiyeleri* izlemiştir. Bkz. Hasan b. Kâsım b. Abdillâh el-Murâdî, *Tevâdîhu'l-meşkâşid ve'l-mesâlik bi şerh-l'elfiyeti İbn Mâlik*, tahk. Abdurrahman Ali Süleyman, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 2001, c. I. s. 48.

ve Suyûtî'nin eserlerinin, İbn Mâlik'in *el-Hulâşâ's*ının gördüğü ilgi ve yönelimi görmediği dikkatlerden kaçmaz. Kanaatimizce, *el-Hulâşâ'n*ın Arap grameri öğreticilerinin ve öğrencilerinin bu denli teveccühüne mazhar olması, hem onun nahiv metodunun ve çıkarımlarının ne kadar isabetli olduğunun hem de şiir formundaki sunumunun ne kadar başarılı olduğunun kanıtıdır. Zira onun bu eseri de Türkiye'deki pek çok medresede öğrencilere ezberletilmekte ve bu olgu, Kur'an hafızlığı gibi ezberleyen öğrenciye diğerlerinin nezdinde ayrıcalık kazandırmaktadır.

İbn Mâlik'in *Teshîlu'l-fevâid ve tekmi'lu'l-me'kâsîd* adlı kitabı ise, onun hayatını adadığı Arap grameri hakkındaki fikir ve görüşlerinin son şeklini yansıtması bakımından önem taşır. O, bu eserindeki nahiv çıkarımlarının çoğunda Sibeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserini esas almış, görüşlerini delillendirmek için de yine bu kitabı kaynak göstermiştir. İbn Mâlik'ten sonra XIV. yüzyıla damgasını vuran bir diğer Arap dilbilimci Ebû Hâyân (ö. 745-1344), onun bu kitabı hakkında şöyle demiştir: "Arap gramerinde kaleme alınan en güzel ve en değerli kaynak, hiç şüphe yok ki Sibeveyh'in *el-Kitâb* adlı eseridir. Daha sonra da, bütün nahiv kaidelerini kapsayan ve en güzel şekilde işleyen İbn Mâlik'in, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmi'lu'l-me'kâsîd* adlı eseri gelir." Ebû Hâyân, İbn Mâlik'in bu eserine üç şerh yazmış olup bunlar; *et-Tekmil fi şerhi't-teshîl*, *et-Taḥyîlu'l-mulâḥḥaş* ve *et-Tezyîl ve't-tekmi' fi şerhi't-teshîl*'dir.⁴⁴

İbn Mâlik'in diğer önemli eserleri şunlardır:

Lâmiyyetu'l-ef'âl ve şerhi, *el-Kâfiyyetu's-şâfiyye'nin* şerhi, *Şevâhidu't-tavdîḥ ve't-taḥḥîḥ li muşkilâti'l-câmi's-şahîḥ*, *el-İ'timâd fi nezâiri'z-zâi ve'd-dâd*, *el-İ'lâm bi muşellesi'l-ke'lam*, *İkmâlu'l-i'lâm bi teslîsi'l-ke'lam*, *'Umdetu'l-hâfiẓ ve u'ddetu'l-lâfiẓ*, *Şerhu 'umdeti'l-hâfiẓ ve 'uddeti'l-lâfiẓ*, *el-Muntekâ*, *Sebku'l-manzûm ve fekku'l-maḥtûm*, *el-Muḥaddimetu'l-esediyye*, *el-İ'tidâd fi'l-farḥ beyne'z-zâ ve'd dâd*, *el-Farḥ beyne'z-zâ ve'd-dâd*, *Vifâku'l-mefhûm fi ihtilâfi'l-me'kûl ve'l-mersûm*, *en-Nazmu'l-evceẓ fimâ yehmuẓ ve mâlâ yehmuẓ*, *Tuḥfetu'l-iḥzâ fi'l-farḥ beyne'd-dâd ve'z-zâ*.⁴⁵

2. Nahiv Metodu

⁴⁴ Abbâh, *Târîḥu'n-nahvi'l-'Arabî*, s. 314-315.

⁴⁵ İbn Mâlik, *el-İ'timâd fi nezâiri'z-zâ ve'd- dâd*, tahk. Hâtim Salih ed-Dâmin, Dâru'l-Beşâir, Şam, ts. s. 10-11; İbn Mâlik, *Şerhu 'umdeti'l-hâfiẓ ve 'uddeti'l-lâfiẓ*, tahk. Adnan Abdurrahman ed-Dürî, Maḥba'atu'l-Ânî, Bağdat, 1977, c. I, s. 70; İbn Mâlik, *Şevâhidu't-tavdîḥ ve't-taḥḥîḥ li muşkilâti'l-câmi's-şahîḥ*, tahk. Tâhâ Muhsin, Mektebet-u ibn Teymiyye, Bağdat, 1992, s. 248; Bilici, *İbn Mâlik ve şevâhidu't-tavdîḥ ve't-taḥḥîḥ Adlı Eseri*, s. 66; Takiyuddîn el-Esedî; Ahmet b. Muhammed Ebû Bekir, *Ṭabaḳâtu'n-nuhât ve'l-luḡaviyyîn*, tahk. Muhsin 'İyâd, Maḥba'atu'n-Nu'mân, Necef, ts. s. 135; Mahmud Necîp, *Şurûhu'l-elfiyye menâhicuhâ ve'l-ḥilâfu'n-nahvi fihâ*, (Basılmamış Doktora Tezi) Halep, 1999, s. 13; el-Makḳarî, *Nefhu't- fîb*, c. II, s. 222-224; Carl Brockelmann, *Târîḥu'l-edebî'l-'Arabî*, tahk. Abdulhalim en-Neccâr, Ramazan Abduttavâb, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1977, c. V, s. 276-296.

İbn Mâlik'in nahiv metodundan bahsetmeden önce, bu bağlamla yakın ilişkili olan ve konunun anlaşılmasında yararlı olacağına inandığımız nahiv kurallarının teşekkülünde dayanan kaynaklara da çalışmanın boyutu çerçevesinde değinmek faydalı olacaktır.

Nahiv ilminde ister şiir ister nesir formunda olsun Arap kelâmının diğer kaynaklar arasındaki öncelikli konumu yadsınamaz bir gerçektir. Arap kelâmı ifadesi ile “telaffuzlarının fasihliğine inanılan Arap bedevi kabilelerinin, başka toplumların da İslâm'ı benimsemesi sebebiyle dilin yozlaşma sürecine girmesinden önceki dönemde konuştukları dil” kastedilir.⁴⁶

Arap kelâmının gramer kurallarının tespiti noktasındaki kaynaklık değerinde değinilmesi gereken bir diğer husus, bütün Arap kabilelerin telaffuzlarının nahivde istişhâd yapıp yapılmayacağı meselesidir. Bu bağlamda nahiv ekolleri arasında bir fikir birliği oluşmasa da bu ekoller, Arapça'yı en fasih konuşan, telaffuzu en kolay olan ve tınısı kulağa en hoş gelen Arap topluluğunun, Kureyş kabilesi olduğunda hemfikirdirler.⁴⁷

Basra ekolü temsilcisi dilbilimcilerin, Kureyş kabilesinden sonra fesâhatine güvenerek istişhâd ettiği diğer Arap kabileleri Kıyas, Temûm ve Esed'dir. Onlar bu kabilelerin garip kullanımlarıyla dahi istişhâd etmekten çekinmemişlerdir. İstidlâl kaynaklığı bağlamında bu kabilelerden sonra da Kinâne, Tay ve Huzeyl kabileleri gelir.⁴⁸

Basra okulu nahivcileri, şehirde ikamet eden Araplar ve şehrin civarında yaşayan bedevilerin kullanımları ile nahiv çıkarımlarında istişhâd etmemişlerdir. Mısır'a yakın olduklarından dolayı Cüzâm ve Lahm kabilelerinin ve yeni Müslüman olan diğer milletlerle çok fazla karışmalarından dolayı Hicaz şehirlerinde yaşayan Arapların telaffuzlarıyla da istişhâd etmemişlerdir.⁴⁹

Kûfe ekolü temsilcisi nahivciler ise Basralı dilbilimcilerin istişhâd ettiği kabilelere ek olarak, kullanımlarının fesahatine güvendikleri şehre yakın Arapların lehçeleri ile de istidlâlde bulunmuşlardır. Örneğin; bu nahivciler Kûfe, Bağdat ve Hicaz şehirlerine yakın bölgelerde yaşayan, Basralı nahivcilerin istişhâd etmediği kabilelerin lehçeleri ile istişhâd etmişlerdir. Kûfe ekolünün kurucusu ve imamı el-

⁴⁶ Hadice el-Hadisî, *eş-Şâhid ve uşûlu'n-nahv fi Kitâb-ı Sibeveyh*, Câmî'atu Kuveyt, Kuveyt, 1974, s. 77.

⁴⁷ el-Hadisî, *eş-Şâhid ve uşûlu'n-nahv*, s. 78.

⁴⁸ Suyûtî, *el-İktirâh fi uşûli'n-nahv*, tahk. Abdu'l-hakim 'Atıyye, Dâru'l-Beyrûtî, byy. 2006, s. 100

⁴⁹ Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 100

Kisâi (ö. 189/804), Basra ekolünün en güçlü nahivcisi Sibeveyh ile aralarında geçen münazarada bu kabilelerin telaffuzları ile istişhâdda bulunarak üstün gelmiştir.⁵⁰

Arap kelâmında kaynaklık noktasında bir diğer materyal Arap şiiri olup bu bağlamda Arap şairleri dört grupta incelenmektedir.

1. Câhiliye şairleri: İlk dönemden itibaren İslâm'ın zuhuruna kadarki süreci temsil ederler. Örneğin; İmruu'l-kays (ö. 540).

2. Muḥadramûn şairler: Hem Câhiliye hem de İslâmiyet döneminde yaşamış şairlerdir. Örneğin; Lebîd b. Rabîa (ö. 40/660) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680).

3. Mütekaddimûn şairler: İslâm döneminde doğup, dilin bozulmasına kadarki dönemin şairleridir. Örneğin; Ferezdak (ö. 114/732).

4. Müvelledûn şairler: Arap dilinin bozulmaya başladığı dönemden günümüze kadarki şairlerdir. Örneğin; Ebû Nuvâs (ö. 198/813).⁵¹

Arap gramer kurallarının teşekkülündeki bir diğer temel kaynak, Kur'an-ı Kerim'dir. Kanaatimizce İbn Cezerî'nin şu sözü, Arapça ve İslâmi ilimlerde Kur'an-ı Kerim'in kaynaklık değerinin belirlenmesi açısından önem arzeder. "Arap diline herhangi bir vecihle de olsa uyumlu olan, Mushaf-ı Osmâniye ile ihtimal olarak bile uyuşan ve senedi de sahih olan bir kıraat, 7 kıraat içinde yer alsın veya yer almasın, bu kıraatin kabul edilmesi gerekir, reddedilmesi caiz değildir. Eğer yukarıdaki üç şarttan biri bulunmazsabu kıraat şâzz, zayıf veya batıl olarak değerlendirilir, isterse bu kıraat yedi kıraat içinde bulunsun farketmez."⁵²

Suyûtî, *el-İktirâh fî uşûli'n-nahv* adlı eserinde Arap dil bilimcilerin Kur'an-ı Kerim'in mütevâtir kıraatlerini istişhâd ederek Arapça'nın kurallarının tespiti noktasında ihtilaf etmediklerini aktarır.⁵³ Ne var ki Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi bazı nahivciler, Âşım (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Abdullah İbn Âmir'i (ö. 118/736) rivayet ettikleri mütevâtir kıraatlerde bile hata yapmakla itham

⁵⁰ el-Hadisî, *eş-Şâhid ve uşûlu'n-nahv*, s. 80-81.

⁵¹ Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Ḥizânetu'l-edebe ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, Mektebetu Hancı, Kahire, 1982, c. I, s. 5-6

⁵² "اِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ" "Şeytan onları hâkimiyeti altına aldı." (Mücadele Süresi 19) ayetindeki "اِسْتَحْوَذَ" kelimesi, "حَادَ" fiilinin istif'âl babına girmiş kipidir. Arap dili gramer kuralı olarak ecvef bir fiil bu bâba girdiği zaman, ortadaki illet harfi aslına dönmeden sülâsinde olduğu gibi aynen elif olarak kalmalıdır. Fakat ayetteki kullanım bu temel kurala uymamakla birlikte semâi bir kullanım formu olarak değerlendirilir ve reddedilmez. Fakat bu kraate kıyas yapılarak yeni bir kural da oluşturulmaz. Bkz. Muhammed b. Muhammed ibnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kıraâti'l-'aşr*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, ts. c. I, s. 9; Muhammed 'İd, *el-İstişhâd ve'l-ihticâc bi'l-luğa*, 'Âlemu'l-Kutub, byy. 1988, s. 100

⁵³ es-Suyûtî, *el-İktirâh fî uşûli'n-nahv*, s. 39; el-Bağdâdî, *Ḥizânetu'l-edebe*, c. I, s. 9.

etmişlerdir.⁵⁴ Bu yaklaşım başta İbn Mâlik olmak üzere sonraki dönem Arap dil bilimciler tarafından kabul görmemiştir. Bu nahivciler, zikredilen kıraat imamlarının rivayetleri ile istişhâdda bulunmuşlar ve bu kıraatlere kıyaslar yaparak hükümler çıkarmışlardır.⁵⁵

es-Suyûtî, şâzz kıraatlerin hükmünü açıkladığı bölümde de şöyle der: “ Şâzz kıraat, temel nahiv kurallarına muhalif değilse, bu kraat ile istişhâd edilebilir. Fakat şâzz kıraat eğer temel Arap dili gramer kurallarıyla çelişirse kendisine kıyas yapılmaz ve ayetteki kullanım doğru olarak kabul edilir.⁵⁶

Arapça gramer kurallarının tespitindeki bir diğer temel kaynak da Hz. Peygamber’in sözleridir. Hadisin Arap dilindeki kaynaklık değerine, konuyla doğrudan alâkası sebebiyle çalışmanın *İbn Mâlik’in nahiv metodunda hadisle istişhâd* başlığı altında değinilecektir.

Nahiv kurallarının teşekkülü sürecinde Arap kelamu ve Kur’an-ı Kerim’in kaynaklık boyutlarındaki bu kısa değerlendirmeden sonra, İbn Mâlik’in nahiv metodu hakkında bilgi vermek daha faydalı olacaktır.

İbn Mâlik’in nahiv metodu tetkik edildiğinde, onun herhangi bir nahiv ekolüne mensubiyetini ileri sürmek tutarlı bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Hatta en köklü nahiv ekolleri olan Basra ve Kûfe ekollerinden herhangi birine yakın

⁵⁴ Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenwîr*, ed-Dâru't-Tânusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984, c. I, s. 61
⁵⁵ İlk dönem nahivcilerin hatalı buldukları bazı rivayetlerle sonraki dönem nahivciler istişhâdda bulunmuşlardır. Örneğin; İbn Mâlik, Hamza'nın rivayeti olan “ وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ” *Adını anarak birbirinizden istekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının*” (Nisâ 1) ayetindeki “ وَالْأَرْحَامَ ” lafzının “ بِ” üzerine atfedildiği için mecur olduğunu söylemiştir. O, zâhir bir ismin harfi cerle mecur bir zamirin üzerine, harfi cerin tekrar edilmeden atfedilebileceğini Hamza'nın bu rivayetini istişhâd ederek savunmuştur. İbn Mâlik'in bu bağlamda istişhâdda bulunduğu bir diğer örnek, İbn Âmir'in “ وَكَذَلِكَ زَيْنٌ ” *Böylece onların ortakları çocuklarını öldürmeyi onlara hoş gösterdi.*” (En'âm 137) kaaatidir. O, bu kaaattteki “ قَتَلَ ” lafzının muzaf, “ شُرَكَائِهِمْ ” lafzının da muzafun ileyh olduğunu ve muzafın mefulü olan “ أَوْلَادَهُمْ ” lafzının da bunların arasına girdiği söyleyerek, muzafın mefulünün, muzaf ve muzafun ileyh arasına girebileceğini söylemiştir. Bkz. es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 40.

⁵⁶ Şâzz kaaatler, kural dışı olarak değerlendirilmeden “ semâi ” bir kullanım olarak değerlendirilmiştir. Örneğin; Kıyasa göre muzâri fiilin muhatap kipinin emri, emri hâzır formudur. Gâib kipinde ise muzâri fiilin başına lâmi emir getirilerek yapılmaktadır. Osman, Übeyyve ve Enes tarafından şâz olarak rivayet edilen “ قُلْ بِفَضْلِ ” *De ki: Ancak Allah'ın lütfu ve rahmeti ile, işte bununla sevininler. Bu onların toplayıp durduklarından daha hayırlıdır.* (Yûnus 58) ayetinin şâz kıraatinde “ قُلْ بِفَضْلِهِ ” fiili, “ فَاتَّقُوا اللَّهَ ” şeklinde muhatap olarak zikredilmiştir. Bu kullanım temel Arap dili kuralları ile çelişse de yanlış bir kullanım şeklinde değerlendirilmeden kabul edilmiştir. Bkz. Süleymân Yûsuf Hâşır, *Menhecü Sibeveyh fi'l-istişhâd bi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Câmî at-u Umm-i Durmân el-İslâmiyye, Hartûm, 2000, s. 120; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, c. IV. s. 60

olduğunu iddia etmek bile pek mümkün değildir.⁵⁷ Kûfe okulunun, istidlâllerinde şâzz kullanımlara çok fazla yer vermesinin ve Basra nahiv okulunun da mütevâtir kıraatler ve hadisler de dâhil, kıyasları dışındakileri reddetmesinin, onun nahiv duruşu ile örtüşmediği aşikârdır. İbn Hişâm (ö. 708/1360), onun nahiv üslubunun muhakkiklerin üslubu olduğunu ve en iyi metot olarak da kabul gördüğünü söyler.⁵⁸

Zikredilen Basra okulu dilbilimcileri, kendilerinin nahiv kaidelerini çölde yaşayan bedevilerden yani asıl kaynağından; Kûfeli nahivcilerin ise şehirde yaşayan, dili yozlaşmış Araplardan aldıklarını ileri sürüyorlardı.⁵⁹ Ayrıca Basra ekolü temsilcisi nahivciler, lehçesine güvendikleri bu kabilelerin dışındaki diğer kabilelerin teleffuzlarını ya şâzz olarak nitelemiş ya da tevil etme yoluna gitmişlerdir.⁶⁰

Kûfe okulu mensubu dilbilimcilerin nahiv metodlarına gelince onlar, Basra okulunun yaklaşımının tam karşısında bir tutum sergilemişlerdir. Bu dilciler, bedevi de olsa şehirli de olsa Araplardan duydukları her teleffuzu kıyaslarında kaynak olarak kullanmakta herhangi bir sakınca görmemişlerdir.⁶¹

Birçok bağlamda değinildiği üzere nahiv ekolleri çerçevesinde, İbn Mâlik'in nahiv metodunun kendine has bir yaklaşımın tezahürü olduğu gözlerden kaçmaz. Zira o, herhangi bir nahiv meselesinde ya kendi bilgi birikimi çerçevesinde nahiv ekollerinin görüşlerinden doğru bulduğu fikri benimsemiş ya da herhangi bir nahiv ekolünün teorisini iktibas etmeyerek kendi görüşünü izhar etme yoluna gitmiştir.⁶²

İbn Mâlik'in bu özgün nahiv duruşunun yansıması olarak, çalışmanın çerçevesi boyutunda bazı örnekler sunmak faydalı görülmektedir. Onun Basra ekolünün görüşünü iktibas ettiği bir örnek şöyledir:

Muzâri fiillerden e'âli hamsenin sonuna nûn'u vikâye getirilince, tahfif amacıyla iki nûndan biri hafzedilir. Lakin dilbilimciler, bu iki nûndan hangisinin hafzedildiği noktasında ihtilaf etmişlerdir. İbn Mâlik, bu meselede Basra ekolünün önde gelen temsilcisi Sibeveyh'in görüşünü benimseyerek "تَأْمُرُونِي" muzâri fiilinde

⁵⁷ Cemile binti Abdülazîz Hayyât, *Meoķıfu İbn Mâlik mine'l-Ahfeşi'l-Evsat*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 2003, s. 12.

⁵⁸ Şehât, *Hurûfu'l-me'âni fi turâz-ı İbn Mâlik*, s. 31.

⁵⁹ Mahmud Huseynî Mahmud, *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fi târîhi'n-naħvi'l-'Arabî*, Dâru 'Ammâr, byy. ts. s. 128-129.

⁶⁰ İbrahim es-Sâmîrâi, *el-Medârisu'n-naħviyye*, Dâru'l-Fikr, 'Ammân, 1987, s. 17.

⁶¹ es-Sâmîrâi, *el-Medârisu'n-naħviyye*, s. 17.

⁶² Hayyât, *Meoķıfu İbn Mâlik mine'l-Ahfeşi'l-Evsat*, s. 12.

olan “بِ الدَّارِ” lafzı, mahzûf “اسْتَعْرَ” fiilinin yerine geçmiş ve fiil gibi amel ederek “أَحَدٌ” kelimesini fâil olarak merfû yapmıştır.⁶⁷

İbn Mâlik, pek çok nahiv meselesinde Bağdat okulu mensubu dilcilerin görüşlerini de tercih ederek eserlerinde yer vermiştir. Bu bağlamda onların görüşlerinden iktibas ederek savunduğu bazı örnekler şunlardır:

O, bu ekolün önde gelen simalarından Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/988) görüşünü, “عَيْرَ”nın hal olarak irab edilmesi meselesinde benimsemiştir. Bu görüşe göre, “فَأَمَّ الْقَوْمُ عَيْرَ زَيْدٍ” “Zeyd hariç, topluluk ayağa kalktı” tümcesindeki “عَيْرَ” lafzı, hal olarak irab edilir.⁶⁸

“مَا” edatının “zaman-vakit” ifade etmesi konusunda da onun, yine Ebû Ali el-Fârisî'nin görüşünü kabul ettiği görülür. “فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ” “Onlar size karşı dürüst olduğu sürece siz de onlara karşı dürüst olun.”⁶⁹ ayetinde, Ebû Ali el-Fârisî'nin görüşü doğrultusunda, “مَا” edatının “zaman-vakit” anlamında kullanıldığını savunmuştur.⁷⁰

İbn Mâlik, memleketi Endülüslü dil bilimcilerin görüşlerinden de tercihlerde bulunarak eserlerinde bu görüşleri nakletmiştir.

O, atfı beyan olan ibarenin, zamirden hemen sonra bulunmayacağını söyleyerek bu bağlamda Endülüslü dil bilimci İbn Seyyid'in (ö. 521/1128) görüşünü benimsemiştir.⁷¹

Onun yine atfı beyan konusunda bir diğer Endülüslü nahivci İbn Ʀarâve'nin (ö. 528/1134) görüşünü benimsediği ve atfı beyan olan lafzın kendinden önceki ibarenin tekrarı şeklinde gelemeyeceğini söylediği görülür. Bu konunun delili bağlamında da “وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَانِبَهُ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا” “Sen o gün her ümmeti diz çökmüş

⁶⁷ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 313.

⁶⁸ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 314.

⁶⁹ Tevbe, 9/7.

⁷⁰ Cemâlüddin İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb*, tahk. Abdüllatif Muhammed el-Haîb, es-Silsiletu't-Turâsiyye, Kuveyt, 2000, c. IV, s. 40.

⁷¹ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmî fi şerhi cem'î'l-cevâmi'*, c. III, s. 154.

bir halde görürsün, her ümmet kendi kitabına çağrılır.”⁷² ayetini zikretmiştir. Bu ayetteki ikinci “كُلُّ أُمَّةٍ” ibaresinin, aynen tekrar edilmesi nedeniyle birincinin atfı beyanı konumunda olamayacağını, bedeli olması gerektiğini söylemiştir.⁷³

İbn Mâlik’in nahiv metodunun özgünlüğünün, herhangi bir nahiv ekolünün mutaassıbı olmaması ve bütün nahiv ekollerinin görüşlerini kendi bilgi dağarcığında yoğunlaştırması şeklinde tezahür ettiği aşikârdır. Onun hiçbir nahiv ekolünden iktibas etmeyerek kendi çıkarımlarından birkaçı da şöyledir.

Nahivciler, irab olgusunun lafzın aslından olmadığını, bir başka ifadeyle arizî bir durum olduğunu söylemişlerdir. İbn Mâlik ise bu görüşün aksine, irabın lafzın özünden yani aslından olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁴

İbn Mâlik, Arap kabilelerin “قَعَدْتُ مِنْ عَنِّ يَمِينِهِ” cümlesindeki kullanımlarında, diğer meslektaşlarından farklı bir bakış açısıyla “مِنْ” harf-i cerinin, “عَنْ” harfi cerinden önce zâid olarak kullanıldığını söylemiştir. Hâlbuki diğer nahivcilere göre zikredilen cümlede “عَنْ” harfi ceri, diğer harfi cerlerden farklı bir formda, isim olarak kullanılmıştır.⁷⁵

Nahivciler, “أَوْ” atf harfinin manasının cümlelerin akışı bağlamında tezahür ederek kuşku, kapalılık, muhayyerlik, ibâhe ve mutlak cem gibi anlamları ifade ettiğini söylemişlerdir. İbn Mâlik ise, “أَوْ” atf edatının, “أَوْ حَرْفٌ” “الكَلِمَةُ إِسْمٌ أَوْ فِعْلٌ أَوْ حَرْفٌ” “Kelime isim ve fiil ve harften oluşur” dizesinde görüldüğü üzere kısımlandırma da ifade edebileceğini savunmuştur.⁷⁶

İbn Mâlik, ism-i mevsûl haber konumunda iken, sıla cümlesinde bulunan âit zamirin hazfîni, haberin âidinin hazfîne kıyaslayarak, haberde caiz olan bu olgunun sıla cümlesinde de caiz olması gerekliliğini dillendirmiştir. Bu görüşüne de şu ayetle istidlâl etmiştir: “ذَٰلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ” “İşte bu Allah’ın kullarına müjdesidir.” Bu ayette

⁷² Fuşşilet, 41/28.

⁷³ İbn Mâlik, Şerhu’t-teshîl, tahk. Abdurrahman Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mehtûn, Dâr-u Hicr, byy. 1990, c. III, s. 325-326.

⁷⁴ es-Suyûtî, Hem ‘u ‘l-hevâmî ‘fî şerh-ı cem ‘i‘l-cevâmî ‘, c. I, s. 56.

⁷⁵ Dayf, el-Medârisu’n-naḥviyye, s. 315.

⁷⁶ İbn Hişâm, Muğni’l-lebîb, c. III, s. 422.

ism-i mevsûl, haber konumunda kullanılmış ve sıla cümlesinde bulunması gereken âit zamir, zikredilen kıyasa binaen şekliyle hazfedilmiştir.⁷⁷

Son tahlilde öğrencisi en-Nevevî (ö. 676/1277) başta olmak üzere bütün kaynaklarda da değinildiği gibi İbn Mâlik, nahiv ilminde tartışmasız döneminin üstadı idi.⁷⁸ Birçok bağlamda örneklendirildiği üzere, Onun nahiv metodunun pek çok boyutu olduğunu söylemek hiç de yanlış bir yaklaşım olmaz. Öncelikle onun nahiv anlayışının nahiv okullarının üstünde bir duruşun temsilcisi olduğu aşikârdır. O, hem Basra hem Endülüs, hem Bağdat, hem de Kûfe okullarının görüşlerini benimseyerek eserlerinde yer verdiği gibi, bazı nahiv meselelerinde de kendi bakış açısı doğrultusunda farklı çıkarımlarda bulunmuştur.

Onun bu zengin nahiv ontolojisini, Endülüs, Mısır, Hicaz, Hama, Halep ve Şam'da pek çok hocadan aldığı dersleri kendi kıstas ve kuramlarıyla yoğurarak teşekkül ettirdiğini söylemek mümkündür. İbn Mâlik'in eserlerinin hem kendi döneminin hem de kendi döneminin ötesine geçerek sonraki asırlarda da hocaların ve öğrencilerin temel kaynakları arasında yer almasında onun üstün dil melekесinin katkısı yadsınamaz. Bir dil bilimcinin, zikredilen şekilde hem nahiv ekolleri arasında seçim yapma noktasında hem de hadislerle ve ayetlerle istişhâd noktasında kendine özgü bir metodoloji ortaya koyarak radikal yaklaşımların temsilcisi olması, onun eşsiz nahiv sevgisinin en büyük göstergesidir. Nitekim onun kendine özgü çıkarımlarındaki ve yüzyıllara sığmayan eserlerindeki başarısını, keskin zekasını ve nahiv yetisini görmezden gelerek, sadece çok çalışmasına bağlamak da doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Kanaatimizce İbn Mâlik'in bütün nahiv ekollerinden beslenen bir yapıda olmasının bir sebebi de Endülüs'deki nahiv ilminin gelişim süreçleridir. Zira Endülüs'e nahiv ilminin girişi, doğuya giden âlimler ve onların geri dönerken yanlarında getirdikleri kitaplar vasıtasıyla olmuştur. Endülüs'e giren ilk nahiv ekolü, Kûfe ekolü olup hicri III. yüzyılda gerçekleşmiştir. Daha sonra Bağdat ekolü girmiş, en son da Basra nahiv ekolünün buraya girerek hâkim nahiv anlayışı haline geldiği görülmüştür.⁷⁹ Endülüs nahvinin gelişim süreçlerindeki bu çok renkliliğin, İbn

⁷⁷ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 315.

⁷⁸ İbn Mâlik, *İkmâlu'l-i lâm bi-teslîsi'l-keâm*, s. 23

⁷⁹ Şahabettin Ergüven, "Endülüste Dil ve Nahiv Çalışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Corum, 2007, sayı 12, s. 146

Mâlik'in nahiv görüşlerinde de tezahür ettiği ve gelişerek yeniden yorumlandığı söylenebilir.

Onun nahiv metodunun ayırt edici bir diğer niteliği de yine nahiv kurallarının teşekkülünde istişhâda bulunduğu kaynaklarda tezahür eder. Zira onun temel nahiv kurallarına ulaşmada kullandığı ilk kaynak Kur'an-ı Kerîm, ikinci sıradaki kaynağı Hz. Peygamber'in hadisleridir. Üçüncü sırada ise Arap şiiri gelmektedir.⁸⁰ Sibeveyh'in *el-Kitâb'*ında 1050 Arap şiiri ile istişhâd etmesine rağmen, sadece 300 ayet ve 8 hadis ile istişhâda bulunması,⁸¹ İbn Mâlik'in nahiv metodunun hem Kur'an hem de hadislere verdiği kaynaklık değeri bakımından farklı bir bakış açısını gözler önüne serdiği aşikârdır. Onun seleflerinin nahiv doğmalarına teslimiyetin ötesine geçerek Kur'an ve hadisleri Arap şiirine öncelemesi, eleştiri oklarını üzerine çekmiştir. Değınileceği üzere İbn Mâlik, bu metodu sebebiyle Ebû Hıyyân başta olmak üzere pek çok nahivcinin eleştirisine maruz kalmıştır. Onun hem nahiv ilminde hem de hadis ilmindeki inkâr edilemez yetkinliği, bu eleştirilere rağmen kendinden sonraki pek çok dilbilimciye bu bağlamda yol gösterici olmuştur.

3. Hadisle İstışhâd

İbn Mâlik'in nahiv metodunda hadisin yerine gelince, Hz. Peygamber'in sözlerinin Arap gramer kurallarındaki kaynaklık değerine de değınmenin bu bağlamda faydalı olacağı aşikârdır.

Hadisle istışhâd meselesi, Arap dünyasında akademik çalışmalara konu olduğu gibi Türkiye'de de bazı akademik çalışmalarda ele alınmıştır. Bu konuyla ilgili makaleler, Nusrettin Bolelli'nin kaleme aldığı *Nahivde Hadisle İstışhâd Meselesi*, Hüseyin Tural'ın yazdığı *Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstışhâd Meselesi* ve Muhittin Uysal'ın *Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstışhâd Meselesi'*dir. Ayrıca M. Reşit Özbalkıç'ın *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstışhâd* adlı doktora çalışması da bu alanın Türkiye'deki en hacimli çalışmasıdır. Bu çalışmalar, makalemize hem konunun ele alınış şekli hem de muhtevâ bakımından yol gösterici olmuştur.

Sibeveyh başta olmak üzere ilk dönem dilbilimciler, Hz. Peygamber'in sözleriyle istışhâda sıcak bakmayıp, Câhiliye Arap şiirine yoğunlaşmışlardır. Bu

⁸⁰ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, c. I, s. 134.

⁸¹ el-Ĥadış, *Mevkıfû'n-nuĥât mine'l-iĥticâc bi'l-ĥadış*, Dâru'r-Raşıit li'n-Neşr, byy. 1981, s. 35.

dilcilerin öğrencileri olan sonraki dönem nahivciler de onların izinde yürüyerek, hadisle istidlâlde eserlerinde neredeyse hiç yer vermemişlerdir.⁸²

Arap dili gramerinde tam manasıyla ilk defa hadisle istişhâdda bulunan ve bu noktada ilk tartışmayı ateşleyen dil bilimci, İbn Harûf (ö. 592/1196) olmuştur. Sonraki dönemde İbn Mâlik başta olmak üzere bazı nahivciler hem onu desteklemişler hem de onun bu yaklaşımını geliştirmişlerdir. Hadisle istişhâd olgusunda muhalif duruşun önde gelen temsilcisi, İbn Dâî' (ö. 680-1281) ve öğrencisi Ebû Hayyan (ö. 745/1344) olmuştur. Eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) ve Suyûtî gibi diğer bazı nahivciler de bu iki grup arasında orta yolu tutma çabasında olmuşlardır.⁸³

Sibeveyh, *el-Kitâb* adlı eserinde döneminin nahiv bilgilerini kendi görüşleriyle sentezleyerek sistemli bir şekilde sunmuştur. Sibeveyh'in anılan eseri hakkında detaylı inceleme yapan araştırmacılar, onun bu eserinde sadece sekiz hadisle istidlâlde bulunduğunu tespit etmişlerdir. Bu sekiz hadisin de temel kurallara ulaşma bağlamında olmayıp, şiir vb. diğer materyallerle ulaştığı kaidelere destek mahiyetinde kullanıldığı dikkatlerden kaçmaz.⁸⁴ Hâlbuki o, bu kitabında yaklaşık 1050 beyit şiir ile istidlâlde bulunmuş, bu 1050 beyitten 50 tanesinin ise şairi meçhuldür.⁸⁵

Bizce Buharî ve Müslimin rivayet ettiği sahih hadislerle istişhâdda bulunmayan Sibeveyh'in, söyleyeni dahi belli olmayan pek çok şiirle yaptığı bu çıkarımlar sebebiyle herhangi bir tenkide uğramaması da konunun bir diğer handikabıdır.

Bazı kaynaklar, Sibeveyh'in hadislere karşı mesafeli durmasında etkisi olabileceği düşünülen bir anekdotu şöyle aktarırlar. "Sibeveyh, bir gün Hammâd b. Seleme (ö. 167-783) ile hadis mutalaa ederken Hammâd ona şu hadisi zikretti: مَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِي إِلَّا وَقَدْ أَخَذْتُ عَلَيْهِ لَيْسَ أَبَا الدَّرْدَاءِ "Ashabımdan Ebu'd-Derdâ dışında herkesi eleştirdim."⁸⁶ Sibeveyh, zikredilen hadiste gözlerden kaçan bir hatayı düzeltmek için hadisteki "لَيْسَ أَبَا الدَّرْدَاءِ" kısmını "لَيْسَ أَبُو الدَّرْدَاءِ" şeklinde yazdı. Hammâd da ona şöyle

⁸² Abbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabi*, s. 29.

⁸³ Abbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabi*, s. 107.

⁸⁴ el-Hadisî, *Mevkıfu'n-nuhat mine'l-ıhticâc bi'l-hadis*, s. 35.

⁸⁵ Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, Sayı 9, 1990, s. 70.

⁸⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, c. III, s. 266.

dedi: “Sen bunda hata yaptın, hadisin rivayeti benim dediğim gibidir.” Bu durumdan hoşnut olmayan Sibeveyh, “Önemli değil, ben de hiçbir zaman beni hataya düşürmeyecek bir ilme yönelirim.” diyerek hadis tahsiline son verdi. Sonraki süreçte nahiv ilmine yönelerek, dönemin Arap dil bilimindeki yegâne üstadı Halil b. Ahmed el-Ferâhidî’ nin (ö. 175/791) öğrencisi oldu.⁸⁷

İlk dönem Basralı dil bilimcilerden hadisle istişhâd etmeyen nahivciler şunlardır:

1. İsa b. Ömer es-Seḳafî (ö. 149/766)
2. Ebû Amr b. Âlâ el-Mâzenî (ö. 154/771)
3. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî
4. Amr b. Osman Sibeveyh

İlk dönem Kûfeli nahivcilerden hadisle istişhâd etmeyenler de şunlardır:

1. Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805)
2. Ali Mubârek el-Ahmer (ö. 194/810)
3. Hişâm b. Muâviye ed-Darîr (ö. 209/824)⁸⁸

Bu mevzuda muhalif duruşun önde gelen ismi İbn Dâî, hadisle istişhâd noktasındaki yaklaşımı sebebiyle İbn Harûf’u şöyle eleştirir: “İbn Harûf, hadisle çok istişhâdda bulunmuştur. Eğer o, bu işi teberrüken ve temel kurala destek mahiyetinde yaptı ise bu güzel bir şeydir. Fakat o, bu işi kendinden öncekilerin gözden kaçırdığı bir şey yaparak böyle bir eksiği giderme amacıyla yaptıysa bu durum onun söylediği gibi değildir. Onun bunu anlaması gerekirdi.”⁸⁹

Kanaatimizce muhalif nahivcilerin, hadisle istişhâdı savunanlara karşı çok da müsamahakâr bir tavır takınmadıkları, bu olguyu farklı ve ilmî bir yaklaşım bağlamında değerlendirmedikleri gözden kaçmamaktadır.

Bu mevzûda eş-Şâtibî de orta yolu tutanların yaklaşımlarını şöyle özetler. “Biz Hz. Peygamber’in hadisleri ile istişhâd eden hiçbir nahivci görmüyoruz. Onlar, topuklarına bevleden, kaba saba ve sefih bedevî Arapların söyledikleri ile istişhâd ederler. Zaten onların şiirleri de müstehcenlik ve edepsizliklerle doludur. Fakat bu

⁸⁷ Hasan b. Abdullah Ebî Saïd es-Sirâfî, *Aḥbârü'n-naḥviyyîn el-Baṣriyyîn*, tahk. Tâhâ Muhammed ez-Zinî, Muhammed Abdulmun'im el-Hafâcî, Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, byy. 1955, s. 34; Ebu'l-Berakât el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî ṭabakâti'l-udebâ*, tahk. İbrahim es-Sâmirâî, Mektebetu'l-Menâr, Zerkâ (Ürdün), ts. s. 54.

⁸⁸ Nusrettin Bolelli, “Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, sayı 5-6, 1987-1988, s. 166

⁸⁹ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, c. I, s. 10.

nahivciler, anlam merkezli rivayeti bahane ederek Hz. Peygamber'in sahih sözlerini reddediyorlar.⁹⁰

Çalışmanın boyutu çerçevesinde, Arapça dil kurallarının teşekkülünde hadisin kaynaklığını reddedenlerin bu tutumlarının sebeplerinden birkaçını zikretmek faydalı görülmektedir

Bu sebeplerin en önemlisi, ilk dönemlerden itibaren hadislerin nakledilmesinde mana ile rivayetin caiz görülmesi ve bu olgunun sonucu olarak da hadisi şeriflerdeki lafızların değiştirilmesidir. Bundan dolayıdır ki, Arabın en fasihi olan Hz. Peygamber'in kelimadaki fesahat, yerini nahiv hatalarıyla dolu söylemlere bırakmıştır.⁹¹

Bu bağlamdaki itirazların bir diğeri de şöyledir. Sonraki dönem hadis râvilerinin çoğunluğu Arap asıllı olmayıp, hadisi hem anlamsal hem de lafız olarak rivayet edebilecek kadar Arapçaya hâkim değillerdi. Bu yabancı kökenli râvilerden Arapçayı bilenler bile, bir Arap toplumunda büyümediği ve Arapçayı Arapların arasında öğrenmediğinden dolayı Arapçanın inceliklerine vakıf değildi. Arapçaya tam anlamıyla vakıf olmayan bu acem râviler, mana ile rivayetin caiz olması nedeniyle hadislerdeki bazı lafızları hafız etmişler veya hadise yeni lafızlar ilave etmişlerdir. Arap dil selikasından ve gramer bilgisinden yoksun bir yaklaşımla yapılan bu eylemler, her ne kadar masumane olsa da hadislerdeki hem lafız insicâmını hem de mana derinliğini zafiyete uğratmıştır.⁹²

Hz. Peygamber'in söylemlerini bu noktada eleştiri zeminine çeken *anlamsal rivayetin* lafızda doğurduğu farklılıkların en göze çarpan örneklerinden biri aşağıdaki hadisi şeriftir:

1. Rivayet; *رَوَّجْتُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ* "Senin yanındaki Kur'an'la seni onunla evlendirdim."

2. Rivayet; *مَلَكْتُهَا بِمَا مَعَكَ* "Senin yanındaki (Kur'an) ile seni ona sahip kıldım."

3. Rivayet; *حُدَّهَا بِمَا مَعَكَ* "Yanıdaki şey (Kur'an) karşılığı onu al."

⁹⁰ el-Bağdâdî, *Hızânetu'l-edebe*, c. I, s. 12.

⁹¹ es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ 'ihâ*, el-Mektebetu'l- 'Aşriyye, Beyrut, 1986, c. I, s. 200-201.

⁹² Saî'd el-Afkânî, *Fî usûli'n-nahev*, byy. 1994, s. 48.

4. Rivayet; *أَمْكَّنَّا كَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ* “*Senin yanındaki Kur’an ile seni onun üzerinde hüküm ve güç sahibi kıldım*”⁹⁴

Arapça gramer kaidelerinin çıkarımında hadisle ihticâc konusundaki, bu itirazlara İbn Mâlik başta olmak üzere hadisin kaynaklığını savunanların cevapları kısaca şöyledir.

Öncelikle Arap dilbilimcileri, Arapça lehçelerin en fasihi kabul edilen Kureyş lehçesini, Allah Rasulü’nün fevkalade akıcı ve doğru telaffuzlarla konuştuğunda müttefikler. O, Benî Hâşim Kabilesinde doğmuş, Şa’d b. Bekir Kabilesinde süt emmiş, Kureyş içinde yetişmiş, Benî Esed’den evlenmiş ve hicreti de Benî ‘Amr’a gerçekleşmiştir. Kureyş başta olmak üzere anılan bu kabileler, Arap dilini o dönemde en fasih şekliyle telaffuz ederek konuşan Arap kabilelerindendi.⁹⁵ Allah Rasulü’nün şu hadisi bu bağlamda konuya ışık tutacaktır. “*أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ بَيْدَ أَبِي*” “*Ben Arapların en fasih konuşanıyım, çünkü ben Kureyş (kabilesindenim) ve de Benî Şa’d b. Bekir kabilesinde yetiştim.*”⁹⁶

Her ne kadar hadislerin anlam odaklı olarak farklı formlarda rivayetine cevaz verilse de Hz. Peygamber başta olmak üzere sahabe, tabiîn ve sonraki nesil râvilerin, rivayetlerinde lafza sadık kalma çabaları tarihsel bir gerçekliktir.

Hız. Peygamber ve Berâ b. ‘Azib (ö. 72/691) arasında geçen aşağıdaki anekdot, bu olguyu destekleyici mahiyettedir. Hız. Peygamber, bir gün Berâ b. ‘Azib’e uyumak üzere yatağa girdiği zaman okuyacağı duayı telkin ederken, doğru şekilde ezberleyip ezberlemediğini kontrol etmek için ona duayı tekrar ettirmiştir. Berâ b. ‘Azib de duayı tekrar ederken, “*رَسُولُكَ*” lafzını “*نَبِيِّكَ*” şeklinde okuyunca,

⁹³ el-Bağdâdî, *Hızânetu’l-edebe*, c. I, s. 11.

⁹⁴ Görüldüğü üzere dört ayrı formda rivayet edilen hadis, her ne kadar lafız farklılıkları barındırsa da temel olguyu ifade etmekten uzak değildir. Zira hadise konu olan sahabenin evlenmek istediği kadına verecek bir şeyi yoktur. Hız. Peygamber de ona “Hafızanda Kur’an’dan ne var” diye sorunca, bu sahabe ezberinde bulunan sureleri Hız. Peygambere söyler. Hız. Peygamber de “ezberindeki bu sureleri kadına öğretmen karşılığı seninle onu nikâhladım” buyurur. Zikredilen dört rivayetin de aynı anlamı farklı şekillerde ifade etmekten öteye geçmediği dikkatlerden kaçmaz. Bu bağlamda senedi sağlam ve manayı doğru ifade eden bir lafız, hadis ilmi ve hadisten hüküm çıkararak İslam hukuku açısından herhangi bir kusur barındırmaz. Nahiv ilminde ise senedinin sahih ve manasının doğru olması yeterli değildir. Zira kelimelerin mana bakımından doğru olmasının yanında temel nahiv kurallarına da uyması gerekir. Nahiv ilmi açısından önemli olan, lafzın bizzat Hız. Peygamber’in ağzından çıkmış şekliyle rivayet edilmesidir.

⁹⁵ M. Vecih Uzunoğlu, “Hız. Peygamber’in Edebi Yönü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, sayı 32, 2010, s. 43.

⁹⁶ es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ‘ulûmi’l-luğa ve envâ’ihâ*, c. I, s. 210.

Rasulü Allah onun bu hatasını tashih sadedinde hafifçe göğsüne vurarak “نَبِيَّكَ” şeklinde okumasını istemiştir.⁹⁷

Nahiv ilminde, lafız farklılıkları sebebiyle kaynaklığı sorgulanan hadisler konusunda, sanılanın aksine râvilerin çok hassas yaklaşımlarının sahabedeki pek çok referanslarından biri şöyledir; Hz. Ömer, İslâm'ın beş temel esasını haber veren hadisi nakleden bir adam görür. Bu kişinin lafızları sıralarken tereddüt ettiğini fark edince, râviden hadisi doğru şekilde nakletmesini ister ve ona şöyle der. “*Ramazan orucunu en son söyle.*”⁹⁸ Kanaatimizce bu anekdot sahabenin, hadisin lafızlarındaki değişikliğin ötesinde, takdim ve te'hirine bile müsamaha göstermediği sonucunu verir.

Nahiv ilminde hadis ile istidlâlin gerekliliğini savunanların bir diğer cevabı da şudur: Pek çok râvi, rivayet ettiği hadisin herhangi bir lafzında şüpheye düşerse bu şüphesini hadisi naklederken açık ve net bir dil ile ifade etmekten çekinmemiştir. Râvilerin bu hassasiyetinin yansıması noktasında hadis literatüründe pek çok örnek vardır. Bunların birinde râvi, naklettiği hadiste “*على وُجُوهِهِمْ*” ve “*على مَنَاخِرِهِمْ*” kelimelerinden hangisinin asıl olduğundan kesin olarak emin olamayınca, her iki ibareyi de açıkça zikretmiştir.⁹⁹

Hiz. Peygamber'in hadislerindeki lafız farklılığı konusunda, hadis ilmi otoritelerinin de zikrettiği üzere gözden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta; O'nun anlatmak istediği mevzûyu daha iyi izah etmek amacıyla, bazen aynı konuyu farklı lafızlarla tekrar etmesidir. Hiz. Peygamber'in tek vazifesi İslâm'ı tebliğ etmek iken, muhatabı olan insanlar ise cahil bir toplumun temsilcileri idi. Bunun içindir ki Hiz. Peygamber, bazen konuyla alâkalı örnekler zikretmiş, bazen kullandığı ifadeleri aynen tekrar etmiş, bazen de muhatabın anlayış durumuna göre lafızları değiştirerek tekrar etmiştir.¹⁰⁰

Her ne kadar hadislerin nahiv dil bilimindeki istidlâli noktasındaki tartışma, hadislerin mana ile rivayetini odaklansa da kanaatimizce konunun bir diğer bağlamı da hadislerin sened çerçevesindeki değerlendirilmeleridir. Bilindiği üzere senedle

⁹⁷ Şubhî es-Şâlih, 'Ulûmu'l-ḥadîṣ ve muṣṭalaḥuhû, Dâru'l- İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2009, s. 80-81.

⁹⁸ es-Şâlih, 'Ulûmu'l-ḥadîṣ ve muṣṭalaḥuhû, s. 81.

⁹⁹ el-Afkânî, *Fi uşûli'n-naḥv*, s. 50-51.

¹⁰⁰ el-Ḥadîsî, *eş-Şâhidu ve uşûlu'n-naḥv fi Kitâb-ı Sibeveyh*, s. 68.

rivayet veya başka bir ifade ile râviye sened sorulması Hz. Peygamber döneminde yaygın bir durum değildi. Rivayette senedin sorgulanmama olgusu, o dönemde herkesin birbirine güvenmesi, Hz. Peygamber'in söylediği şeyin gönül rahatlığı ile tasdik edilmesi ve hiç kimsenin bir diğerini yalancılıkla itham etmemesine dayanıyordu. Ancak Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki ihtilafın savaş boyutuna ulaşması ve toplumdaki güven duygusunun sarsılarak yerini fitneye bırakması, insanların birbirine olan güvenlerini sarsmıştır. Nitekim İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) konuya ilişkin şu sözünün, bu çerçevede faydalı olacağı düşüncesindeyiz. "İnsanlar, fitne patlak vermeden önce birbirlerine sened sormuyorlardı. Fitne patlak verince insanlar, ehl-i İslâm olanların rivayet ettiği hadisleri kabul ettiler, ehl-i bid'at olanların rivayet ettiği hadisleri de reddettiler."¹⁰¹

Mısır ve Suriye Dil Akademileri üyesi Muhammed el-Hıdır Hüseyin, Mısır Dil Akademisi Dergisinin 3. sayısında bu mevzuda bir makale yayınlamıştır. Onun yayınladığı bu makale doğrultusunda 1963 yılında Mısır Dil Akademisi konuyla alakalı şu kararları almıştır.

1. Kütübü's-sitte'de ve daha önce yazılmış hadis kitaplarında yer almayan hadislerle istişhâd edilemez.

2. Zikredilen kitaplarda yer alan hadislerde de aşağıdaki şartları bulunduran hadisler ile istişhâd edilebilir.

a) Mütevâtir ve Meşhur olarak rivayet edilen hadisler.

b) İbadetlerde okunulan hadisler.

c) Atasözü veya vecîze formundaki hadisler.

d) Hz. Peygamber'in kabilelere yazdığı mektuplar.

e) Değişik tariklerle rivayet edildiği halde lafızları değişmeyen hadisler.

f) Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725), Recâ' b. Hayve (ö. 112/730) ve İbn Sîrîn gibi mana ile rivayete cevaz vermeyen râvilerin rivayet ettikleri hadisler.¹⁰²

İlk dönem Arap dil bilimcilerin, Hz. Peygamber'in hadislerine karşı bu olumsuz tutumlarının sonraki çağlarda kuru önyargılara teslimiyetin ötesine geçerek, yerini sorgulamaya ve incelemeye bıraktığına pek çok değinilmiştir.¹⁰³ İbn Harûf ve İbn Mâlik başta olmak üzere, sonraki dönem dilbilimcilerden pek çoğu, bu

¹⁰¹ Muhittin Uysal, "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi", *Marife*, Bahar, sayı 1, 2006, s. 100-101

¹⁰² Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", sayı 9, 1990, s. 78-79

¹⁰³ Abbâh, *Târîhu'n-naḥvi'l-'Arabî*, s. 314-315.

olguyu körü körüne taklit hastalığından kurtularak, eserlerinde hadise yer vermişler ve onlarla ihticâc etmekten geri kalmamışlardır.¹⁰⁴

Hadis ile istişhâdda bulunan önde gelen dil bilimciler şunlardır:

1. Ali b. Muhammed İbn Hârûf
2. Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik
3. Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm (ö. 761/1360)
4. Bedruddîn ed-Demâmînî (ö. 827/1424)
5. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393/1003)
6. Ahmed İbn Fâris (ö. 395/1004)
7. Osman Ebu'l-Feth İbn Cinnî (ö. 392/1001)
8. Abdurrahman b. Abdillâh es-Süheylî (ö. 581/1185)¹⁰⁵

Çalışmanın önceki bölümlerinde İbn Mâlik'in, Endülüs'te bulunduğu sırada hadis ilmi de dâhil olmak üzere bütün İslami ilimleri tahsil ettiğine değinilmişti. O, Şam'a yerleştikten sonra kendisindeki hem hadis hem de nahiv alanındaki yetkinliği gören ve aynı zamanda öğrencisi olan büyük hadisçi en-Nevevî başta olmak üzere diğer bazı hadisçiler, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhîh* adlı kitabındaki nahiv bakımdan problemlili görünen hadisler konusunda ondan kendilerini aydınlatmasını istediler.¹⁰⁶

İbn Mâlik, dönemin önde gelen hadis âlimi Ebu'l-Hüseyn Şerefüddîn el-Yunînî'den (ö. 701/1302) Buhârî'nin *el-Câmiu's-şâhîh*'inin güvenilir bir nüshasını bulmasını istemiştir. O, bu nüshayı temel alarak bazı hadislerdeki nahiv problemleri çerçevesinde yetmiş ana başlıkta dersler vermiştir. İbn Mâlik, Buhârî'nin *el-Câmiu's-şâhîh*'i hakkında nahiv odaklı verdiği bu dersleri, daha sonra *Şevâhidu't-tavdîh ve't-taşhîh li muşkilâti'l-câmiu's-şâhîh* adlı eserinde derlemiştir.¹⁰⁷

O, bu eserinde Buhârî'nin *el-Câmiu's-şâhîh*'inde bulunan ve kendince nahiv bakımından sorunlu 180 metin üzerinde çalışma yapmıştır. Bu metinlerden 70'i Hz. Peygamber'in hadisi, 90'ı sahabe sözü, 1'i tâbiünden Ömer b. Abdilazîz'in (ö. 101/720) sözü olup diğerleri de Varağa b. Nevfel (ö. 610) gibi başka kimselerin sözleridir.¹⁰⁸

¹⁰⁴ ' Afâf Hassâneyn, *Fî edilleti'n-nahv*, el-Mektebetu'l-'Akâdimiyye, Kahire, 1996, s. 74.

¹⁰⁵ el-Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, c. I, s.

¹⁰⁶ Hadîsî, *Mevkıfu'n-nuhât mine'l-ihticâc bi'l-hadîs*, s. 240.

¹⁰⁷ Hadîsî, *Mevkıfu'n-nuhât mine'l-ihticâc bi'l-hadîs*, s. 240.

¹⁰⁸ İbn Mâlik, *Şevâhidu't-tavdîh ve't-taşhîh li muşkilâti'l-câmi' i's-şâhîh*, s. 14.

Nahivcilerin gramer kurallarını oluştururken şiire verdikleri öncelik aşikârdır. Pek çok şiirdeki gramer kusurları, “şiir zarureti” şeklinde algılanarak görmezden gelinmiş ve bu kusurlar şiirin kaynaklığına hiçbir şekilde zarar vermemiştir. Kanaatimizce senedlerinde hiçbir problem bulunmayan ve temel hadis kitaplarında yer alan Hz. Peygamber’in sözleri hakkında da böyle bir yaklaşım sergilenerek hadislerin tamamı reddedilmeyebilirdi. Her iki ilme de hâkim âlimler tarafından, temel Arap grameri kurallarına aykırı bulunan hadisler ayıklanarak diğerleri, İslâmi ilimlerde olduğu gibi nahiv ilminde de hak ettiği yeri alabilirdi. İşte tam bu nokta da İbn Mâlik’in *Şevâhidu’t-tavdîh ve’t-taşhîh li muşkilâti’l-câmi’s-şahîh* adlı eserinin ayrı bir değer taşıdığı görülür. O, bu eserinde Buhârî’nin *el-Câmi’s-şahîh*’inde nahiv kuralları açısından kusurlu olarak görülen pek çok hadisi ele alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun bu eserinin, diğer bütün İslâmi ilimlerde ikinci kaynak olan ve kaynaklık değeri tartışılmaz olan hadisin, Arap gramerindeki hak ettiği konumu alma sürecine sağladığı katkı da göz ardı edilmemelidir.

İlk dönem nahivcilerin hadise karşı tutumları, sonraki dilbilimciler tarafından *doğma* gibi algılanmış ve Hz. Peygamber’in sözlerinin nahiv ilminde ötelenmesi pek çok âlim tarafından her dönemde yadırganmıştır. İlk dönem nahivcilerin bu bağlamda kendilerini haklı gösterme¹⁰⁹ çabalarının da sonraki dönem dilbilimcileri ikna edemediği aşikârdır.

İbn Mâlik’in hadisçiler tarafından gördüğü bu yakın alâkanın, onun hadis ilmini de tahsil etmiş ve bu alana da hâkim bir dilbilimci olmasından kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. O, döneminin önde gelen dilbilimcisi olduğu gibi, hadislerin tarikleri ve senedleri hakkında da malumat sahibi idi. Son tahlilde o, zikredildiği şekliyle eğer Hz. peygamberin sözlerini de döneminin en iyi bilen nahivcisi konumunda olmasaydı, nahiv literatüründe hadisle en çok istişhâd eden dilbilimci olarak tezahür etmezdi.

İbn Mâlik, *Şerhu’l-kâfiyeti’s-şâfiye*’sinde 88, *Şerhu’t-teshîl*’de 221, *Şerh-u u’mdeti’l-hâfiz ve u’ddeti’l-lâfiz* ‘da 41, *el-İ’timâd fi nezâiri’z-zâi ve’l-d-dâd* isimli kitabında

¹⁰⁹ Ebû Hâyyân bu mevzu ile alakalı ilk dönem nahivcileri savunurken şöyle der; “Bu mesele üzerinde bu kadar durmamın sebebi bu ilme hâkim olmayan birinin şöyle düşünmemesi içindir. - ne oluyor bu nahivcilere ki Müslüman da kafir de olsa Arabin sözü ile istişhâdda bulunuyor da Buhârî ve Müslim gibi hadis üstadlarının sahih rivayetleriyle istişhâdda bulunmuyorlar. - Her kim ki konuyu derinlemesine mütalaa ederse nahivcilerin hadisle niçin istişhâd etmediklerini anlar. Bkz. Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 45.

da 12 hadisi şerifi nahiv çıkarımlarında kaynak olarak kullanmıştır.¹¹⁰ Sibeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinde sadece 8 hadisle istişhâd ettiği göz önünde bulundurulursa, İbn Mâlik'in neredeyse bütün konularda hadis ile istidlâlde bulunduğu ve İbn Harûf'un açtığı çığırın bayraktarlığını yaptığı söyleneceği yanlış bir yargı olmayacaktır.

Dönemin bir diğer önde gelen dilbilimcisi Ebû Hâyyân'ın, İbn Mâlik'in hadislerle istişhâddaki metoduna eleştirel yaklaşımının yansıdığı şu sözü, konunun işlendiği bütün kaynaklarda nakledilir. "Yazar, Arap dilinde kuralları oluştururken hadislerle çok istişhâdda bulunmuştur. Ben ne önceki ne de sonraki dilbilimciler arasında onun bu metodunu benimseyen başka birini görmedim. Nahiv ilmini ilk ortaya koyanlar da dâhil sonraki dönem dilbilimcilerin hiçbiri, nahiv çıkarımlarında bu kadar çok hadisle istidlâlde bulunmamışlardır. Ben bu noktada Arap dilbilimcilerden Ebû Amr b. Âlâ (ö. 154/771), İsa b. Ömer es-Sekâfi (ö. 149/766), Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, Sibeveyh gibi Basralı dilbilimcilerden veya Ali b. Hamza el-Kisâî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Hişâm b. Muâviye ed-Darîr gibi Kûfeli dilbilimcilerden bu metodu benimseyen ondan başkasını görmedim. Bağdat ve Endülüs nahivcileri de aynı şekilde nahiv kurallarını oluştururken hadislerle istişhâd etmemişlerdir."¹¹¹

Ebû Hâyyân, her ne kadar Hz. Peygamber'in sözleriyle istidlâlde bulunma noktasında İbn Mâlik'e tenkitlerde bulunmuşsa da, bizzat kendisinin *İrtişâfu'd-darab* adlı kitabında 38 konuda hadisi şerifle ihticâc ettiği dikkatlerden kaçmaz.¹¹² Hâdîce el-Hadîsî de *Mevkîfu'n-nuḥât mine'l-ihticâc bi'l-ḥadîs* adlı eserinde Ebû Hâyyân'ın hadislerle istişhâd anlayışına değinmiş ve kitaplarında istişhâdda bulunduğu hadisleri tek tek zikretmiştir.¹¹³

Kanaatimizce, Ebû Hâyyân'ın İbn Mâlik'e bu bağlamda eleştiriler yöneltmesi ile kendisinin *İrtişâfu'd-darab* adlı eserinde azımsanamayacak sayıda hadislerle istişhâdda bulunması arasındaki tezat, dikkatlerden kaçmayan bir diğer olgudur. Ebû Hâyyân gibi muhalif tarafın bir simge isminin bile Sibeveyh'ten kat kat fazla sayıda hadislerle istidlâlde bulunması, ilk dönem nahivcilerin hadise karşı sert

¹¹⁰ el-Ḥadîsî, *Mevkîfu'n-nuḥât mine'l-ihticâc bi'l-ḥadîs*, s. 35.

¹¹¹ el-Ḥadîsî, *Mevkîfu'n-nuḥât mine'l-ihticâc bi'l-ḥadîs*, s. 239

¹¹² Câfer Tayyâr Doymaz, *Ebû Hâyyân el- Endelûsî'nin Hayatı ve İrtişâfu'd-Darab Adlı Eserinin Tahlili*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006, s. 74.

¹¹³ el-Ḥadîsî, *Mevkîfu'n-nuḥât mine'l-ihticâc bi'l-ḥadîs*, s. 317-365

duruşlarının sorgulanarak zamanla yumuşaması veya İbn Harûf ve İbn Mâlik gibi dilbilimcilerin açtığı bu çıkırın meyveleri olarak değerlendirilebilir.

Çalışmanın boyutu çerçevesinde konuyu aydınlatıcı mahiyette, onun istişhâdda bulunduğu bazı hadisleri aktarmak faydalı olacaktır.

Örnek 1: “حاشا” nin başına “ما المصدرية” nin gelmesi.

O, “حاشا”nın masdarı bulunmayan bir fiil olduğu halde, kıyasa muhalif olarak öncesinde “ما المصدرية”nin gelebileceğini savunmuştur. Bu görüşünü de zikredilen hadisle delillendirmiştir. “أسامة أحبُّ الناس إليَّ ما حاشا فاطمة.” *Üsame, Fatıma hariç insanların bana en sevimlisidir.*¹¹⁴ Bu hadiste Hz Peygamber, “حاشا” fiilinden önce “ما المصدرية” kullanmıştır.¹¹⁵

Örnek 2: “الكَلِمَة” lafzının “kelâm” anlamında da kullanılması.

İbn Malik, “الكَلِمَة” lafzının “kelâm” anlamı da taşıdığını söyleyerek, bu iddiasına kanıt bağlamında şu hadisi kullanmıştır. “الكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ.” *Güzel söz de bir sadakadır.*¹¹⁶ Zikredilen hadiste “الكَلِمَة” lafzı, “kelâm” anlamında kullanılmıştır.¹¹⁷

Örnek 3: 11 ile 99 arası sayıların temyîzinin müfret-mansup olarak kullanılması.

İbn Malik, 11 ve 99 arasındaki sayılardan sonra zikredilen ismin, müfret-mansup formunda temyîz olması gerektiğini söylemiştir. Bu ismin cemi olarak kullanımının doğru olmadığını dillendirmiş ve şu hadisle istidlâlde bulunmuştur. “إِنَّ

لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعِينَ اسْمًا” *Hiç şüphesiz Allah'ın 99 ismi vardır.*¹¹⁸ Hadisi şerifte de görüldüğü

¹¹⁴ Ahmet b. Hanbel, *Musned*, 5707.

¹¹⁵ İbn Mâlik, *Şevâhidü't-tavdîh ve't-taşhîh li muşkilâti'l-câmi'i's-şahiîh*, s. 308.

¹¹⁶ Buhârî, *Edep*, 34.

¹¹⁷ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, c. I, s. 3.

¹¹⁸ Buhârî, *Şurûî*, 17.

üzere "اسماً" lafzı, "تسعة وتسعين" sayısının temyîzi olarak müfret-mansup formda zikredilmiştir.¹¹⁹

Örnek 5: "م" harflerinin de "ال" gibi mârifelik ifade etmesi.

İbn Mâlik "ال" (lâmı târif) gibi, "م" harflerinin de belirlilik (mârifelik) ifade ettiğini savunmuş ve bu görüşünü Hz. Peygamber'in şu sözüyle delillendirmiştir. "ليس من أمرٍ أمّصيامٌ في امسفر" "Yolculuk esnasında oruç tutmak iyilik değildir."¹²⁰ Zikredilen hadiste "م" harfleri, bu isimlere belirlilik (mârifelik) kazandırmıştır.¹²¹

Örnek 6: Mübtedanın amel etmesi durumunda nekra olarak gelebileceği.

İbn Mâlik, "Bir cümlede mübteda olan öge, amel ederse nekra olarak zikredilmesinde nahiv bakımından bir sakınca yoktur." demiş ve bunu da Hz. Peygamber'in şu sözüne dayandırmıştır. "أمرٌ معروفٌ صدقةٌ" "İyiliği emretmek sadakadır."¹²² Zikredilen hadiste mübteda konumundaki "أمرٌ" lafzı, "بمعروفٍ" ibaresinde amel etmiş ve böylece nekra formda kullanılabilmiştir.¹²³

Örnek 7: "كان" ve kardeşlerinden "ليس\زال\فتى" dışındakilerin tam fiil olarak kullanılması.

İbn Mâlik, "فتى\زال\ليس" hariç, "كان"nin kardeşlerinin tam fiil olarak kullanılabilmesini söyleyerek, bu mevzuda da yine Hz. Peygamber'in hadisi ile istidlâl etmeyi tercih etmiştir. "ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن" "Allah'ın istediği şey gerçekleşir, istemediği şey gerçekleşmez."¹²⁴ Ona göre, Hz. Peygamberin bu sözünde "كان" fiili "gerçekleşmek" anlamıyla tam fiil formunda kullanılmıştır.¹²⁵

¹¹⁹ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, c. II, s. 392.

¹²⁰ Ali b. Ebi Bekr el-Heysemî, *Mecme'uz-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, tahk. Hüseyin Selim ed-Dârânî, Dâru'l-Mâmûn li't-Turâs, Beyrut, 1967, c. III, s. 161.

¹²¹ İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*, s. 164.

¹²² Müslim, *Zekât*, 54.

¹²³ İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*, s. 363.

¹²⁴ Ebû Dâvûd, *Edep*, 101.

¹²⁵ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*, s. 408.

Örnek 8: Sülâsî fiillerin masdarı hey'elerinin “فَعْلَةٌ” kipinde gelmesi.

İbn Mâlik, sülâsî fiillerin masdarı hey'elerinin “فَعْلَةٌ” kipinde olduğunu söylediği yerde, Hz. Peygamber'in bir diğer hadisine yer vermiştir. “ إِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا ” “الفَتْلَةُ وَإِذَا دَخَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَةَ ” “Eğer siz bir (canlıyı) öldürecekseniz onu güzel bir şekilde öldürün veya (bir canlıyı) boğazlayacaksanız da onu güzel bir şekilde boğazlayın.”¹²⁶ Anılan hadisteki “الذَّبْحَةَ -الْقَتْلَةَ” lafızları, “دَبْحٌ -قَتْلٌ” sülâsî fiillerinin masdar-ı hey'eleri formundadır.¹²⁷

Örnek 9: “حَوَالِي” lafzının, “حَوَالٍ” kelimesinin müsennası iken, müfret anlamıyla kullanılması.

İbn Malik, zarfı mekân olan “حَوَالٍ” kelimesinin, “حَوَالِي” şeklinde lafız olarak tesniye, mana olarak müfret formunda kullanıldığını savunmuş ve bu görüşüne de “اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا لَا عَلَيْنَا” “Allah'ım üzerimize değil, etrafımıza yağdır”¹²⁸ hadisi şerifi ile istişhâd etmiştir.¹²⁹

Örnek 10: “على” harfi cerinin “مع” manasında kullanılması.

O, harfi cerlerden “على”nin, “مع” anlamında da kullanılarak *beraberlik* ifade edebileceğini ileri sürmüş ve bu bağlamda şu hadisle ihticâc etmiştir.¹³⁰ “وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ ” “على بلوى تُصِيبُهُ ” “Sen başına gelecek musibetlerle birlikte ona cenneti müjdele.”¹³¹ Bu hadisteki “على” harfi ceri, “مع” gibi *beraberlik* ifade etmektedir.

Sonuç

İbn Mâlik'in Endülüs'te başlayan ilim odaklı hayat serüveni, kesin olarak tespit edilemese de diğer pek çok ülkeyi içine alarak devam etmiştir. Onun ilim

¹²⁶ Müslim, *Şayd*, 11.

¹²⁷ İbn Mâlik, *Şerhu 'umdeti'l-hâfiız ve 'uddeti'l-lâfiız*, s. 726.

¹²⁸ Buhârî, *İstisâkâ*, 13.

¹²⁹ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, c. I, s. 66.

¹³⁰ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, c. III, s. 163.

¹³¹ Buhârî, *Edep*, 119.

aşkınlık ifade edecek kelime bulmakta zorlanıldığı söyleneceği yanlış bir ifade olmayacaktır. Onun ilme düşkünlüğünü izah etme bağlamında, zikredilen iki anekdotun bu noktada okuyucuya yeterli fikir verdiği kanısındayız. Çocukluğuyla başlayan öğrenme, öğretme ve telif çabaları, öldüğü güne kadar hiç kesintiye uğramadan devam etmiştir. Bu ilim sevdası İbn Mâlik'i Arap dilbiliminde erişilmesi zor bir konumuna yükseltmiş, onun eserleri ve fikirleri yıllar boyunca öğrencilerin yollarına ışık tutmuştur.

Onun nahiv metodunun da özgünlüğü dikkatlerden kaçmayan bir diğer olgudur. Zira o, hadisle istihâd noktasında gösterdiği özgün duruşunu nahiv çıkarımlarına da yansıtarak ne Basra ne Kûfe ne Bağdat ne de Endülüs nahiv ekollerini taklide teslim olmuş, bu yaklaşımı ile de Arap dilbiliminde farklı ve radikal bir duruşun temsilcisi olmuştur.

İslâmi ilimlerin Arapçaya olan ihtiyacı aşikâr olduğu gibi, Arapçanın da Kur'an ve hadislerle olan ihtiyacı aşikârdır. İslâm'ın iki temel kaynağı konumundaki Kur'an ve hadislerin, Arapçanın edebî sanatlarına olan katkısı ve yüz yıllardır canlılığını sürdürmesindeki rolü göz ardı edilerek yapılacak dil çalışmalarının kısır kalacağı da bir diğer gerçekliktir. Zira Kur'an ve hadis ikinci plana itilerek yapılacak çıkarımlar, Arap dili tarihi boyunca bitmeyen tartışmaların en önemli konusu olmuştur.

İbn Hârûf ve İbn Mâlik gibi hadis ilmine de vakıf sonraki nesil bazı dilbilimciler, bu mevzuda kuru taklidi bir adım öteye geçmişlerdir. Onlar, hadis ilmindeki yetkinliklerinin de etkisiyle, Hz. Peygamber'in sözlerinin bir kaynaklık değeri olduğu kanısına varmışlar ve bunu nahiv metodlarına yansıtma cesaretini göstermişlerdir. İbn Hârûf ve İbn Mâlik başta olmak üzere, bu akımın temsilcileri her ne kadar diğer bazı Arap dil bilimciler tarafından üst perdeden tenkit edilseler de onların, Arap dil biliminde yeni bir çığır açtığı göz ardı edilemez. Böylelikle bu nahivcilerin, Hz. Peygamber'in fesâhatinin korunduğu hadislerin, Arap dil biliminde de hak ettiği kaynaklık değerine kavuşma sürecine katkıları yadsınamaz.

İbn Mâlik'e bu bağlamda hem muasırları hem de sonraki dönem dilbilimcilerin yönelttiği eleştiriler onun açtığı bu yolda yürüyecek kimseleri etkilememiş ve Türkiye'deki medreseler de dâhil dünyanın dört bir yanındaki

öğrenciler, onun eserlerinin ve görüşlerinin ışığında Arapçayı öğrenmeye devam etmektedirler.

Kaynakça

Abbâh, Muhammed el-Muhtâr Veled. *Târîhu'n-naħvi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'lmiyye, 2008.

Adıgüzel, Adnan. *Abdülmümin b. Ali Döneminde Muvahhidler Devleti*. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005.

el-Afkânî, Saî'd. *Fî uşûli'n-naħv*. byy. 1994.

Âmâl, Abdul'âl. *el-Mesâilu'l-lulâf fi şerhu't-teshîl li İbn Mâlik* (Basılmamış Doktora Tezi), Kahire,: Câmi'atu Ezher, 2004.

el-'Atâbekî, Cemâluddîn Yusuf. *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısr ve'l-Kâhire*. Mısır: Vizâratu's-Şekâfe, 1963.

el-Bağdâdî, Abdulkâdir. *Hızânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. Kahire: Mektebetu Hancı, 1982.

Bilici, Mustafa. *İbn Mâlik ve Şevâhidu't-Tavdîh ve't-Taşhîh Adlı Eseri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler, 2008.

Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi". İstanbul: *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5-6, 1987-1988.

Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. tahk. Abdulhalim en-Neccâr, Ramazan Abduttevâb, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1977.

Dayf, Şevki. *el-Medârisu'n-naħviyye*. byy: Dâru'l-Me'ârif, 1991.

Doymaz, Câfer Tayyâr. *Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin Hayatı ve İrtişâfu'd-Đarab Adlı Eserinin Tahlili*. (Basılmamış Doktora Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Ebu'l-Fađl, Muhammed b. eş-Şehne. *ed-Durru'l-munteħab fi târîhi-i memleket-i Haleb*. byy: Âlemu't-Türâs, 1984.

Ebû Ramîle, Hişam. *el-Muvahhidîn*, Dâru'l-Furkân. Amman, 2004.

el-Enbârî, Ebu'l-Berakât. *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*. tahk. İbrahim es-Sâmirâi, Zerkâ (Ürdün): Mektebetu'l-Menâr, ts.

el-Esedî, Takiyuddin; Ebû Bekir, Ahmet b. Muhammed. *Tabakâtu'n-nuħât ve'l-luğaviyyîn*. tahk. Muhsin 'İyâğ, Necef: Maṭba'atu'n-Nu'mân, ts.

Eşbâh, Yusuf. *Târîhu'l-Endelus fi 'ahdi'l-Murâbûfîn ve'l-Muvaḥḥidîn*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1996.

Goldziher, Ignace. "Arap Dili Mektepleri" (çev. Süleyman Tülücü) 5. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1990.

el-Ḥadîsî, Ḥadîce. *eş-Şâhid ve uşûlu'n-naḥv fi Kitâb-ı Sibeveyh*. Kuveyt: Câmi'at-u Kuveyt, 1974.

el-Ḥadîsî, Ḥadîce. *Mevâkıfu'n-nuḥât mine'l-ihticâc bi'l-ḥadîs*. byy.: Dâru'r-Raşîd li'n-Neşr, 1981.

el-Ḥamevî, Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru's-Şâdir, ts.

Ḥamîs, Eymen Câbir. *Elfiyyetâ İbn Mâlik ve's-Suyûfî*. Gazze, 1978.

Ḥassâneyn, 'Afâf. *Fî edilleti'n-naḥv*. Kahire: el-Mektebetu'l-'Akâdîmiyye, 1996.

Ḥâtır, Süleymân Yûsuf. *Menhecu Sibeveyh fi'l-istişhâd bi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ḥartûm: Câmi'atu Ummi Durmân el-İslâmiyye, 2000.

Ḥayyât, Cemile binti Abdülazîz. *Mevâkıfu İbn Mâlik mine'l-Aḥfeşi'l-Evsaf*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Ḳurâ, 2003.

el-Heysemî, Ali b. Ebi Bekr. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. tahk. Hüseyin Selim ed-Dârânî, Beyrut: Dâru'l-Mâmûn li't-Turas, 1967.

'Îd, Muhammed. *el-İstişhâd ve'l-ihticâc bi'l-luġa*. byy.: 'Âlemu'l-Kutub, 1988.

İbn 'Aḳîl, Bahâuddîn Abdullâh. *Şerḥ-u İbn 'Aḳîl*. tahk. Muhammed Muhyiddîn, XIV. bs. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.

İbn Hişâm, Cemâluddîn el-Ensârî. *Muġni'l-lebîb*, tahk. Abdüllatîf Muhammed el-Ḥatîb. Kuveyt: es-Silsiletu't-Turâsiyye, 2000.

İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed Şemsuddîn. *Ġâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-ḳurrâ*. tahk. G. Bergstraesser, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2006.

İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed Şemsuddîn. *en-Neşr fi'l-ḳaraâti'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetu'l-Me'ârif, 1988.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh Cemâluddîn. *İkmâlu'l-i'lâm bi teşlîsi'l-kelâm*. tahk. Sa'd b. Ḥamdân el-Ġâmidî, Cidde: Mektebetu'l-Medenî, 1984.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh Cemâluddîn. *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*. tahk. Abdulmun'im Ahmed, byy.: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1982.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh Cemâluddîn. *el-İ'timâd fî nezâiri'z-zâi ve'd-dâd*. tahk. Hâtim Salih eđ-Dâmin, Şam: Dâru'l-Beşâir, ts.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh Cemâluddîn. *Şerh-u 'umdeti'l-hâfiz ve 'uddeti'l-lâfiz*. tahk. Adnan Abdurrahman ed-Dûrî, Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1977.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh Cemâluddîn. *Şevâhidu't-tavdîh ve't-taşhîh li muşkilâti'l-câmi'i's-şahîh*. tahk. Tâhâ Muhsin, Bağdat: Mektebetu İbn Teymiyye, 1992.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh Cemâluddîn. *Şerhu't-teshîl*. tahk. Abdurrahman Seyyid; Muhammed Bedevî el-Mehtûn, byy.: Dâr-u Hicr, 1990.

İbnu'n-Nâzım, Muhammed b. Muhammed. *Şerhu İbn Nâzım 'alâ elfiyet-i'bn Mâlik*. tahk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Mahmud, Mahmud Huseynî. *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fî târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*. byy.: Dâru 'Ammâr, ts.

el-Mağkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb*. tahk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru Şâdir, 1968.

Necîp, Mahmud. *Şurûhu'l-elfiyye menâhicuhâ ve'l-hılâfu'n-nahvî fihâ*. (Basılmamış Doktora Tezi), Halep, 1999.

Özdemir, Mehmet. "Muvahhidler". İstanbul: DİA, 2006.

es-Şâlih, Şubhî. *Ulûmu'l-hadîs ve muştalahuuhû*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2009.

eş-Şallâbî, Muhammed. *Târîhu'd-devleteyi'l-Murâbiîn ve'l-Muvahhadîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

es-Sâmîrâî, İbrahim. *el-Medârisu'n-nahviyye*. 'Ammâr: Dâru'l-Fikr, 1987.

es-Sîrâfî, Hasan b. Abdillâh Ebî Saîd. *Ahbâru'n-nahviyyîn el-Başriyyîn*. tahk. Tâhâ Muhammed ez-Zîni, Muhammed Abdulmun'im el-Hafâcî, byy.: Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1955.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. tahk. Muhammed Ebu'l-Fađl İbrahim, byy.: Dâru'l-Fikir, 1979.

es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1986.

es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi fî şerh-i cem'i'l-cevâmi*. tahk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, 1998.

Şehhât, Muhammed. *Hurûfu'l-me'ânî fî turâs-ı İbn Mâlik*. (Basılmamış Doktora Tezi), Mısır: Câmi'atu Ezher, 2005.

Tural, Hüseyin. "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi" 9. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1990.

Turan, Abdülbaki. "İbn Mâlik et-Tâî" İstanbul: DİA, 1999.

Uysal, Muhittin. "Hadisin Arap Dilbilmine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi". 1. Marife, 2006.

Uzunoglu, M. Vecih. "Hz. Peygamber'in Edebi Yönü". 32. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010.

el-Yenbu'âvî, Ğanîm Ğanîm Abdülkerim. *İbn Mâlik el-luğavî*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke: Câmi'atu Melik Abdilazîz, 1979.

ez-Zâkî, Muhammed Adem. *Eşeru İbn Mâlik fî'd-dirâsâti's-şarfiyye*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke: Câmiatu Melik Abdilazîz, 1981.

ez-Zirikli, Ğayruddîn b. Mahmut. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm lî'l-Melâyîn, 2002.

Ziya Paşa. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: 2005.

Suudi Arabistan'daki Mehir Uygulamalarına Dair Bir İnceleme

Mehmet Ali YARGI*

Özet

Bu çalışmada Suudi Arabistan'da mahkemelere ve sosyal hayata yansıyan birçok yönüyle mehre ilişkin uygulamalar ele alınmıştır. Mehrin kimin hakkı olduğu, kime verildiği, "başlık parası"na veya "kalin"a benzeyip benzediği, alt ve üst sınırının ne olduğu, peşin veya veresiye; resmî veya gayiresmî belirlenmesinin sonuçları, geline ve ailesine damadın gönderdiği hediyelerin mehriden sayılıp sayılmayacağı ve mehrin aile hayatındaki işlevi gibi hususlar incelenmiştir. Mehrin aile birliği kurulurken önemli olduğu kadar onun korunmasında, eşler arasında hak ve sorumluluk bakımından dengenin sağlanmasında ve evlilik birliği sona erecekse adaletli bir şekilde sona ermesinde önemli bir işleve sahip olduğu görülmüştür. Bu bakımdan bu çalışma aile hukukunda mehrin önemli bir rol oynadığı İslam hukukunun sistemini, ona dayanmaksızın aile hukukunu düzenleyen diğer hukuk sistemleriyle karşılaştırmak isteyenlere önemli bir imkân sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Suudi Arabistan, aile hukuku, mehir, mihr, başlık, kalın, hediye, destiman, evlilik, boşanma.

A Review of Dower (Mahr) Practices in Saudi Arabia

Abstract

This paper deals with different aspects of dower (sadaq, mahr) applications and their impact on courts and social life in Saudi Arabia. And studies what is the dower, who is entitled to it, who receives it, and its likeness and lack of it to the "Bashlik" and "kalin" terms which are used by Turks, the less and the more, its consequences if it was named hastily and recently or secretly and publicly, its relationship with the gifts sent by the husband to his wife and her family and its role in the rights of spouses in married life and so on. It appears through the research that the dower has a great role in the formation of justice between spouses in the rights and duties when the formation of the family and its sustainability and termination. Therefore, the research provides those who want to compare the system in which the dower plays an important role in family law with other legal systems that regulate it and do not depend on the dower.

Keywords: Saudi Arabia, family law, mahr, sadaq, dower, dowry, marriage, gift, divorce.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Giriş

Çeşitli kültürlerde çok eski zamanlardan beri evlilik akdinin bir şartı veya sonucu olarak erkeğin evlendiği kadına veya ailesine para ve mal verdiği bilinmektedir. Bu paraya veya mala Romalılarda, Atinalılarda ve Batı kültüründe “bride price” (gelin/başlık parası), Yahudilikte “mohar”, Câhiliye Araplarında “mehir (mehr)”, İslâm öncesi Türklerde “kalın”; İslâm’dan sonra da “başlık”, “ağırlık” ve “namzetlik akçesi” gibi isimler verilmiştir.¹ İslâm’da evlenen kadının ailesine değil de sadece kendine para veya mal verme yükümlülüğü getirilerek onun lehine bazı düzenlemelerle daha ziyade “sadak” veya “mehir” adıyla bu uygulama devam ettirilmiştir.²

Mehir geçmişte olduğu gibi günümüzde de aile hukuku alanında İslâm hukukunu uygulamaya çalışan ülkelerde halen önemli bir işleve sahiptir. Evlilik birliğinin oluşumunda eşlerin yakınlaşmasına ve kadının mutluluğuna vesile olurken evliliğin devamında veya sona ermesinde tarafların hak ve sorumlulukları bakımından önemli bir denge unsuru oluşturmaktadır. Onun için İslâm hukukunda kocanın tek taraflı boşama hakkına sahip oluşu, kadının ise doğrudan bu hakka sahip olmayışı, eşlerin hak ve sorumlulukları ile diğer aile davaları ele alınırken sağlıklı bir değerlendirme yapılabilmesi için mehrin işlevinin göz ardı edilmesi mümkün görünmemektedir.³

Mehrin önemli bir işlevinin bulunduğu İslâm hukukunu günümüzde uygulamaya çalışan ülkelerin başında Suudi Arabistan gelmektedir. Hanbelî

¹ Ahmet Akgündüz, “Başlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 131; M. Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:389; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974, 273; Orhan Türkdöğen, “Başlık Geleneği ve Sosyolojik Açıklaması”, *Türk Aile Ansiklopedisi*, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991, 1: 168; Ayşe Betül Algül, “Semavî Dinlerde Mehir”, *1. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Mustafa Yiğitoğlu, Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018, 115.

² Ayrıca “saduka”, “nihle”, “feriza”, “ecr”, “alâik”, “ukr” ve “hubâ” gibi kelimeler de kullanılmıştır. İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1417/1997, 10: 97. Bu kelimelerin her birinin mehrin değişik yönleri dikkate alınarak yapılan isimlendirmeler olduğu söylenebilir.

³ 1926 Medenî Kanun’un kabulü ve sonrasında kanunî düzenlemelerde mehr açıkça yer almamıştır, fakat Müslüman Türk toplumunda sosyal bir uygulama olarak devam etmektedir. Mehir vermenin dâhil olduğu hukukî sistem ve işlev farklı olduğundan Türkiye’deki mevcut aile davalarında onun hangi kanunî temele dayandırılacağı tartışılmaya devam etmektedir. Fakat önerilen çözümlerin ve yapılan uygulamaların onun aile hukuku sistemindeki işlevini tam karşılamadığı söylenebilir. Ayrıntılar için bkz. Aysenur Kılınç - Ahmet Kılınç, “Mehrin Türk Pozitif Hukuk Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliği”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (2019): 103-118; Hatice Selin Pürselim-Arning, “Türk ve Alman Milletlerarası Özel Hukuklarında Mehir Kavramının Vasıflandırılması”, *Public and Private International Law Bulletin* 33/2 (2013): 137 - 151.

mezhebinin mahkemelerde ve fetvâ kurumlarında genel olarak uygulandığı ve okullarda öğretildiği bir ülke olması itibarıyla Suudi Arabistan'ın diğer İslâm ülkelerinden farklı bir yönü de bulunmaktadır.⁴ Ayrıca aşağıda inceleneceği üzere Hanbelî mezhebi meşhur dört fıkıh mezhebi içinde evlenen kızın babasının mehrin bir kısmının veya tamamının kendine verilmesini şart koşabileceğini benimseyen bir mezheptir. Bu anlayış eski Türklerdeki “kalın”, günümüzdeki “başlık parası” uygulamasını çağrıştırdığı için Suudi Arabistan'daki mehîr uygulamalarını incelemek ayrı bir önem arz etmektedir.

Suudi Arabistan bir taraftan nüfusunun yaklaşık üçte biri kadar yabancı barındırmakta, bir taraftan da ülkenin sosyal ve hukukî yapısıyla ilgili birçok araştırma ve yayın yapılmaktadır. Vatandaşlarının yabancılarla çokça evlilik yaptıkları da görülmektedir. Kabilelerin güçlü yapılarının devam ettiği ülkede son zamanlarda sosyal hayatta çeşitli “açılımlar” da dikkat çekmektedir. Bunlara rağmen Suudi Arabistan'ın nispeten kapalı bir toplum görüntüsü arz ettiği veya öyle zannedildiği söylenebilir. Türkiye’de Suudi Arabistan toplumunun inancıyla ilgili çeşitli akademik çalışmalar bulunmakla birlikte sosyal hayatla ilgili önemli çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu bakımdan Suudi Arabistan toplumundaki aile hayatına ilişkin yapılan bu çalışmanın söz konusu boşluğu doldurmaya katkı sağlayacağı ümit ediyorum.

Suudi Arabistan'da diğer alanlarda olduğu gibi aile hukukuna ilişkin resmî iş ve işlemleri düzenleyen pek çok kanun (nizam) ve yönetmelik (lâiha) bulunmakla birlikte aile hukukunun ayrıntılarını düzenleyen bir mevzuat bulunmamaktadır. Aile hukuku genel olarak nasların yanında Hanbelî fıkıh birikimine göre hâkimlerin içtihatları çerçevesinde uygulanmaktadır.⁵ Onun için bu çalışmada konunun teorik yönü genel olarak mu'temet Hanbelî kaynaklardan, ülkede fetvâ vermeye yetkili kişi ve kurumların fetvâlarından yararlanılarak ele alındı. Makale sınırlarını daha fazla aşmamak için diğer mezheplerin görüşlerine ancak başlık parasına, mehrin alt ve üst sınırına yaklaşımları gibi önemli görülen birkaç hususta kısaca işaret edilmekle yetinildi. Maksadımız mehîr ile ilgili ayrıntıya ait her bir hükmün hangisinin fikhî

⁴ Mehmet Ali Yargı, “Suudi Arabistan'da Mezhebe Bağlılık Resmî Uygulamalar Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Karaman, 25-27 Mart 2016), ed. Halit Çalış, Ali Bayar, Duran Ali Yıldırım, Konya: Sebat Ofset, 2016, 121-147; Yargı, *Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi*, 2. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, 29, 215.

⁵ Yargı, “Suudi Arabistan'da Mezhebe Bağlılık Resmî Uygulamalar Çerçevesinde Bir İnceleme”, 121-147; Yargı, *Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi*, 29, 213.

bakımdan tercih edileceğini belirlemek olmadığından hükümler, delilleri ve mezheplerin yaklaşımı açısından tartışılmadı; sadece genel hatlarıyla Hanbelî mezhebinin mehir anlayışı ve uygulamaya yansıyan yönü tasvir edilmeye çalışıldı. Yeri geldikçe bu uygulamalar ve sosyal hayata yansımaları hakkında değerlendirmeler yapıldı. Ancak bu araştırma bir sosyoloji araştırması olmadığından meselenin daha ziyade hukukî yönü ele alındı, sosyolojik yönüne kısmen değinildi. Yabancıların mehre ilişkin davalarına da işaret etmek için davanın tarafları Suudi Arabistan vatandaşı değilse uyrukları mümkün olduğunca belirtildi.

Hazırlanması ve yayınlanması çeşitli sebeplerle geciken bu çalışma esasında 2009 yılı başından 2012 ortalarına kadar Riyad Ahvâl-i Şahsiyye Mahkemesi (RAŞM) ile Riyad Genel Mahkemesi'nde (RGM) yapılan incelemelere ve gözlemlere dayanmaktadır.⁶ Ayrıca Adalet Bakanlığı tarafından yayınlanan yargı kararlarından, Suudi Arabistan toplumundaki mehir uygulamalarına ilişkin sosyal araştırmalardan ve az da olsa medyaya yansıyan olaylardan ve bilgilerden yararlandı. Makalede adı geçen mahkeme belgelerine atıf yapıldığında olayların yeri zikredilmedi. Başka şehirlerdeki mahkeme belgelerine veya olaylara atıf yapıldığında dikkat çekmek için sadece onların isimleri zikredildi. Şunu belirtmek isterim ki, ictihadı konularda hâkimler ve müftüler, farklı hükümler ve fetvâlar verebildiğinden mehre ilişkin tüm uygulamalara da erişmem mümkün olmadığından bu araştırma, Suudi Arabistan'daki mehre ilişkin bütün uygulamaları yansıtmamakta, sadece onlara ilişkin bir fikir vermektedir.

Elinizdeki bu araştırmada, önce mehrin kapsamını belirlemek için tanımı yapılacak ve mehrin kimin hakkı olduğu ele alınacaktır. Sonra kadının mehri almaya ne zaman hak kazanacağı, kocasının mehri geri alıp alamayacağı, mehrin miktarı ile alt ve üst sınırı, peşin ve veresiye oluşu, belirlenen resmî ve gayiresmî mehrin hükmü, geline veya ailesine hediye olarak verilenlerin mehir ile ilişkisi ve mehrin aile hukuku içindeki işlevi gibi konular incelenmeye çalışılacaktır.

1. Mehir Nedir?

Hanbelîler genelde mehri “evlilik akdinde akit esnasında veya sonrasında verilmesi kararlaştırılan (malî) bedel” diye tarif ederler. Aralarında evlilik akdi

⁶ Adı geçen mahkemelerde araştırma izni veren sayın yetkililere, araştırmam esnasında gerekli yardımları gösteren değerli hâkimlere ve diğer görevlilere teşekkürü bir borç bilirim.

bulunmayan bir erkeğin bir kadını eşi zannederek veya zina yapmaya zorlayarak onunla cinsel ilişkiye girmesi halinde de kadına mehr-i misil verilmesi gerektiğini⁷ kabul ettiklerinden bu anlayışı yansıtmak için bazı Hanbelîler mehrin tanımına “evlilik akdinde veya evlilik akdinin benzerinde...” ifadesini eklerler. Bazı durumlarda veliye verilmesi kararlaştırılan meblağ da mehr sayıldığından ya da gelin tarafına verileceği zaten bilindiğinden tanımda mehrin kime verileceği açıkça belirtilmez.⁸

Mehir, kocanın evlilik akdi neticesinde hanımının cinsel yönünden faydalanmasının (menfaat) mubah hale getirilmesinin bedeli olarak görülür.⁹ Şüpheyle veya zorla yapılan cinsel ilişkilerde kadına ödenecek malî bedeli de içine alacak şekilde kısaca kadının cinsel yönünden faydalanmanın bedeli olduğuna da işaret edilir.¹⁰ Aşağıda evlilik akdi yapılarak belirlenen mehir ele alınacaktır.

Mehir verilmesi evlilik akdinin zorunlu bir sonucu olduğundan mehrin Allah hakkı mı yoksa sâbit olduktan sonra kadının kendi mehir hakkını düşürme yetkisi bulunduğu kul hakkı mı olduğu literatürde tartışılmış; Allah hakkı olarak görülürse eşler arasındaki helâllığın akit ile mehrin beraber sonucu olduğu, kul hakkı olarak görülürse sadece evlilik akdiyle helâllığın gerçekleştiği belirtilmiştir. Bu tartışmalar mehrin gerçek bir bedel olup olmadığı tartışmasını da beraber

⁷ Aralarında evlilik akdi bulunmayan bir erkeğin bir kadını hanımı zannederek onunla ilişkiye girmesi halinde kadına mehr-i misil ödeneceği genelde kabul edilir. Zinaya zorlanarak ilişkiye girilen kadına da mağduriyetinin nispeten giderilmesi için belli bir miktar mal ödenmesi gerektiği de genel olarak kabul edilir. Hanbelîler, Mâlikîler ve Şâfiîler bu maldan da mehr olarak söz ederler. Fakat mehrden farklı olarak bu malın kadının cinsel yönünden bu şekilde faydalanmanın helâl olmasının bir sonucu olarak değil, onun menfaatini itlâf etmenin bir sonucu olarak verileceğini ve olayın tekrar etmesi halinde mehrin de tekrar verilmesi gerektiğini belirtirler. Hanefîler ise bu tür gayrimeşru ilişkilerde kadına ödenecek malın sahih bir evlilik akdi sonucu verilen bir mal olmadığını, aralarında sahih bir akit veya akit şüphesi bulunmadan ilişkiye girildiğinden malî ceza/bedel olarak verildiğini belirtmek için “ukr” terimini kullanırlar. Ayrıntılar için bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 186; Alâüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvi, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen İsmâil, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1418/1997, 8: 306; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına' ani'l-İkna'*, Riyad: Suudi Arabistan Adalet Bakanlığı Yayınları, 1421/2000, 11: 512; Muhammed b. İbrahim Âlişşeyh, *Fetâvâ ve resâilü Semâhati's-Şeyh Muhammed b. İbrahim b. Abdüllatif Âlişşeyh*, cem ve tert. Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsım, Mekke: Matbaatü'l-hukûme, 1399, 10: 208; Halil b. İshâk el-Cündî, *et-Tavzîh fi şerhi'l-Muhtasari'l-fer'î li'bni'l-Hâcib*, Kahire: Merkez Necibuveyh, 1429/2008, 4: 204; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibu'l-celil li şerhi Muhtasari Halil*, Dâru âlemi'l-kütüb, ts, 5: 202-203; Şemsüddin Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1418/1997, 3: 308; Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003, 10: 115.

⁸ Tanımlar için bk. Buhûti, *Keşşâfu'l-kına'*, 11: 447; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi' şerh-u Zâdi'l-müstakni'* (Müessesetü'r-risâle - Dâru'l-müeyyed, ts.), 533.

⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 100, 107.

¹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 100, 107, 186; *Fetâvâ'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 74.

getirmiştir.¹¹ Fakat konumuzun sınırlarını aşacağından bu tartışmalara girilmeyecektir.

Hanbelilere göre mehir olarak ödenecek bedel altın, gümüş, para, ev veya otomobil şeklinde bizzat mal olabileceği gibi malî kıymet ile ölçülebilecek bir hizmet veya menkûl ya da gayrimenkul bir eşyanın belli bir süre kullanılması gibi bir menfaat de olabilir.¹²

Kur'ân-ı Kerim'de evlenilmesi haram olan kadınlar tek tek belirtildikten sonra “*Bunların dışındaki kadınları, iffetli davranarak ve zina etmeden mallarınızla istemeniz size helâl kılındı*” (en-Nisâ 4/24) denildiği için evlenen kadına “malî bir karşılık” verilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Onun için mehrin ya bizzat mal ya da mal ile kıymetlendirilen bir hizmet veya menfaat olması gerektiği belirtilmiş, bu açıdan bazı hizmetlerin ve menfaatlerin mehir olarak belirlenip belirlenmeyeceği tartışılmıştır.

Yapılması karşılığında ücret almak câiz olan bina yapmak veya elbise dikmek gibi bir hizmetin koca veya üçüncü kişiler tarafından evlenecek kadın için yapılmasının mehir olarak belirlenebileceği Hanbelî mezhebinde genel olarak kabul edilmiştir. Öğretim karşılığında ücret alınabileceğinden hareketle herhangi bir sanatın, mesleğin, edebiyatın veya bilimin öğretilmesinin mehir olarak belirlenmesi de câiz görülmüştür. Karşılığında ücret almak câiz görülmediğinden Kur'an'ın veya bir sûrenin öğretilmesinin mehir olarak belirlenmesi Hanbelîlerin geneli tarafından câiz kabul edilmemiştir.¹³ Ahmed b. Hanbel'in bunu mekruh veya câiz gördüğüne dair de iki farklı rivayet bulunmaktadır.¹⁴ Mezhep içinde Kur'ân öğretme karşılığında ücret alınabileceğini dikkate alarak bunun mehir olarak belirlenmesinin câiz olduğunu söyleyenler de olmuş, fakat bu görüş mezhep görüşü olarak benimsenmemiştir.¹⁵ Bununla birlikte Suudi Arabistan İlmî Araştırmalar ve İftâ Dâimî Komisyonunun Kur'ân'ın bir kısmının öğretilmesinin veya mushaf-ı şerif verilmesinin mehir olarak belirlenebileceğine fetvâ verdiği görülmektedir.¹⁶

¹¹ Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 227.

¹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 103, 108; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 228; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 534; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 450.

¹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 99, 101; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 234; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 534; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 454-455.

¹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 103.

¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 103; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 234.

¹⁶ *Fetâua'l-Lecneti'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ*, cem ve tert. Ahmed b. Abdürrazzâk ed-Düveys, Riyad: Dâru'l-müeyyed - Dâru'l-âsme, 1424, 19: 35.

Aşağıdaki birçok örnekte görüleceği üzere incelediğim belgelerden ve gözlemlerinden hareketle Suudi Arabistan'da uygulamada mehir olarak genellikle para, altın ve çeşitli takıların, bazen de küçükbaş hayvan¹⁷ gibi diğer malların belirlendiği anlaşılmaktadır. Belli bir hizmetin mehir olarak belirlendiğine ise nadiren rastlanıldığı¹⁸ söylenebilir. Onun için bu çalışmada hangi hizmetlerin mehir olarak belirlenebileceği tartışmalarının ayrıntılarına girilmeyecektir.

Evlilik akdi yukarıda zikredilen yönüyle bedelli bir akit olduğundan belirlenen mehrin hangisinin geçerli olup olmadığını tespit etmek için birçok açıdan satım veya kira akdinin bedellerine kıyaslanır. Fakat evlilikte esas maksat para kazanmak olmadığından bazı durumlarda mehrin geçerli kabul edilmesinde daha esnek davranılır. Yoksa evlilik kadının “zâtının” veya “menfaatinin satılması” için yapılan bir akit olarak görülmez. Mehir de kadının “satımının” bedeli sayılmaz. Kaldı ki Hanbelîler evlilik akdinin “inkâh” ve “tezvîc” (evlendirme) kelimelerinin dışında “kızı sattım”, “kiraladım” veya “verdim” gibi bir söz ile yapılamayacağına bile titizlik gösterirler.¹⁹ Evlilik akdi sonucunda koca, hanımının zatına mâlik olmaz, sadece onun cinsel yönünden yararlanması helâl hale gelir.²⁰ Mehir bir satım bedeli olmadığı için, meselâ mehir olarak verilen bir gayrimenkul üzerinde şuf'a hakkı söz konusu olmayacağı genel olarak kabul edilir.²¹

Kadın açısından evlenerek mehir almak, evlenmesindeki maksatlarından birisi olarak düşünülebilir. Bir kadın evleneyim de, altınım, takılarım, evim, arabam ve diğer imkânlarım olsun diye düşünebilir. Fakat bunlar evliliğin asıl maksadı olarak görülmez. Onun için evlenme akdinin asıl maksadının maddî bir bedel, yani mehir elde etmek olmadığı,²² dengi bir erkek bir kıza tâlipse ve kız da istediği halde sırf daha yüksek mehir veren bir damat bulmak için, velâyeti altındaki kıza

¹⁷ Bir evlenme akdinde peşin yetmiş küçükbaş, veresiye 35.000 riyal mehir olarak belirlenmiştir. Riyad Gazetesi, “Silâhu'l-mer'e fi vechi't-talâk”, erişim: 24 Şubat 2010, <http://www.alriyadh.com/2010/02/24/article501151.html>.

¹⁸ Fakir bir adamın mehir olarak kayınpederinin yanında bir ay çalışması karşılığında kızıyla evlendirilme teklifine ilişkin fetva sorduğu, cevap olarak bu evliliğin ve mehrin sahih olacağına belirtildiği görülmektedir. *Fetâvâ'l-Lecneti'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ*, 19: 42.

¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 360; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına'*, 11: 233.

²⁰ Hanbelî mezhebi içinde evlilik akdinin konusunun kadının cinsel yönünden “faydalanma menfaati” mi “menfaat mülkiyeti” mi yoksa bu “faydalanmanın helâl hale gelmesi” mi olduğuna ilişkin görüşler için bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 6.

²¹ Merdâvî, *el-İnsâf*, 6: 237; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi'*, 431

²² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 138; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi'*, 536; *Ebhâsü Hey'eti Kibârî'l-Ulemâ bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, 5. Baskı, Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1434/2013, 2: 485.

evlendirmekten kaçınan velinin velâyetinin düşürüleceği belirtilmiştir.²³ Bu sebeple mehir evlenme akdinin bir unsuru olarak görülmemiştir. Akit esnasında mehri belirlemek sünnet veya müstehap olarak görülse²⁴ de şart sayılmamış, hiç mehir konuşulmadan da evlenme akdinin yapılabileceği ve evlendikten sonra da belirlenebileceği kabul edilmiştir.²⁵ Evlenme akdi yapılırken verilecek mehir belirlenmiş olsun veya olmasın kocanın evlendiği kadına henüz hiçbir şey vermeden de onunla evlenme akdinden sonra cinsel birliktelik yaşaması câiz görülmüştür.²⁶

Mehir evlenme akdinin bir unsuru veya geçerlilik (sıhhat) şartı olarak değil, bir sonucu olarak görüldüğünden mehir vermeden evlenmek şart koşulsa dahi, evlenme akdinin geçerli olduğu söylenmiş, fakat bu durumda kadına “*mehr-i misil*” yani evlenen kadının emsâli kadınlara verilen miktarda bir mehir vermek gerektiği belirtilmiştir.²⁷

Eğer belirlenen mehir geçersiz (fâsit) bir mehir olursa evlenme akdi yine de geçerli sayılmış; sahih halvet veya zifaktan sonra kadına mehir-i misil verilmesi, kocanın eşini zifaktan ve sahih halvetten önce boşaması halinde ise, mehir-i mislin yarısının verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Meselâ mehir olarak domuz veya şarap verilmesi kararlaştırılsa evlenme akdi geçersiz değildir, yine de sahihtir. Fakat domuz veya şarap dinen kıymet ifade etmediğinden (gayrimütekavvim) kadına bunlar verilmez, mehir-i misil verilir.²⁸

Yukarıda zikredilen hükümler, evlilik akdinin kadının satımı veya hizmetinin kiralanması; mehrin de bu satım veya hizmet bedeli olarak düşünülmeyeceğini göstermektedir. Çünkü evlilik akdinde mehir belirlenmediğinde

²³ Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 193.

²⁴ Evlenme akdi sırasında mehri belirlemenin şart olmadığına görüş birliği vardır. Buhûti ve Haccâvî akit esnasında mehrin belirlenmesinin sünnet olduğunu söylemişlerdir. Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 534; Buhûti, *Keşşâfu'l-kıma*, 11: 449; Ebu'n-Necâ Şerefüddin Mûsâ b. Ahmed b. Mûsa el-Haccâvî, *el-İknâ' li tâlibi'l-intifâ*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Riyad: Dâratü'l-Melik Abdülaziz, 1423/2002, 3: 375. İbn Kudâme ve Fütühî akit esnasında mehrin belirlenmesinin müstehap olduğunu ifade etmişlerdir. Merdâvî de Hanbelilerin çoğunun bu görüşte olduğunu belirtmiştir. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10, 98; İbnü'n-Neccâr Ahmed b. Abdülaziz el-Fütühî, *Münteha'l-irâdât (Buhûti'nin şerhi ile birlikte)*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-risâle, 1421/2000, 5: 233; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 226.

²⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 98; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 534; *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 53.

²⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 147.

²⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 137-139; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 539; *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 32, 78. Mezhepler içinde sadece Mâlikîler mehri evlenme akdinin bir rûknü saymışlardır. Bu sebeple mehir vermeme şartıyla yapılan evlenme akdini fâsit görmüşlerdir. Fakat mezhebin meşhur görüşüne göre bu şekilde yapılan akit zifaktan önce feshedilir, zifaktan sonra feshedilmez, kadın sadece mehir-i misil almaya hak kazanır. Zifaktan önce feshedilmesinin vâcib olduğunu söyleyenler de müstehap olduğunu söyleyenler de olmuştur. Halil b. İshâk, *et-Tavzih*, 3: 505; 4: 161, 192; Hattâb Ruaynî, *Mevâhibu'l-celil*, 5: 42, 187-188.

²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 116-118; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 245; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 536-539

veya geçersiz olduğunda satım ve kirada olduğu gibi akdin de geçersiz (fâsit) veya hükümsüz (bâtl) olması gerekirdi. Hâlbuki böyle bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte Hanbelî mezhebinde diğer mezheplerden farklı olarak baba, kızının mehrinin bir kısmının veya tamamının kendine verilmesini şart koşabileceğine dair hükümler benimsendiğinden Suudi Arabistan'daki mehir uygulamaları bir yönüyle Türkiye'deki bazı bölgelerde var olan ve mehir denince bazı kimselerin aklına gelen "başlık parası"nı çağrıştırabilir. Bu da "kızın satılması" şeklinde yorumlara sebep olabilir. Onun için mehrin kimin hakkı olduğu incelenerek mesele bu yönden de aydınlatılmaya çalışılacaktır.

2. Mehir Kimin Hakkıdır ve Kime Teslim Edilir?

Mehir esasen evlenen kadının hakkı olarak görülür, onun malıdır ve normalde kendisine teslim edilmesi gerekir. Kadın meşru ölçüler içinde mehri üzerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir. Fakihler arasında bu konuda bir ihtilaf bulunmamaktadır.²⁹

Mehrin esasen evlenen kadının hakkı olduğu fakihlerce genel olarak kabul edilmekle birlikte Hanbelîler, babanın gelin olacak kızına verilecek mehrin tamamının veya onun belli bir miktarının kendisine verilmesini şart koşabileceğini kabul etmişlerdir.³⁰ Suudi Arabistan'daki uygulamada da bu anlayış devam ettirilmektedir. Mehir bir taraftan evlenen kadına ait ve onun özel mülkü olarak görülürken ve bu durum her fırsatta vurgulanırken,³¹ diğer taraftan babanın çocuğunun malında hakkı olduğu dikkate alınarak kızının mehrinin bir kısmının veya tamamının kendisine verilmesini şart koşabileceği belirtilir.³² İlmî Araştırmalar ve İftâ Dâimî Komisyonu'na Türkiye'deki "başlık" denilen ve babanın kızını, meselâ bin riyal karşılığında evlendirip bu parayı kendi ihtiyaçları için kullanmasının câiz olup olmadığı sorulmuş; Komisyon bunun câiz olduğuna, fakat sadece ihtiyacı varsa bunu almasının daha uygun düşeceğine, babanın söz konusu meblağı almakla fâsik olmadığına ve evlendirme velâyetinin düşürülemeyeceğine fetvâ vermiştir.³³

²⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 163.

³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 118-121; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 248; Buhûtî, *er-Ra'zu'l-murbi'*, 536; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 11: 465

³¹ Abdülaziz b. Abdullah İbn Bâz, *Mecmûu fetâvâ ve makâlat mütenevvî'a*, cem ve tert. Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'rî (Riyad: Riâsetü İdâratü'l-Buhûsü'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1425/2004), 21: 89; *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 42, 43, 69.

³² Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 206; *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 66, 68-69.

³³ *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 68.

Hanbeliler zikredilen bu görüşlerini Hz. Şuayb'ın (as) Hz. Musa'ya (as) "Ben, sekiz yıl bana çalışmana karşılık şu iki kızından birisini sana nikâhlamak istiyorum" sözüne (el-Kasas 28/27) ve Hz. Peygamber'in (sav) "kişinin malının babasına ait olduğunu yani çocuğunun kazancında babanın hakkı bulunduğunu" ifade eden hadisine³⁴ dayandırmaktadırlar.³⁵ Baba, kızının mehrinin bir kısmının veya tamamının kendine verilmesini şart koştuğunda mehir önce kadına verilmiş, sonra babası kızından almış gibi farz edilmiş ve buna göre hükümler tespit edilmiştir. Meselâ damadın mehir olarak bin lira evlendiği kadına, bin lira da onun babasına vermesi karşılığında evlilik akdi yapılsa toplam iki bin liralık mehir belirlenmiş olur ve bu belirleme geçerli sayılır. Baba kendine verilecek payı "mehri alma niyetiyle" teslim alınca ona mâlik olur. Şayet kadın ve babası belirlenen paraları teslim aldıktan sonra koca, eşini zifaktan önce boşasa, verdiği mehrin yarısını geri almaya hak kazanır. Fakat geri almaya hak kazandığı yarım mehri babadan talep etmez, kadından talep eder. Mehrin tamamının babaya verilmesi karşılığında evlilik yapılsa, baba mehrin tamamını teslim alsa, aynı şekilde koca eşini zifaktan önce boşasa, bu durumda da koca yine geri almaya hak kazandığı yarım mehri kadından talep eder, babadan talep edemez. Çünkü her iki halde de koca mehri kadına vermiş, mehrin tamamı kadının olmuş, dolayısıyla mehri esasında kadın teslim almış, sonra kadının babası parayı ondan almış sayılır. Onun için borçlu, kadın kabul edilir.³⁶ Bununla birlikte özellikle mehrin tamamının babaya verilmesi şart koşulmuş ise, yarım mehrin kadının babasından da geri istenebileceğini uygun gören Hanbeliler bulunmaktadır.³⁷

Diğer taraftan Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066), İbn Akîl (ö. 513/1119) ve İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi bazı Hanbeliler mehrin tamamının babaya verilmesinin şart koşulmasını, ancak mal varlığını aldığı anda kızını ekonomik olarak zor duruma düşürmeyecek (ichâf) olması halinde geçerli olduğunu, aksi halde geçerli olmadığını ve mehrin tamamının kıza ait olduğunu söylemişlerdir.³⁸ Fakat Takıyyüddîn İbn

³⁴ Rivâyet edildiğine göre bir adam Rasûlullah'a (sav) gelerek "Yâ Rasûlallah! Benim malım ve çocuğum var. Babam malımı alıyor." diyerek şikâyetle bulunmuştur. Hz. Peygamber "Sen de malın da babana aittir (yani babanın onda hakkı vardır). Çocuklarınız sizin en hoş kazancınızdır. Çocuklarınızın kazandıklarından yiyebilirsiniz" demiştir. Hadisin değişik rivayetleri için bk. Ebû Dâvûd, "Buyu", 79; İbn Mâce, "Ticârât", 64.

³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 120; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 11: 465

³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 118-121; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 248; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi'*, 536; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 11: 465

³⁷ Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 249.

³⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 120; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 249; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 11: 465.

Teymiyye'den (ö. 728/1328) nakledildiği üzere kız daha önce mehre zaten sahip olmadığından onun babası tarafından alınmasının kızı ekonomik olarak zor durumda bırakacağını tasavvur etmek pek mümkün görünmemektedir.³⁹ Kaldı ki kız, babasının evindeyken babası, kocasının evindeyken de kocası onun nafakasını temin etmek zorunda olduğundan bu açıdan da kızın ekonomik olarak zor durumda bırakılmasının söz konusu olmayacağı söylenebilir. Yine de babanın söz konusu hakkını kullanabilmesi için kızının mehrinden bir meblağı alıp diğer çocuğuna vermemesinin, kızı mehre muhtaç olduğu halde ona zarar verecek şekilde mehri ondan almamasının şart olduğu söylenerek⁴⁰ hakkın suistimal edilmesinin önlenmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır ki bu yerinde bir anlayıştır.

Kadının dedesi, erkek kardeşi veya amcası gibi bir velisinin ise mehrin bir kısmının veya tamamının kendisine verilmesini şart koşması halinde onların kadının özel mülkünden onun izni olmadan bir şey almaları câiz olmadığından bu şart bâtil sayılmış ve üzerinde anlaşılan meblağın tamamının kadına ait olacağı ifade edilmiştir.⁴¹ Farklı bir görüş olarak Ebû Ya'lâ'nın bu durumda mehri fâsit saydığı ve kadına mehir-i misil verilmesi gerektiğini söylediği nakledilmiştir.⁴²

Hanbeliler mehir belirlenirken kızın babasının kendisine de belli bir meblağ verilmesini şart koşabileceğini kabul etmekle birlikte mehrin esasen kadının malı sayıldığını ve üzerinde tasarruf hakkının kadına ait olduğunu her fırsatta vurgulamışlardır. Mehrin tamamı esasen bizzat kadının hakkı olarak görüldüğünden evlenme akdi yapıldığı zaman mehir tespit edilmiş ise kadının ona mâlik olacağı, zifaktan önce boşandığında daha önce teslim aldığı mehrin yarısını kocasına geri verecek olmasının bu mülkiyete engel teşkil etmeyeceğini belirtmişlerdir. Mülkiyetin sonuçlarına ilişkin hükümleri de bu anlayış çerçevesinde belirlemişlerdir. Meselâ belirlenen mehir arazi veya hayvan gibi muayyen bir mal ise ve kadının onu kabzetmesine kocası engel olmamışsa evlilik yapıldığı andan itibaren kadın bu mallarda tasarrufta bulunabilir, mala bitişik veya ayrık artışlar da kadına ait olur. Aynı zamanda kadın mehir olarak sahip olduğu bu malının zekâtını vermesi gerekir. Tazmin sorumluluğu da ona aittir. Kocası, mehir olarak belirlenen bu muayyen malı

³⁹ Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 249; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, 11: 465.

⁴⁰ Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 206; *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 66, 68-69, 73.

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 120; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 250; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi'*, 536; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, 11: 466; Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 205-207; *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 66.

⁴² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 120; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 250.

kadının kabzetmesine izin vermemişse ancak o zaman tazmin sorumluluğu kocanın üzerinde olmaya devam eder. Mehir olarak belirlenen mal, muayyen bir mal değil de altın veya para gibi bir zimmet borcu ise kadın, onu kabzetmeden tasarrufta bulunamaz.⁴³

Koca hanımını sahih halvet ve zifaktan önce boşasa, verdiği mehrin yarısını geri alma hakkına sahiptir. Kadın reşit ise ayrıldığı kocasına jest olsun diye diğer yarısını da bağışlayabilir. Fakat babası dahi olsa kadının velisinin mehrin yarısını bağışlama yetkisinin bulunmadığı genelde kabul edilir.⁴⁴ Babanın kızını mehirsiz evlendirmesi de geçerli kabul edilmez. Bu şekilde evlendirse dahi kızın mehr-i misil alma hakkı bulunduğu belirtilir.⁴⁵

Ayrıca bâkire dahi olsa reşit kızın mehrini, onun izni olmadan babasının teslim alma (kabz) hakkının bulunmadığı, babanın ancak küçük veya kısıtlı (ehliyetsiz veya eksik ehliyetli) kızının mehrini kabzedebileceği belirtilmiştir.⁴⁶ Onun için kocanın mehri reşit olmayan kadının (eşinin) velisine, onun vasisine veya hâkime teslim etmesiyle borçtan kurtulmuş olacağı, fakat bâkire dahi olsa reşit kadının babasına veya başka birine teslim etmekle borçtan kurtulmayacağı; ancak kadına veya vekiline teslim edince borçtan kurtulacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla koca mehri kayınpederine verdiğini ileri sürse, kadının bunu inkâr etme ve mehri kocasından isteme hakkının bulunduğu, bu durumda kocanın ancak verdiğini iddia ettiği kişiye rücu edebileceği vurgulanmıştır.⁴⁷ Mezhep görüşünün bu şekilde olduğu belirtilmekle birlikte mezhep içinde babasının reşit bâkire kızının mehrini onun izni olmadan teslim alabileceğini benimseyen farklı bir görüşün bulunduğu rivayet edildiği de ifade edilmektedir. Bu ikinci görüşe göre damat, mehri kayınpederine teslim ettiğinde borcunu ödemiş sayılır; kız mehrini babasından ister. Babası mehri harcamamış ise kalan kısmı ondan alır.⁴⁸ Babanın kabzetme hakkının bulunup bulunmadığı tartışılan mehrin, akit esnasında kendisine verilmesini şart koşmadığı

⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 121-128; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 262; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 473.

⁴⁴ Yarım mehri bağışlayabilecek kişiyle ilgili olarak âyette (el-Bakara 2/237) ifade edilen "*nikâh bağını elinde bulunduran kişi*"yi kadının velisi olarak yorumlayarak veya kızının malından babasının alabileceğini göz önünde bulundurarak özellikle küçük kızın alacağı yarım mehri babanın bağışlayabileceğine dair mezhep içinde farklı bir görüş ileri sürenler bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşü savduğuna dair bir rivayet bulunduğu belirtilmiş, fakat aksi rivayetler daha kuvvetli bulunmuştur. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 161; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 272; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 482.

⁴⁵ Fetâvâ'l-Lecneti'd-Dâime, 19: 78.

⁴⁶ Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 254; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 537; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 469.

⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 168; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 487.

⁴⁸ Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 254.

ve kızına verilmek üzere anlaşılan mehir olduğu söylenebilir. Çünkü kadına verilmesi kararlaştırılan mehri, babası teslim aldığı halde kızına ulaştırmazsa babasından onu talep etme hakkı bulunduğu belirtilmiştir. Yoksa babaya verilmesi şart koşulan mehri onun doğrudan teslim alması tartışılmamıştır.

Uygulamada birçok evlenme akdinde mehrin babanın veya daha genel ifadeyle “velinin eline teslim edildiğinin” belirtildiği, bazılarında ise velinin ikrarına göre “mehrini teslim alındığının” belirtildiği ve bütün bunların evlilik akdi zabıtlarında ve belgelerinde (aile cüzdanları) tescil edildiği görülmekte, bu uygulamanın nispeten yaygın olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹ Velisi reşit olmayan bir kızın evlilik akdini yapması halinde mehri zaten veli teslim almaktadır. Fakat son yıllarda sosyokültürel hayattaki gelişmelerin ve idari talimatların ergenlik hatta rüşd çağına gelmeyenlerin evlilik akdinin yapılmasını büyük oranda azalttığı söylenebilir.⁵⁰

Mehrin veliye teslim edildiği ileri sürüldüğü halde, bu durum daha önce evlilik akdi zaptında tescil edilmemiş ise onun bir takım hukukî problemlere yol açtığı, mağduriyetlerin yaşandığı ve bu sebeple birçok davanın açıldığı görülmektedir. Kural olarak kadın mehrini teslim almadığını ileri sürer, koca da bunu inkâr ederek mehrini ödediğini veya mehir borcundan hanımının ibra ettiğini iddia eder ve bunu ispat edemezse, yeminiyle birlikte kadının sözünün esas alınacağı

⁴⁹ Meselâ RAŞM'ne bağlı olarak evlilik akdi işlemlerini yapan (*mezun*) M. bin S. el-Burkân'ın yaptığı işlemlerin kaydedildiği Nikâh Zabıt Defteri 1. ciltteki 25.03.1426 (04.05.2005) tarih ve 11 sayılı evlenme akdinde 5.000 riyallik mehrin; 18.12.1429 (16.12.2008) tarih ve 22 sayılı evlenme akdinde 50.000 riyallik mehrin; 22.02.1430 (17.02.2009) tarih ve 25 sayılı evlenme akdinde 20.000 riyallik mehrin, 29.05.1430 (24.05.2009) tarih ve 43 sayılı evlenme akdinde 40.000 riyallik mehrin kadının babasına/velisine teslim edildiğinin veli tarafından ikrar olunduğu tescil edilmiştir.

23.02.1430 (18.02.2009) tarih ve 26 sayılı evlenme akdinde ise 50.000 riyallik mehrin, 12.04.1430 (08.04.2009) tarih ve 29 sayılı evlenme akdinde 40.000 riyallik mehrin, 12.04.1430 (08.04.2009) tarih ve 30 sayılı evlenme akdinde 30.000 riyallik mehrin, 22.04.1430 (18.04.2009) tarih ve 31 sayılı evlenme akdinde 50.000 riyallik mehrin akit meclisinde, 22.04.1430 (18.04.2009) tarih ve 32 sayılı evlenme akdinde 10.000 riyallik mehrin akit meclisinde, 15.05.1430 (10.05.2009) tarih ve 38 sayılı evlenme akdinde 25.000 riyallik mehrin 10.000 riyalinin, 22.05.1430 (17.05.2009) tarih ve 39 sayılı evlenme akdinde 20.000 riyallik mehrin, 01.06.1430 (25.05.2009) tarih ve 43 sayılı evlenme akdinde 40.000 riyallik mehrin velinin eline teslim edildiği değil de mehrin teslim alındığını velinin ikrar ettiği belirtilmiştir.

Aynı zabıt defterinde 15.05.1430 tarih ve 37 sayılı evlenme akdinde 10.000 riyallik mehrin oğlunun velayeti ile evlenen kadına bizzat teslim edildiği, diğer kayıtlı akıtlarda ise teslim alınan mehrilerin sadece teslim alındıklarının belirtilmesiyle yetinildiği görülmektedir. Sadece bir zabıt defterinde incelemenin yapıldığı tarihte kayıtlı kırk üç evlenme akdindeki bu kayıtlar, bazı olayların ayrıntılarının kaydedilmemiş olabileceği de dikkate alındığında, ayrıca aile davalarına ilişkin belgelerde ve birçok evlenme akdi vesikasında (Aile cüzdanı) da mehrin veliye verildiğinin görüldüğü göz önüne alındığında söz konusu uygulamanın yaygın olduğu söylenebilir.

⁵⁰ Biyolojik olarak ergenliğe ermiş olsa dahi on sekiz yaşından küçüklerin evliliği genelgeler ile ve ilgililere soruşturma açılarak engellenmeye çalışılmaktadır. Suudi Arabistan'da küçüklerin evlendirilmesini inşaallah aynı bir çalışmada ele almaya çalışacağım.

belirtmiştir. Bu tür davalarda kadın gerçekte inkâr eden konumunda olduğundan, malî davalarda yemin bir delil kabul edilmektedir.⁵¹

Meselâ 10.000 riyal peşin, 30.000 riyal veresiye toplam 40.000 riyallik mehir ile evlenen bir kadın, kocasından iki kız çocuğu dünyaya getirdikten sonra kocasının onu boşaması üzerine veresiye mehrini tahsil etmek üzere kocası aleyhine dava açmıştır. Kocasını kalan mehir kayınpederine vefat etmeden önce teslim ettiğini ileri sürmüştü, fakat bunu ispat edememiş, kadın da bu iddiayı kabul etmemiştir. Bunun üzerine davalı, davacı kadına yemin teklif etmiştir. Kadın 30.000 riyallik veresiye mehrini ne kocası ne babası ne de başka bir kişiden teslim almadığına dair yemin etmiş, hâkim de davalı eski kocanın davacı eski hanımına dava konusu veresiye mehri ödemesine hükmetmiştir. Bu hükme davalı itiraz etmiş, fakat hüküm Riyad İstinaf Mahkemesi tarafından onaylanmıştır.⁵² Zikrettiğimiz olayda, veresiye mehri kadının babasına vermiş olsa dahi, bunu ispat edemediğinden kocanın zor durumda kaldığı ve doğal olarak onu ödemeye mahkûm edildiği görülmektedir.

Başka bir davada ise, kadın boşandıktan sonra mehrin sadece 800 riyalinin kendine ulaştığını ileri sürerek kalan mehrini almak için kocası aleyhine vekili aracılığıyla dava açmıştır. Koca ise kadının vekilleri olan oğlu ve kardeşine mehrin bir kısmını ödediğini belirtmiş ve bunu ispat etmiştir. Onun için sadece kalan mehrin ödenmesine hükmedilmiştir.⁵³ Bu davada da mehrin kalan kısmının kadına verilmesine hükmedildiği görülmektedir. Mehrinin oğluna ve kardeşine ödenen kısmını almak isterse kadının onlardan talep etmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Baba veya veli, mehri kız adına teslim aldığı halde onu kızı vermediği için kız tarafından dava edildiğine veya yöneticilere şikâyet edildiğine⁵⁴ dair örnekler görmek de mümkündür. Kadınların babaları aleyhine açtıkları bazı davalarda babanın mehrin tamamına el koyduğu ve kızına ondan bir şey vermediğinin iddia edildiği de görülmektedir. Meselâ önceki kocasından boşandıktan sonra kendisine yeni evlilik teklifi yapıldığı halde babasının kendisini evlendirmekten kaçındığı için babası aleyhine dava açan bir kadın, önceki evliliğinden alması gereken 50.000

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 134; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına'*, 11: 500-5001.

⁵² *Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâiyye li-âm 1434*, Riyad: Suudi Arabistan Adalet Bakanlığı, 1436, 11: 5-8.

⁵³ RGM 08.05.1430 tarih ve 152.5 sayılı belge.

⁵⁴ Nispeten eski tarihli bir örnek için bk. Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 205.

riyallik mehrin tamamını babasının almış olduğunu ve kendine vermediğini de iddia etmiştir.⁵⁵

Yukarıda zikredilenlerden anlaşılacağı üzere Hanbelilere göre her ne kadar babası kızına verilecek mehrin bir kısmının veya tamamının kendine verilmesini şart koşsa da mehr tamamen evlenen kadının hakkı olarak görüldüğünden, İslâm öncesi Türklerdeki "kalın"dan veya Türkiye'de bazı bölgelerde mevcut olan "başlık parası"ndan farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü kalın veya başlık tamamen kızın ailesinin hakkı olarak görülmektedir. Ayrıca aşağıda mehrin hediyeyle ilişkisi ele alınırken işaret edileceği üzere, kadın aldığı mehr karşılığında çeyiz hazırlamak mecburiyetinde değildir. Kalın veya başlık uygulamasında ise kızın ailesi çeyiz hazırlamak mecburiyetindedir. Mehir evlilik akdinin geçerliliğinin şartı değil, sonucudur. Kalın veya başlık ise evlilik akdinin bir şartı olup miktarının daima evlilikten önce tespit edilmesi, ödenmesi veya ödenmesinin garanti altına alınması gerekir. Kız kaçırma, boşanma, eşlerden birinin ölümü ve diğer bazı hallerde mehr ile diğerleri arasında hukukî neticelerde de farklılıklar bulunmaktadır.⁵⁶

Mehir evlenen kıza ait ve onun özel mülkü olarak görülse de Suudi Arabistan toplumunda da babanın hatta kardeşler veya anne gibi yakınlarının da, damat tarafından para veya mal istemeye devam ettikleri söylenebilir. Hanbeliler evlilik için şart koşulmuş ise babanın aldığına doğrudan meşruiyet kazandırmışlar, diğer yakınların aldıklarını ise şartı bâtil sayarak şer'î bakımdan mehr kapsamında ve kızın mülkü olarak, şart koşmadan aldıklarını ise hediye kapsamında değerlendirmişlerdir. Kardeşinin veya annesinin şart koşup aldığını kızın onlardan istemesi zor olacağından, onların aldıklarının teorik olarak kızın mülkü gibi sayılmasının aslında problemli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte evlilik zifaktan önce sona ererse verilenlerin geri alınması ve ne kadar geri alınacağı hususunda kocanın hak ve yükümlülükleri bakımından yerinde bir anlayış sayılabilir. Hanbelilerin söz konusu yaklaşımı aşağıda hediyeler incelenirken daha geniş ele alınacaktır. Bu mesele ülkemizi de ilgilendirdiğinden Hanefilerin ve diğer mezheplerin yaklaşımına da kısaca işaret etmek yerinde olacaktır.

⁵⁵ RGM 11.04.1432 (16.03.2011) tarih ve 32353424 kayıt no'lu belge.

⁵⁶ Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 274; Akgündüz, "Başlık", 5: 132; Mustafa Aksoy, "Başlık ve Mehir Kavramları Üstüne Bir Deneme", *Türk Dünyası Araştırmaları* 73, Ağustos 1991, 87-90; Türkdogan, "Başlık Geleneği ve Sosyolojik Açıklaması", 1: 169-170.

Mâlikîlerde de Hanbelîlere yakın bir anlayış görülmektedir. Fakat onlar evliliğin yapılabilmesi için evlilik akdi esnasında veya daha önce, baba da dâhil kızın herhangi bir yakınına bir malın verilmesi şart koşulmuş ise bu malların tamamını mehirde saymışlar; evlenen kadının bu malı alma hakkının bulunduğunu, zifafın gerçekleşmesi veya eşlerden birinin ölümü halinde bu meblağın tamamının verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁵⁷ Şâfiîler ise söz konusu şartın mehri fâsit yapacağını ve kadına mehir-i misil verilmesi gerektiğini kabul etmişlerdir.⁵⁸

Başlık parası veya süt hakkı gibi kimi uygulamaların bulunduğu ülkemizde yaygın olan Hanefî mezhebine mensup fakihler içinde bu meseleye açıkça temas edenler, diğer mezheplerden farklı bir görüş benimsemişlerdir. Onlar sadece kadına verilen malı mehir olarak görmüşler, gelinin kardeşinin veya başka bir yakınının onu evlendirme veya kocasına teslim etme karşılığında aldıklarını “rüşvet” olarak değerlendirmişlerdir. Onun için de kocanın verdiklerini evlilikten önce veya sonra her hâlükârda geri alabileceğine fetvâ vermişlerdir. Başlığı hediye kabilinden sayıp hibe hükümlerine tâbi gören de olmuştur. Kızına çeyiz hazırlama karşılığında babasına verilen para (destimân) akit esnasında zikredilmiş ise mehir olarak, zikredilmemiş ise bedel karşılığında şartlı yapılan hibe ya da bazı durumlarda hediye gibi görülmüş, geri alınıp alınamayacağı ona göre belirlenmiştir. Bu hususlarda farklı fetvâların verilmesinde meseleye fikhî açıdan yaklaşımın yanında beldelerin ve dönemlerin örflerinin farklı olmasının da etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹ 1800’lü yıllardaki bazı resmî belgelerde ve 1917 tarihinde çıkarılan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nde⁶⁰ mehir dışında ana baba dâhil gelinin akrabalarının damat tarafından para veya mal istemelerinin ve almalarının şeriata aykırı olduğu düşünülerek yasaklandığı görülmektedir.⁶¹ Fakat devletin bu müdahalesine rağmen bazı evliliklerde gelinin akrabalarının damat tarafından para veya mal istemeye devam edebildiği bilinen bir husustur.

⁵⁷ Halil b. İshak, *et-Tavzîh*, 4: 221.

⁵⁸ Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 299.

⁵⁹ Hanefîlerin görüşleri için bk. Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (İbn Âbidîn'in Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik* adlı haşiyesiyle birlikte), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1418/1997, 3: 324-326; İbn Âbidîn Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1423/2003, 4: 307-311; Akgündüz, “Başlık”, 5: 133.

⁶⁰ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 90.

⁶¹ Akgündüz, “Başlık”, 5: 133.

Bilindiği üzere mehir ile ilgili hükümlerin belirtildiği âyetlerde, “kadınlar için belirlediğiniz” (el-Bakara 2/236, 237) ve “kadınlara verdiğiniz” (el-Bakara 2/229; en-Nisâ 4/19, 20) denilerek mehrin kadına verildiğine ve onun mülkü olduğuna işaret edilmiştir. Hadislerde de mehrin geline verilmesinin ve onun mülkü olduğunun ifade edildiği görülmektedir.⁶² Mehrin esasen evlenen kadının mülkü olduğu hususunda fakihler arasında bir ihtilaf bulunmadığı söylenebilir. Ayrıca Hanefilere göre velisi evlendirse dahi bâkire olsun dul olsun evliliğin geçerliliği için ergen kızın rızası şarttır. Ebû Hanîfe ve zâhiru’r-rivâyeye göre, Ebû Yusuf’un kabul ettiği üzere ergen kızın evlilik akdinde irade beyanı, evliliğin geçerliliği için yeterli sayılmıştır.⁶³ Dolayısıyla evlilik akdi esnasında damat tarafının vermesi kararlaştırılan meblağın tamamı mehir sayılmalı ve esasen gelinin mülkü kabul edilmelidir. Küçük kızı velisi evlendirirse belirlenen meblağ zaten kızın mülkü olacak, velisi onu ancak velâyeti çerçevesinde kullanabilecektir. Çünkü velinin akit esnasında kendi şahsı için bir mal istemesi “rüşvet” veya yetkiyi suistimal sayılacağından câiz olmayacaktır.

Gelinin akrabalarının yetişkin kızı evlendirme karşılığında kendileri için akit öncesinde damattan istedikleri parayı ve malı ise rüşvet olarak değerlendirip gayrimeşru görmeyen veya doğrudan mehir sayarak onun hükümlerine tâbi tutmanın ise isabetli bir yaklaşım olmadığı söylenebilir. Alınan söz konusu meblağı yakınlarının yetişkin kızı evlendirme veya onu evliliğe ikna etme ya da çeyiz hazırlama karşılığında damattan şartlı alınan hibe hükümlerine tâbi kılmak, şart yerine gelmezse verilenlerin tamamının geri alınabileceğini kabul etmek daha doğru bir yaklaşım olabilir. Söz konusu meblağı mehrin bir parçası sayıp veya ona kıyas edip sahih halvet ve ziftan önceki boşamalarda yarım mehir ödendiği gibi bu meblağın da aynı hükme tâbi tutulması isabetli görünmemektedir. Çünkü bu durumda mehrin başka bir oranının değil de, yarısının verilmesinin emredilmesinin gerekçesi, akıl ile kavranabilen ve ta’lil edilebilen bir hüküm olarak görünmemektedir. Bu sebeple, hibenin ona kıyas edilmesi uygun düşmemektedir.

Evlilik akdinin yapılması için gelin tarafı şart koşmadan veya istemeden damat tarafının onlara verdiklerinin hediye hükümlerine tâbi olacağı açıktır. Evlilik

⁶² Buhâri, “Nikâh”, 13-14, 16, 27, 40, 49-51; “Talâk”, 51-53; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 29-32, 36, 38; “Talâk”, 18; İbn Mâce, “Nikâh”, 16-18, 22.

⁶³ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3: 358, 369; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl-i-Muhtâr*, Beyrut: Dâru’l-kütübîl-ilmiyye - Dâru’l-fikri’l-Arabî, ts., 3: 90-93.

akdinden sonra gelini teslim etmek için yakınlarının veya diğer kimselerin kendilerine verilmesini istedikleri ve damat tarafının verdiği meblağı ise rüşvet veya örfe göre hediye olarak değerlendirmek mümkündür.

Yukarıda zikredilenler göz önünde bulundurulduğunda, Suudi Arabistan toplumunda bulunduğu gibi ülkemizde de bazı kesimlerde halen sosyal bir olgu olarak varlığını sürdüren söz konusu uygulamaya karşı, devletin yasaklayıcı ya da hukuken görmezden gelici bir tavır takınması isabetli görünmemektedir. Onun yerine kadının şer'î hakkını koruyan, fakat insanların evlenmesini güçleştirmeyen, aile bağlarını güçlendiren, tarafların iradesine saygı gösteren; evlenen erkek ile kadının ve ailelerinin aralarındaki ilişkilerde dengeli bir yapının varlığını gözeten bilinçlendirici çalışmalar yapılması ve mevzuatın ona göre düzenlenmesi daha doğru bir yol olacaktır.

3. Kadın Mehri Almaya Ne Zaman Hak Kazanır?

Yukarıda işaret edildiği üzere kadın sahih bir evlenme akdinde belirlenen mehre evlilik akdi yapılmış mülk olacağından onu almaya da hak kazanır. Ancak aşağıda inceleneceği üzere mehrin tamamının veya bir kısmının veresiye olarak verilmesi kararlaştırılmışsa mehrin vadesinin gelmesini bekler. Sahih halvet ve zifaktan önce bazı hallerde ise kadın mehri teslim olsa dahi onun yarısını veya tamamını geri vermesi gerekebilir.

Kadının mehrin tamamına hak kazanması üç şeyden birinin gerçekleşmesiyle kesinleşmiş olur. Bunlar, taraflardan birinin ölümü, taraflar arasında zifafın veya sahih halvetin gerçekleşmesidir. Bu üç durum gerçekleştiğinde erkeğin eşine tam mehir vermesi gerekir. Eşler arasında zifafın gerçekleşmesi halinde kadının tam mehir almayı hak kazandığında bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Hanbelîler eşlerden birinin ölümünü de mehrin tamamını hak etme bakımından zifaf gibi kabul etmişlerdir. Bu itibarla, evlilik akdi yapıldıktan sonra gerçek anlamda zifaf veya sahih halvet gerçekleşmeden eşlerden biri ölse, eğer mehir daha önceden belirlenmiş ise kadına belirlenen mehrin; mehir belirlenmemiş ise mehr-i mislin tam olarak ödenmesi gerekeceğini belirtmişlerdir. Henüz mehrini teslim etmeden koca ölmüşse terekesinden alınıp eşine mirastan alacağı hisseden

ayrı olarak mehir ödemesi yapılacağını; kadın ölmüşse kocanın, mehir borcunu kadının terekesine ilave etmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁶⁴

Hanbelîler, Hanefîler⁶⁵ gibi, sahih halveti de kadına mehrin tamamını almaya hak kazandırması bakımından zıfaf ile eşdeğerde kabul etmişlerdir.⁶⁶ Sahih halvet, cinsel ilişkiye girebilecek yaştaki karı kocanın, yanlarına izinleri olmadan başkasının girmeyeceği şekilde kapalı bir mekânda ve yanlarında temyiz çağında veya daha büyük bir kimse bulunmaksızın baş başa kalmalarıdır. Farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte Hanbelî mezhebinin genel görüşüne göre erkekte veya kadında cinsel birleşmeye engel fizyolojik (hissi) veya ihramlı ve oruçlu olmak gibi şer'î bir engelin bulunması halvetin gerçekleşmiş olmasına engel değildir. Bu tür durumlarda da sahih halvet gerçekleşmiş sayılır ve kadına tam mehir verilmesi gerekir.⁶⁷

Kocanın örf âdete göre eşine dokunmasını, öpmesini veya onun edep yerine şehvetle bakmasını tam mehir verilmesini gerektiren haller olarak gören Hanbelî fakihler de bulunmaktadır.⁶⁸ Fakat bu görüşün günümüzdeki uygulamada dikkate alındığını tespit edemedim. Gerek gözlemediğim boşama vakalarının mahkemedeki tespiti esnasında gerekse evlilikle ilgili davalarda ve incelediğim belgelerde tespit edebildiğim kadarıyla, zıfafın yanında sadece eşler arasında sahih halvetin gerçekleşip gerçekleşmediği sorulmakta ve ona göre hüküm verilmektedir. Dokunma veya öpme gibi hususların gerçekleşip gerçekleşmediğinin sorulduğunu tespit edemedim.

Evlenme akdi yapılırken veya daha sonra mehir belirlenmiş olup henüz halvet veya zıfaftan önce boşama ya da kayın hısımlığı⁶⁹ (hürmet-i musâhara) oluşturma gibi kocadan veya üçüncü kişilerden kaynaklanan bir sebeple evlilik sona ererse, Kur'ân-ı Kerim'de işaret edildiği⁷⁰ gibi kadın üzerinde anlaşılan mehrin

⁶⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 115, 117, 149; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 535; *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 55-59; 82-88.

⁶⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 3: 520. Mâlikîler mehrin tamamını hak etme bakımından kısa süreli halvet-i sahihaya yeterli bulmamışlar, bazılarının bir yıl olarak takdir ettiği uzun süre kocasının yanında ikâmet etmesini zıfaf gibi kabul etmişlerdir. Halil b. İshâk, *et-Tavzih*, 4: 215. Şâfiîler ise mehrin tamamını hak etme bakımından halveti zıfaf gibi kabul etmemişlerdir. Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 297.

⁶⁶ Merdâvi, *el-İnsâf*, 8: 284; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, 11: 491.

⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 153; Merdâvi, *el-İnsâf*, 8: 283; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 495.

⁶⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 158; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, 11: 496; Merdâvi, *el-İnsâf*, 8: 288

⁶⁹ Kayın hısımlığı, evlilik akdi veya cinsel ilişki sonucunda bazı kimselerle evlenmenin yasak hâle gelmesidir. Meselâ evlilik akdi sonucunda damat ile kayın validesi, gelin ile kayınpederi, oğul ile üvey annesi arasında kayın hısımlığı oluşur, evlenmeleri yasaktır. Bir adam, haram olmakla birlikte kayınvalidesiyle cinsel ilişkiye girse hanımıyla da arasında kayın hısımlığı oluşur, nikâhları sona erer, bir daha da evlenemezler.

⁷⁰ Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulmuştur: "Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır." *el-Bakara* 2/237. Ayrıca bk. Merdâvi, *el-İnsâf*, 8: 263.

yarısını almaya hak kazanır. Kadın mehri daha önceden teslim almışsa yarısını geri verir.⁷¹

Eğer evlenme akdi yapıldığı halde henüz mehir belirlenmeden ve karı koca arasında sahih halvet veya zıfaf gerçekleşmeden boşama ya da kayın hısnımlığı oluşturma gibi kocadan veya üçüncü kişilerden kaynaklanan bir sebeple evlilik sona ererse, Kur'ân-ı Kerim'de işaret edildiği⁷² üzere kocanın boşadığı eşine "mut'a" vermesi vâciptir.⁷³ Mut'a vermenin vâcip olduğu bu durumun dışındaki boşama hallerinde, boşanan kadına mehirden ayrı mut'a verilmesi müstehap olarak görülmüş ve tavsiye edilmiştir.⁷⁴ Mut'anın miktarı konusunda genel olarak kocanın maddî durumunun dikkate alınacağı söylenmiştir. Kocanın maddî durumu iyiyse üst sınır olarak bir hizmetçi, maddî durumu iyi değilse örtündüğü zaman kadının namaz kılabilceği bir takım elbise vermesi gerektiği belirtilmiştir.⁷⁵ Ahmed b. Hanbel'in tarafların anlaşamaması halinde mut'anın miktarını hâkimin takdir etmesi gerektiğini veya emsâl mehri yarısının mut'a olarak verilmesi gerektiğini söylediği de rivâyet edilmiştir.⁷⁶

Henüz sahih halvet veya zıfaf gerçekleşmeden önce kadın evliliğin fesh olmasına yol açacak şekilde kocasının bir yakınını emzirirse veya kocasının bir kusurundan dolayı evlilik akdini feshettirirse ya da kadındaki bir kusur sebebiyle koca evlilik akdini feshettirirse kadının mehir ve mut'a hakkı düşmektedir.⁷⁷

4. Mehri Koca Geri Alabilir mi veya Eşine Vermeyebilir mi?

Mehir kadının özel mülkü olduğundan meşru ölçüler içinde onun üzerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir. Mehir olarak aldığı malı satabilir, kiraya verebilir, tüketebilir veya bir hayır cihetine sadaka verebilir. Bu işlemleri yapmak için kocasından izin almasına gerek yoktur. Kadın mehri bir kısmını veya tamamını kendi rızasıyla kocasına veya bir başkasına hibe de edebilir. Bu konuda fakihler arasında ihtilaf bulunmamaktadır.⁷⁸ Nitekim Allah Teâlâ "Kadınlara mehirlerini gönül

⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 189; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 487

⁷² Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmuştur: "Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara **mut'a** verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.", (el-Bakara 2/236.

⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 137; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 488, 506.

⁷⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 140-142; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 507.

⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 143; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 506.

⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 144.

⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 189; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 487-491.

⁷⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 128, 163.

hoşnutluğuyla verin. Eğer onlar da gönül hoşnutluğuyla o mehrin bir kısmını size başışlarsa, onu da afiyetle yiyin" (en-Nisâ 4/4) buyurmuştur.

Mehir kadının özel mülkü olmakla birlikte kocaya bazı hallerde mehrin bir kısmını veya tamamını geri alma hakkı verilmiş; bu hallerin dışında ise yasaklanmıştır. Mehrin belirlendiği ve kadına teslim edildiği bir evlilik akdinden sonra henüz sahih halvet veya zifaf gerçekleşmeden önce koca hanımını boşarsa, belirlenen mehrin yarısının kocanın mülkiyetine gireceği, kocanın yarım mehri geri isteme hakkına sahip olduğu belirtilmiştir. Kanunî bir yükümlülük olmamakla birlikte âyet-i kerimede belirtildiği üzere kadın reşit ise aldığı mehrin sadece yarısını değil, kendi rızasıyla tamamını da iade edebilir. Fakat bu gibi durumlarda kocanın yarım mehir hakkını istemekten vazgeçmesi ve verdiği mehrin tamamını kadına başışlamasının takvâya daha yakın olduğu bildirilmiş; bu davranış erdemli bir davranış olarak görülmüş ve böyle bir jest yapılması tavsiye edilmiştir.⁷⁹

Koca verdiği mehrin yarısını geri almaya hak kazandığı durumlarda mal aynen duruyorsa aynen, aksi halde dengi (misl) veya kıymeti hesaplanarak onun yarısını geri alabilir. Boşamadan önce veya sonra malda artış veya eksilme meydana gelirse ya da üzerinde tasarrufta bulunulursa bunların meydana geldiği zamanda mehir üzerindeki mülkiyet hakkına ilişkin ilkeler çerçevesinde hareket edilir.⁸⁰

Suudi Arabistan'da mehir belirlendikten ve kadına teslim edildikten sonra henüz sahih halvet veya zifaf gerçekleşmeden yapılan boşamalarda söz konusu şer'î hakkın kullanıldığına ve yarım mehrin geri istendiğine dair davalar görülmektedir. Meselâ bir davada koca 20.000 riyal mehir ile evlendiği ve bunu teslim ettiği eşini halvet ve zifaktan önce boşamış; verdiği mehrin yarısını geri ödemesi için boşadığı eşinin aleyhine dava açmıştır. Kadın, davacının iddialarını kabul ettiği için hâkim, kadının 10.000 riyali kocaya geri ödemesi gerektiğine hükmetmiştir. Kadın zikredilen meblağı getirip teslim etmiş ve dava sona ermiştir.⁸¹

Henüz sahih halvet ve zifaf gerçekleşmeden önce kadın evliliğinin fesh olmasına yol açacak şekilde kocasının bir yakınını emzirirse veya kocasının bir

⁷⁹ Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulmuştur: "Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının veya nikâh bağı elinde bulunan (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka. Bununla birlikte (ey erkekler), sizin vazgeçmeniz Allah'ın emir ve yasaklarına uymaya (takvâ) daha yakındır. Aranızda erdemli davranmayı unutmayın. Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir." el-Bakara 2/237. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 160; Merdâvi, *el-İnsâf*, 8: 263, 272.

⁸⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 121, 129; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 474-482.

⁸¹ RGM 22.11.1431 (30.10.2010) tarih ve 31195519 kayıt no'lu dava zabtı.

kusurundan dolayı evlilik akdini feshettirirse ya da kadındaki bir kusur sebebiyle koca evlilik akdini feshettirirse kadının mehir ve mut'a hakkının düştüğüne yukarıda işaret edilmişti.⁸² Bu durumda da koca mehri eşine daha önce teslim etmiş ise geri alma hakkına, teslim etmemiş ise vermeme hakkına sahiptir.

Taraflar geçimsizlik veya başka sebepler ile evlilik birliğini sona erdirmek isteyip aralarında anlaşım muhâlea veya bedelli boşanma yaparlarsa ya da kadın kusurlu olduğundan hâkim bir bedel karşılığında evlilik akdinin feshedilmesine hükmederse bu durumda da koca verdiği mehrin tamamını veya bir kısmını geri alabilir ya da henüz teslim etmediği mehri verme yükümlülüğünden kurtulabilir. Evlilik birliğinin çoğu kere bu şekilde sona erdiğini söylemek mümkündür.⁸³ Muhâlea, bedelli boşanma ve bir bedel karşılığında evlilik akdinin feshedilmesi sebebiyle evliliğin sona ermesini daha önceki çalışmalarımızda incelediğimiz için burada onların ayrıntılarına girilmeyecektir.⁸⁴

Zikredilen hallerin dışında sahih halvet veya zifaftan sonra kadının rızası olmadan kocasının ondan mehri geri alması helâl değildir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de şiddetli uyarılar bulunmaktadır.⁸⁵

Bazen kadınların mehir olarak aldıkları takıları veya paraları kocalarına iyi niyet ile verdikleri görülür. Şayet kadın reşit birisi olup kocasına mehri karşılıksız olarak vermiş ise hakkını kullanmış sayılır. Başkasının bu işlemi iptal etme veya ona müdahale hakkı yoktur. Fakat kadın mehrinin tamamını veya bir kısmını kocasına borç olarak vermiş ise evlilik devam ederken veya özellikle evlilik sona erdiğinde kocası mehri geri ödemediğinde onu geri isteme hakkına sahiptir. Bazen de câiz olmadığı halde maalesef koca, hanımının mehrini onun rızası ve izni olmadan

⁸² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 189; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına'*, 11: 487-491.

⁸³ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmuştur: "Eşlerin Allah'ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden bir şeyi (ayrılma esnasında) geri almanız, sizin için helâl olmaz. Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçülere riayet edemeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (ayrılmak için) fidye vermesinde (ve kocanın bunu almasında) ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah'ın koyduğu sınırları kim aşarsa, onlar zalimlerin tâ kendileridir." el-Bakara 2/229.

⁸⁴ Bk. Yargı, "Bedel Kaşılığında Boşanma ve Muhâlea Uygulamaları: Suudi Arabistan'da Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012), 141-172; Yargı, "et-Tatbikâtü'l-kadâiyye li't-tahkîm 'inde's-şikâk beyn'e-z-zevecy'n min hilâlî's-sukûk ve'z-zubût fi'l-Mahkemeti'l-âmme bi'r-Riyad", *Mecelletü'l-Hicâz* 14 (2016), 93-132.

⁸⁵ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır: "Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir. Kendilerine verdiğiniz (mehr) bir kısmını eşlerinizden geri almak için açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında onlara baskı yapmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır var etmiş olur. Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, ötekine (mehr olarak) yüklerle (mehr) vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Bir iftira atarak ve açık bir günaha girerek mi verdiğinizi geri alacaksınız? Kaldı ki siz eşlerinizle birleşmiş ve onlar da sizden sağlam bir söz almış iken onu (mehr) nasıl (geri) alırsınız?" Nisâ 4/19-21. Ayrıca bk. el-Bakara 2/229.

almakta, kadın da mehrini geri istemektedir. Kadın her iki durumda bazen dava açmak zorunda kalmaktadır. Dava açtığında ispat yükümlülüğü davacının olduğundan davasını ispat ile yükümlü tutulmaktadır. Eğer davasını ispat edemez ise mağdur olabilmektedir. Onun için kadının bu işlemlerde bir gün dava açmak zorunda kalabileceğini hatırlından çıkarmaması ve dikkat etmesi, erkeklerin de başkasının hakkını haram yolla yemekten kaçınması gerektiğini bu vesileyle vurgulamakta fayda vardır.

Örnek vermek gerekirse, Suudi Arabistan'da ikamet eden Etiyopya uyruklu bir kadın, kocası tarafından boşandıktan sonra 2011 yılında Cidde Genel Mahkemesinde eski kocası aleyhine dava açmış; birçok altın ve bilezik takımı ile yüzükten ibaret mehrini kocasının aldığını iddia ederek onların geri verilmesine hükmedilmesini talep etmiştir. Fakat davalı eski koca, hanımından herhangi bir şey almadığını, evlendikten sonraki yedinci günü hanımının üzerinde altınları gördüğünü, sonra onun nereye koyduğunu bilmediğini, yolculuktan döndükten sonra da bir daha altınları görmediğini söylemiştir. Kadın davasını ispat edecek delil bulunmadığını belirtmiş, kocasının yemin etmesini de talep etmemiş, fakat davayı İstinâf Mahkemesine götürmüştür. İstinâf Mahkemesi oybirliğiyle alt mahkemenin hükmünü onaylamıştır.⁸⁶ Bu olayda gerçekte kimin haklı olduğunu Allah bilir. Fakat kadın haklı dahi olsa, kendisinden mehrini kocasının aldığını ispat edemediğinden hâkimin onun lehine hükmetmesi zaten beklenmez.

Bazen koca, eşinin kusurlu olduğunu düşünüp onu boşamaktadır. Bunu yaparken veresiye mehri vermeme hakkının olduğunu zannedebilmektedir. Hâlbuki kadın zıfaf ile birlikte peşin ve veresiye mehrin tamamını hak etmektedir. Koca eğer hanımının aile birliğinin devamını engelleyecek ve evlilik akdinin feshedilmesini meşru kılacak şekilde kusurlu olduğunu düşünüyorsa onu boşamak yerine mahkemede dava açmalı, evlilik akdinin feshedilmesini talep etmelidir. Davasını ispat edebilirse genellikle muhâlea veya evlilik akdi bir bedel karşılığında feshedildiğinde koca, verdiği mehrin bir kısmını veya tamamını geri alabilmekte ya da en azından veresiye mehri veya geçmiş döneme ait nafakayı ödeme yükümlülüğünden kurtulabilmektedir. Aksi halde doğrudan boşadığında veresiye

⁸⁶ *Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâiyye li-âm 1434*, 11: 44-47.

mehir peşine dönüşmekte ve daha önce belirlenen mehrin tamamını boşadığı hanımına vermek zorunda kalmaktadır.

Nitekim Suudi Arabistan'da ikamet eden Suriye uyruklu bir kadın kendisiyle 40.000 riyal peşin, 30.000 riyal veresiye mehir karşılığında evlenen ve sonra onu boşayan Suudi Arabistan vatandaşı eski kocası aleyhine 2013 yılında Riyad Genel Mahkemesinde dava açarak onun veresiye mehri ödemesini talep etmiştir. Davalı eski koca, davacı kadını boşamasına onun kendisinin sebep olduğunu ileri sürmüş ve kadına dair pek çok kusur zikretmiştir. Kadının görevlerini yapmadığını, geçimsiz olduğunu, geceleri eve geç geldiğini, polise kocasını suçlu göstermek için kendini dövdüğünü veya evinde silah bulundurduğunu söyleyerek yalan ihbarda bulunduğunu, bu yüzden karakola gitmek zorunda kaldığını ve savcılık tarafından soruşturmaya tâbi tutulduğunu, fakat herhangi bir suç unsuruna rastlanmadığını, adını kötüye çıkardığını ve daha pek çok kusuru olduğunu belirtmiş, polisin tuttuğu zabıtları belge olarak sunmuş, kadının bu kusurları sebebiyle hanımını farklı zamanlarda üç defa boşadığını ifade etmiştir. Hâkim evlilik akdi belgesinde 40.000 riyal peşin, boşanma olduğu takdirde 30.000 riyal veresiye mehir yazılı olduğunu tespit edip davalı kocanın da eşini bâin boşama ile boşadığını ve veresiye mehri henüz ödemediğini ikrar ettiğini dikkate alarak davalı eski kocanın davacı eski hanımına veresiye mehri ödemesine hükmetmiştir. Davalı koca hükme itiraz etmiş ve onu İstinâf Mahkemesine götürmüştür. Fakat İstinâf Mahkemesi oy birliği ile alt mahkemenin kararını onaylamıştır.⁸⁷ Bu olayda görüldüğü gibi kadın, mehrin tamamını hak kazandıktan sonra kocanın hanımındaki kusur sebebiyle mahkemede dava açıp evlilik akdini feshettirmeden doğrudan kendi boşarsa, veresiye olanla birlikte mehrin tamamını ödemek zorunda kalmakta, henüz teslim etmediği mehri teslim etme yükümlülüğünden kurtulamamaktadır.

5. Mehrin Miktarı

Hanefiler⁸⁸ ve Mâlikîler⁸⁹ mehrin alt sınırı olduğunu söyleseler de, Şâfiîler⁹⁰ gibi Hanbelîler de mehrin herhangi bir alt sınırının bulunmadığını kabul etmişlerdir.

⁸⁷ *Mecmûatü'l-ahkâmî'l-kadâiyye li-âm* 1434, 11: 65-70.

⁸⁸ Hanefiler mehrin en az on dirhem veya kıymetinde bir mal olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 3: 487.

⁸⁹ Mâlikîler mehrin en az çeyrek dinar veya üç dirhem ya da bunların kıymetinde bir mal olması gerektiğini söylemişlerdir. Halil b. İshâk, *et-Tavzîh*, 4: 152.

⁹⁰ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 292.

Hanbelilere göre satım, hizmet veya kira bedeli olabilecek her şey az veya çok olsun fark etmeksizin mehir olabilir. Onlar bu konuda Hz. Peygamber'in çok az bir kıymet ifade eden şeyleri dahi mehir olarak kabul ettiğine dair rivayetlere dayanmışlardır.⁹¹

Mehrin üst sınırının bulunmadığı hususunda ise fakihler arasında ittifak bulunmaktadır. Mehir miktarlarının çok yüksek tutulmaya başlandığını görünce Hz. Ömer'in (ra) buna bir üst sınır getirmek istediği, fakat kendisine Kureyşli bir kadının "Eğer bir kadını bırakıp yerine başka bir kadın almak isterseniz birincisine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın" (en-Nisâ, 4/20) âyetini hatırlatması üzerine söz konusu teşebbüsünden vazgeçtiği rivâyet edilmiştir.⁹² Mehrin bir üst sınırı bulunmamakla birlikte çok yüksek tutulmaması sünnet veya müstehap görülmüş, Hz. Peygamber'in eşlerine ve çocuklarına ödenen mehir miktarının örnek alınması tavsiye edilmiştir.⁹³

Mehrin miktarı tarafların karşılıklı rızalarıyla tespit edilmektedir. Mehir, evlenen kadının hakkı olduğu için damat adayı ile gelin adayının rızası önemlidir. Ancak yukarıda işaret edildiği üzere Hanbelilerde bu hususta kızın babasına farklı bir yetki tanınmıştır.

Hanbelilere göre bekâr kız veya dul kadın kendi başına evlenemez; ancak velisi olan oğlu, babası, dedesi gibi erkekler veya bunlar yoksa ya da evlendirmekten kaçınırlarsa hâkim tarafından evlendirilebilir. Eğer kızı evlendiren babası ise mehir belirlenirken kızın rızası önemli olmakla birlikte esasen baba ile damadın anlaşması daha önemlidir. Çünkü babanın kızını dul dahi olsa "mehr-i misil"den düşük bir mehir ile evlendirebileceği kabul edilmiştir. Bu hususta evlilikten esas maksadın malî bir bedel almak olmadığına dikkat çekilmiştir. Babanın ergen olmayan küçük oğlunu evlendirirken de gelininin mehrini "mehr-i misil"den yüksek tutma hakkının bulunduğu kabul edilmiştir.

⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 99; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 534; Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 173; *Fetâvâ'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 29, 43. İlgili hadisler için bk. Buhârî, "Nikâh", 14; Müslim, "Nikâh", 13; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 30.

⁹² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşhili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994, 13: 57; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 100. Söz konusu rivayetlerin eleştirileri için bk. Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 179-183, 196.

⁹³ İbn Kudâme mehrin yüksek tutulmamasını müstehap, Buhûti ise sünnet olarak nitelendirmiştir. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 101; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 533. Ayrıca bk. Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 173-175. Hz. Peygamber'in eşleri ve çocukları için ödenen mehir miktarlarına ilişkin bk. Arif Gezer, "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Uygulaması ile Günümüz Mehir Uygulamasının Karşılaştırılması", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2017), 57-64.

Reşit kızı diğer velilerin evlendirmesi halinde ise damat ile kızın rızası önemlidir, bu durumda mehrin belirlenmesi açısından veli, vekil gibi görülmüştür. Babanın dışındaki velisi kızın rızası olmadan veya ona sormadan damat ile bir mehr belirlemişlerse; reşit kız, düşük mehr ile evlenmeye razı olursa mehrin geçerli kabul edileceği, aksi halde geçersiz kabul edileceği ve belirlenen mehri damadın mehr-i misil tamamlamasının isteneceği belirtilmiştir. Fakat belirlenen mehr, mehr-i misil seviyesinde veya daha yüksek bir meblağ olursa geçerli kabul edilmiştir. Babanın dışındaki veliler evlendirirken reşit kızın kendisi mehrini, mehr-i misilden düşük tutmuş ise onların buna itiraz edemeyeceği belirtilmiştir.⁹⁴

Taraflar mehrin miktarında evlilik akdinden sonra karşılıklı rıza ile artırma da yapabilirler. Bu durumda yapılan artış mehre eklenir ve kadına yeni meblağın ödenmesi gerekir.⁹⁵ Gündelik hayatta bu tür uygulamalara az da olsa şahit olunmaktadır. Meselâ Ürdün uyruklu bir kadın peşin mehrin yanında 5.000 Ürdün dinarı veresiye mehr ile evlenmiş. Fakat daha sonra kocasıyla karşılıklı rıza çerçevesinde veresiye mehri 15.000 Ürdün dinarına artırmışlar ve bunu Ürdün Amman Mahkemesinde tescil ettirmişlerdir. Kadının kocası vefat etmiş, kadın da Suudi Arabistan'ın Ahsa Genel Mahkemesinde kocasının vârisleri aleyhine dava açmış, kocasıyla daha önce veresiye mehri 15.000 Ürdün dinarına artırdıklarını, bu meblağın kocasının terekasından kendine ödenmesini talep etmiştir. Davalı vârisler bundan haberlerinin olmadığını söyleyerek bu talebi reddetmişler ve davanın delil ile ispatlanmasını talep etmişlerdir. Kadın delil olarak mahkeme belgesini sunmuş ve bir de şahit getirmiştir. Ayrıca davalıların talebi üzerine dava konusu veresiye mehrin bir kısmını veya tamamını daha önce almadığına dair yemin etmiştir. Bunun üzerine hâkim söz konusu meblağın terekeden kadına ödenmesine hükmetmiştir. Davalılar da bu hükmü kabul etmişler ve ödemeyi yapmışlardır.⁹⁶

Taraflar kararlaştırdıkları mehrin ne olduğunda ya da miktarında anlaşamazlar ve damat veya velisi ya da vârisi daha az olduğunu, kadın veya velisi ya da vârisi ise daha fazla olduğunu iddia ederse kadın tarafı iddiasını ispat edemediği sürece “berâet-i zimmet asıldır” kuralı gereği erkek tarafının sözü esas

⁹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 413; 10: 107, 136, 138; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 250; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 536-537; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, 11: 467.

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 178; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 295; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, 11: 502

⁹⁶ *Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâiyye li-âm 1434*, 11: 15-23. Davalılar arasında eksik ehliyetli vâris bulunduğundan dava İstinâf Mahkemesine gönderilmiş, bazı hususlar gözden geçirildikten sonra İstinâf Mahkemesince de onaylanmıştır.

alınır; fakat iddiayı inkâr eden konumunda olduğundan yemin etmesi talep edilir. Mehir davası mâlî bir dava olduğundan yemin ile hüküm verilebilir.⁹⁷

Suudi Arabistan'daki evliliklerin bazılarında düşük meblağlarda mehirlerin tespit edildiğini görmek mümkündür. Hatta bazı evlenme akitlelerinde 1 riyal, 10 riyal, 100 riyal gibi sembolik rakamlar belirlenmektedir.⁹⁸ Bazı kişilerin mehir miktarını evlenme akdinde zikretmek istemedikleri veya başka sebeplerle evlenme akdi zabıtlarına mehirin miktarı olarak kapalı bir şekilde “*kendi aralarında ittifak ettikleri miktarda*” yazdırdıklarına da rastlanılmaktadır.⁹⁹

Çoğu evlenme akdinde ise yüksek miktarlarda mehirler belirlendiği ifade edilmekte, mehir miktarlarının yüksek tutulmasının sosyal bir takım etkilerinin bulunduğu ileri sürülmektedir. Mehir miktarlarının birçoğunun yüksek olmasının evlilik yaşını geciktirdiği, birçok gencin evlilik için istenen mehri temin edecek yeterli maddî imkân bulamadığından ileri yaşlara kadar evlenemediği belirtilmektedir. Üniversite öğrencileri arasında yapılan bir araştırmaya göre mehir miktarlarındaki yüksekliğin evliliğin geciktirilmesine etkisinin olup olmadığına dair soruya katılımcıların % 37,3'ü “*genellikle*” etki ettiğini, %37,3'ü “*bazen*” etki ettiğini, %25,4'ü de “*nadiren*” etki ettiğini söylemişlerdir. Mehir yüksek tutulmasının gençlerin evliliği geciktirdiğine genellikle ve bazen etki ettiğini söyleyenlerin oranının %74.6 gibi büyük bir oranı bulması meselenin ciddiyetini göstermektedir.¹⁰⁰

Suudi Arabistan toplumunda “*kolay elde edilen şeyin kolay kaybedileceği*” yani düşük mehir ile evlendirilen kızın, kocası tarafından kolayca boşanabileceği düşüncesinin de var olduğu, bu yüzden birçok ailenin mehir miktarını yüksek tuttuğu söylenmektedir.¹⁰¹ Birçok aile mehir miktarını yüksek tutmakla birlikte

⁹⁷ Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 289; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi'*, 538; Buhûti, *Keşşâfu'l-kıma'*, 11: 499.

⁹⁸ RAŞM'ne bağlı olarak faaliyet gösteren Mezun M. bin S. el-Burkân'ın Nikâh Zabıt Defteri'ne kayıtlı 25.03.1426 (04.05.2005) tarih ve 10 sayılı evlenme akdinde mehir sadece 1 (bir) riyal, 07.05.1430 (02.05.2009) tarih ve 34 sayılı evlenme akdinde 100 (yüz) riyal olarak belirlenmiş, vadeli mehir bulunmadığı belirtilmiştir.

⁹⁹ RAŞM'ne bağlı olarak faaliyet gösteren Mezun M. bin S. el-Burkân'ın Nikâh Zabıt Defteri, 29.03.1429 (06.04.2008) tarih ve 18 sayılı evlenme akdine göre kadın, daha önce boşandığı eski kocası ile yeniden evlenmiş ve mehir “*kendi aralarında ittifak ettikleri meblağ*” olarak kaydedilmiştir. Benzer bir evlilik akdi için bk. *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 52.

¹⁰⁰ Cüveyr, İbrahim, *Teahhuru's-şebâbi'l-câmiî fi'z-zevâc*, 63, 84.

¹⁰¹ Cüveyr, İbrahim, *Teahhuru's-şebâbi'l-câmiî fi'z-zevâc*, 85. Suudi Arabistan toplumunda yaygın olarak anlatılan bir olay vardır: Bir adam damadının “*adamlığına*” güvenerek ve evliliğin maddî yönüne önem vermeyerek kızını 1 riyal mehir ile evlendirir. Fakat evlilikten sonra kocası hanımına dâima “*Gel pepsi! Git pepsi!*” diye hitap eder. Kutu pepsi, olayın yaşandığı zamanda 1 riyal olduğundan aslında bu bir kinayedir. Koca bu sözleriyle “*seni 1 riyal mehir ile aldım, o kadar değer var benim gözümde*” demiş olur. Onun için kadın üzülür ve babasına durumu anlatır. Babası da kızını evine çağırır ve geri göndermez. Damadı hanımını

evlenecek gençlere devlet, “Sosyal Yardım Fonu”ndan (Sandûku’ d-Dâmânî’l-İctimâî) faizsiz kredi veya hibe şeklinde yardımlar yaparak onlara yardımcı olmaya çalışmaktadır.

Çoğu evliliklerde mehir miktarının yüksek tutulmasının dinî ve sosyal açıdan getireceği olumsuzluklara dikkat çekilmiş, fetvâ ve yargı kurumları ile birlikte ülke ve kabile yöneticileri tarafından çeşitli tedbirler alma yoluna gidilmiş; gerek ilgili kurumlar gerekse bazı kabileler tarafından mehirler üst sınır getirilmeye çalışılmıştır. Fakat uzun zamandır yapılagelen bu sınırlandırma girişimlerine ne kadar uyulduğu ve bu uygulamanın ne kadar başarılı olduğu tartışmaya açıktır.

Suudi Arabistan’ın ilk genel müftüsü olan Suud Diyarı Müftüsü ve Başhâkimi Muhammed b. İbrahim Âlişseyh (ö. 1969 / 1389) yarım asrı aşkın bir süre önce dahi mehir miktarlarının yüksekliğini çözülmesi gereken en büyük problemlerden biri olarak görmüştür. Mehrin yüksek tutulmasını mekruh olarak nitelendirmiş ve nikâhın bereketsizliğine yormuş, yüksek mehrin verilmesinin sadece damadın zorlanmayacağı şekilde maddî durumu iyi ise ve gösteriş maksadı bulunmazsa mekruh olmayacağını belirtmiştir.¹⁰²

1960 yılında Bakanlar Kurulu başkanının yazısında on kabile tarafından mehir miktarlarının düşürülmesi, kabile ileri gelenlerinin kararlaştıracağı üst sınır ile sınırlandırılması, belde hâkiminin, emirinin ve kabilelerinin şeyhleri tarafından da bunların tasdik edilmesi yönünde bir karar alınıp imzalandığı bildirilmiş ve Muhammed b. İbrahim’e bu karar hakkındaki görüşü sorulmuştur. O da bu kararın iyi bir plân olduğunu ve herhangi bir mahzur bulundurmadığını bildirmiş, mehir miktarının yüksek tutulmasının sakıncalarına işaret etmiş, mehir miktarlarının düşürülmesinin teşvik ve temin edilmesi için bölge emirlerinden mahalle imamlarına kadar ilgili herkese genelgeler gönderilmesinin uygun olacağını belirtmiştir.¹⁰³

almaya geldiğinde “Al şu verdiğin 1 riyali! Kızımla evliliğe devam etmek istiyorsan 50.000 riyal getir, kızımı göndermiyorum” der ve evliliği bitirmek istediğini belirtir. Adam pişman olur ve 50.000 riyal mehir getirdikten sonra özür dileyip kadın ile yeniden evliliğe devam eder. Şunu belirtmek gerekir ki kocası hanımına karşı böyle yanlış bir davranışta bulunmuş olsa dahi kadının ve babasının evliliği tek taraflı olarak sona erdirmeye hakkı yoktur. Fakat kadın evliliği feshettirmek için dava açıp zaten 1 riyalden ibaret olan mehrini iade etmeye hazır olduğunu bildirdiğinde koca razı olmasa dahi hâkim evliliği feshedebilmektedir. Onun için kocanın olay mahkemeye intikal ettiğinde nasıl sonuçlanacağını göz önüne alarak kayınpederinin teklifini yerine getirdiği ve itiraz etmediği söylenebilir.

¹⁰² Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 173-178, 191.

¹⁰³ Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 183.

Muhtemelen zikredilen girişimden sonra Muhammed b. İbrahim fetvâ ve yargı kurumunun başkanı olarak¹⁰⁴ bir fetvâ yayınlamış; mehir miktarlarının yüksek olmasının gençlerin geç evlenmesine veya evlenememesine, daha yüksek mehir veren damat bulmak için velilerin kızları evlendirmekten kaçınmasına ve bunların ahlâkî bozulmaların yaygınlaşmasına yol açabileceğine dikkat çekmiştir. Fetvâsında Hz. Peygamber'in uygulamalarından, sedd-i zerâî, mefsedeti kaldırmak ve maslahatı sağlamak ilkelerinden hareketle mehir miktarlarının yüksek tutulmaması hususunda hem insanları bilinçlendirici çalışmalar yapılması hem de yöneticilerin bu konuyla ilgilenip aşırılıkları engellemesi ve sınır koyması gerektiğini belirtmiştir. Fetvâsında ayrıca Mekke, Medine ve Cidde gibi büyük şehirlerde mehrin üst sınırının 4.000 riyal olarak belirlenmesini, diğer yerleşim yerlerinde de belde hâkiminin yöneticileri ve halkın ileri gelenlerini durumdan haberdar ederek bir araya gelip ittifakla belirleyecekleri üst sınıra herkesin uymakla ilzam edilmesini istemiş, kabile reislerinin belirlediği üst sınırlara kimsenin muhalefet edemeyeceğini belirtmiştir. Talimatlarının uygulanmasının gözetimi için her beldede başkanlığını bir hâkimin yapacağı bir komisyon kurulmasını, aykırı davranışlara malî ceza verilmesini, mehrin üst sınırını aşan miktara el konulmasını ve el konulan malların evlenmek için mehir teminine ihtiyaç duyanlara harcanmasını istemiş, evlilik akdi işlemlerini yapan *mezun*lara da evlenmek isteyen herkesten belirlenen üst sınırdan fazla mehir almayacağına dair taahhüt almasının tebliğ edilmesini bildirmiştir.¹⁰⁵

1975'ten 2000 yılında ölümüne kadar yaklaşık yirmi beş yıl Büyük Âlimler Heyeti Başkanlığı ve Suudi Arabistan Genel Müftülüğü yapan İbn Bâz da Muhammed b. İbrahim'in mehir ile ilgili yukarıda zikredilen fetvalarıyla örtüşen fetvâlar vermiş; mehrin yüksek tutulmasının mekruh olduğunu, bir kabile veya köy mehir için üst sınır belirlemiş ise üyelerinden birinin buna aykırı davranışının câiz olmadığını, üst sınıra uymayıp fazla mehir alınrsa fazlalığa el konulup kabilenin veya köyün maslahatına harcanabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁶

Adalet Bakanlığının 1977'de bir genelge göndererek mehir miktarlarının yüksek tutulmasının getireceği problemler ve yol açacağı zararlar konusunda

¹⁰⁴ Muhammed b. İbrahim'in vefatından sonra yargı ile fetvâ kurumları birbirinden ayrılmıştır. Ayrıntılar için bk. Yargı, *Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi*, 75, 226.

¹⁰⁵ Riyad Emiri'nin talebi üzerine bu fetvâyı daha sonra 1969 yılı başında ona da arz etmiştir. Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 187-198. Benzer içerikte Bakanlar Kurulu Başkan Vekili'ne gönderdiği yazı için bk. *Fetâvâ*, 10: 205.

¹⁰⁶ İbn Bâz, *Mecmûu fetâvâ*, 21: 87

mezunların ve diğer ilgililerin halkı bilinçlendirme yönünde çaba harcamalarını istediği görülmektedir.¹⁰⁷ Mehir miktarının yüksekliğinden dolayı evlenemeyen birçok gencin Genel Müftülüğe çeşitli fetvâlar sorduğu, Müftülüğün ve Büyük Âlimler Heyetinin çeşitli zamanlarda mehir miktarlarının yüksek tutulmamasının teşvik edilmesine yönelik fetvâlar verdiği veya kararlar aldığı ya da açıklamalar yaptığı görülmektedir.¹⁰⁸

1977'de Bakanlar Kurulu başkan nâibinin talebi ile yaptığı araştırmanın sonucunda Büyük Âlimler Heyeti bir karar almıştır. Bu kararda mehrin yüksek tutulmasının çeşitli mahzurlarına işaret edilmiş, bu miktarların düşürülmesinin teşvik edilmesi ve düğünlerdeki aşırılıkların engellenmesi yönünde bir karar alınmıştır. Bu hususta önce yöneticilerin ve âlimlerin örnek olması gerektiği belirtilmiştir.¹⁰⁹

Büyük Âlimler Heyetinin 1982'de aldığı kararında ise, bazı kabilelerin aralarında anlaşıp yukarıda zikredildiği gibi mehir miktarlarına üst sınır getiren kararlar almalarının uygun olduğu ve sadece ilgili kabile fertlerine uygulanabileceği belirtilmiştir. Bununla birlikte kabile içinde velâyeti altındaki kızı bu miktarın altında evlendirmek isteyen evlendirebileceği; hatta böyle yaptığı için teşekkürü hak edeceği, kabilenin belirlediği üst sınırdan fazla mehir ile evlendirmesi halinde ise fazla miktarın geçerli olup olmadığına hükmetmenin hâkimin takdir yetkisinde olduğu, hâkimin fazla miktarda mehirle evlenilmesinin gerekçesine bakarak karar vereceği, fazlalığın reddini gerekli görürse reddine karar vereceği ifade edilmiştir.¹¹⁰

Hâkimlerden öğrendiğim kadarıyla bir kabilenin kendi üyesi olan kızlar ve kadınlar için belirlediği üst sınırdan fazla bir mehir ile evlenilmesi halinde günümüzde hâkimlerin doğrudan olaya müdâhil olma gibi bir durumu söz konusu değildir. Önüne dava geldiğinde hâkim, tarafların iddialarını ve delillerini değerlendirerek onlara göre hüküm vermektedir. Taraflarca belirlenen mehir, kabilenin belirlediği üst sınırdan fazla olsa dahi hâkimin onu azaltma ve fazla kısmı geçersiz sayma hakkı yoktur. Kabilenin belirlediği üst sınırlar onların kendi aralarında uyguladıkları bir örf olarak görülmektedir ve hâkimi bağlayıcı değildir.

¹⁰⁷ 01.02.1397 (21.01.1977) tarih ve 12/21/t sayılı genelge.

¹⁰⁸ İlgili fetvâlara <http://alifita.org> adresinden ulaşılabilir.

¹⁰⁹ *Ebhâsü Hey'eti Kibârî'l-Ulemâ*, 2: 489.

¹¹⁰ Büyük Âlimler Heyeti'nin 06.11.1402 (06.04.1982) tarih ve 94 sayılı kararı ve buna ilişkin Adalet Bakanlığının 02.08.1412 (06.02.1992) tarih ve 8/t/94 sayılı genelgesi.

Evlenen taraflar az veya çok hangi miktarı belirlemişler ise hâkim onu geçerli saymaktadır. Kabilenin belirlediği mehir miktarları mahkemede ancak mehir-i misil ve mehir konusunda aldanma veya aldatmaya ilişkin davalarda dikkate alınmaktadır.¹¹¹

Mehir miktarlarının yüksek tutulması probleminin halen devam ettiği söylenebilir. Bir milyon veya 10 milyon riyal mehir belirlenerek yapılan evlilik akitlerinden söz edilmektedir. Buna karşılık yakın zamanda yapılan bir araştırmada evlenme imkânı bulamayan otuz yaş üstü kızların sayısının 2010 - 2015 yılları arasında yaklaşık üç kat artarak 4 milyona ulaştığı belirtilmiştir. Mehirlerin yüksek tutulmasının kızların evlenememesine önemli oranda etki ettiği ve bu durumdaki kadınların sayısında ciddi bir artış görüldüğünden Mekke Emiri, 2015 yılında Mekke Bölgesindeki il ve ilçe yöneticilerinin kabile başkanlarıyla toplanarak mehir miktarının kızlar için 50.000 riyal, dullar için 35.000 riyal üst sınır belirleyen bir belge düzenlenmesini, ilgili mahkemelerden de tasdik ettirilerek uygulanmasını istemiştir.¹¹²

Günümüzde de bazı kabilelerin kendi kabile üyelerinin mehirlerine bir üst sınır getirme kararı almaya devam ettiği görülmektedir. Meselâ 2009 yılında Necran bölgesindeki Âl-i Kırâd kabilesi kendi içinde bir ittifak yaparak kabile mensubu kızların ve dulların kabile içi erkeklerle evlenmeleri halinde mehir miktarlarını 50.000 riyal ile sınırlandırma kararı almıştır. Bu kararda 35.000 riyalin gelinin altın, takı ve benzeri ihtiyaçları için; kalan kısmının da diğer ihtiyaçları için verileceğini, düğün masraflarını ise damadın karşılayacağı belirtilmiştir.¹¹³ 2016 yılında Tuval şehri kaymakamı, kabile reisleri ve şehrin ileri gelenleri toplanarak bütün masraflar dâhil, kabile üyesi kızlar için mehirin üst sınırı 60.000 riyal, dullar için ise 30.000 riyal olarak belirlenmiş, bu kararın Bölge Emirinin onayından sonra uygulanacağı belirtilmiştir.¹¹⁴

¹¹¹ Kızın velisi damat adayına kendi kabilelerindeki kızların mehirinin meselâ 50.000 riyal olduğunu söyleyerek kızı evlendirirse ve damat daha sonra kabiledaki mehir-i mislin meselâ 30.000 riyal olduğunu öğrense o zaman mehirle ilgili olarak aldanma/aldatılma (ğabn) davası açtığına işaret edilmektedir. Bu durumda hâkim iddiaları ve gerekli tespitleri yaparak hüküm vermektedir.

¹¹² Riyad Gazetesi, "Tahdidü'l-mehr bi-hamsîn elf li'l-bikr ve selâsîn li's-seyyib", erişim: 10 Nisan 2019, <http://www.alriyadh.com/1074296>; Vatan Gazetesi, "Mehru'l-mer'e min 10 melâyin ilâ nsf riyal", erişim: 10 Nisan 2019, <http://www.alwatan.com.sa/article/270667>.

¹¹³ Riyad Gazetesi, "Kabiletü Âl-i Kırâd tühaddid tekâlifî'z-zevâc", erişim: 20 Nisan 2009, <http://www.alriyadh.com/2009/04/24/article424571.html>.

¹¹⁴ Ukaz Gazetesi, "et-Tuvâl: Tahdidü mehirî'l-bikr bi-60 elf, ve's-seyyib 30 elf", erişim: 10 Nisan 2019, <https://www.okaz.com.sa/article/1506390>.

Kabile kararları alınarak veya idarî talimatlar verilerek ya da kanunî düzenlemeler yapılarak mehir miktarına üst sınır getirilmeye çalışılmasının bazı olumlu sonuçları olsa da problemi çözmek için yeterli ve doğru bir yöntem olmadığı söylenebilir. Yarım asırdır aynı problemin devam etmesi de bunu göstermektedir. Ekonomik seviyeleri ve anlayışları farklı insanları farz, vâcip veya haram olmayan; yasaklanmasında zaruret veya toplumsal ihtiyaç bulunmayan mubah veya tenzihen mekruh hususlarda sırf maslahatın bulunduğu söylenerek devlet zoruyla bazı kurallara uymaya zorlamak kanaatimce doğru bir yaklaşım değildir. Bu tür teşebbüsler insanların menfaatlerini en çok düşündükleri evlilik hususunda özgür iradelerini yanlış bir yöntemle baskılamaya çalışmaktan ibarettir. Bu da insanları sahtekârlığa ve gayiresmî işlemlere itebilir. Yöneticilere ve âlimlere güveni sarsabilir, gereksiz yere tepkiler oluşturacağından maslahat elde edilmesi düşünülürken mefsedete yol açabilir. Onun için söz konusu problemlerin kanunî ve idarî emirler veya kabile kararlarıyla değil; eğitim ve iletişim araçlarıyla bilinçlendirici çalışmalar yapılarak ve kamuoyu oluşturularak çözülmesi daha doğru olabilir. Söz konusu çalışmalar yapılmakla birlikte herkesin kendi maslahatını daha iyi bilebileceği göz önüne alınarak ona göre tepki gösterilmesi ve bu tepkinin şeklinin topluma bırakılması daha doğru ve faydalı olabilir.

6. Mehr-i Misil

Yukarıda mehr-i misle birçok defa atıf yapıldı. Mehr belirlenmeden veya mehir vermeme şart koşularak evlilik akdi yapılması ya da belirlenen mehrin gayrimütekavim olması, aşırı belirsizlik içermesi veya teslim etmeden zâyi olması gibi mehrin fâsit olmasını gerektirecek durumlarda mehr-i misil ödenmesi gerektiği belirtildi. Ayrıca aralarında evlilik akdi bulunmayan bir erkeğin bir kadını hanımı zannederek veya zina yapmaya zorlayarak onunla ilişkiye girmesi halinde de Hanbelîlerin kadına mehr-i misil verilmesi gerektiğini söylediklerine işaret edildi.¹¹⁵ Onun için bu başlık altında mehr-i mislin kapsamına ve uygulamaya yansımalarına kısaca işaret edilmeye çalışılacaktır.

Mehr-i misil, evlenen kadının emsallerine daha önce verilmiş veya verilmek üzere belirlenmiş olan mehir demektir. Kadının emsalleri ile öncelikle akrabası olan

¹¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 186; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 306; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına'*, 11: 512; Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ*, 10: 208. Ayrıca bk. dipn. 7.

emsal kadınlar kastedilmektedir. Ancak hangi akrabaların esas alınacağına dair Ahmed b. Hanbel'den iki farklı görüş nakledilmiş; sonraki Hanbelîler de iki görüşten birini tercih etmişlerdir. Birinci görüşe göre, mehr-i misil belirlenirken kadının sadece baba tarafından kız kardeşleri, erkek kardeşin kızları, halaları ve halakızları esas alınır. Bunların aldıkları mehirlere göre mehr-i misil belirlenir. İbn Kudâme bu görüşü tercih etmiştir. İkinci görüşe göre ise baba tarafından olan bu kadınlarla birlikte anne tarafı da dikkate alınır; yani annesi ve teyzesinin aldığı mehirlere de dikkate alınır. Mezhepte genel kabul gören görüş, ikinci görüştür.

Mehr-i misil belirlenirken söz konusu akrabaları içinde kadına en yakın olanlardan başlanarak güzellik, mal, akıl-zekâ, eğitim, bekârlık ve dulluk, kendi kabilesiyle evlenme ya da başka kabileden veya beldeden evlenme gibi mehre etki eden etkenlerin dikkate alınacağı belirtilmiştir. Ayrıca mehrin peşin veya veresiye olması gibi hususlarda kabilenin örfünün göz önüne alınacağı ifade edilmiştir. Kadının zikredilen akrabaları içinde emsâli olacak bir akrabası yoksa memleketinin kadınları ya da diğer kadınlardan ona en yakın özelliklerdeki kadınların mehirlere dikkate alınarak mehr-i mislin hesaplanacağı söylenmiştir.¹¹⁶

Uygulamada mehr-i misil belirlenirken genellikle dulluk ve bakireliğin ölçü alındığını söylemek mümkündür. Kabilelerin kendi üyelerinin mehrinin alt ve üst sınırlarını belirlerken dullara ve kızlara göre mehr belirlemeleri de bunu göstermektedir. Mahkemede mehr-i misil belirlenirken genelde kadının kabilesinin veya yerleşim yerinin büyükleri dinlenerek mehr-i misil tespit edildiği ifade edilmiştir.

Evlilik akitleri yapılırken çoğu kere yetkili bir kimse (mezun veya kâdî) huzurunda yapıldığından, genelde şer'an geçerli mehirlere belirlendiğinden, ayrıca son yıllarda akit yapılırken mehre ilişkin bilgilerin evlenme akdi zabıtlarına ve belgelerine yazılmasına daha çok titizlik gösterildiğinden mehr-i misil davalarının fazla olmadığı söylenebilir. İncelediğim belgeler arasında bir mehr-i misil davasına rastlayabildim. O da Yemen vatandaşı karı kocaya aitti.

Dava zabıtlarında belirtildiğine göre, Yemen vatandaşı bir adam, Riyad'da ikamet eden Yemenli bir kadın ile Yemen'de evlenmiş, bir çocukları olmuş, fakat

¹¹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 150; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 303; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 539; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına*, 11: 510; Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân, *el-Mulahhasu'l-fikhi*, 2. Baskı, Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1430/2009, 2: 361.

sonra nafaka bırakmadan terk edip başka bir şehre gitmiştir. Üç yıldan fazla süre bekleyen kadın daha sonra kocası aleyhine dava açmış, evlilik akdinin feshedilmesini ve kendine mehr-i misil vermesini talep etmiştir. Evlilik akdi belgesinde herhangi bir miktar zikredilmeksizin “üzerinde anlaşılan” bir mehir ile evlendiği belirtilmekle birlikte kadın kendinin ve babasının mehri teslim almadığına dair yemin etmiştir. Koca da bulunduğu şehrin mahkemesindeki hâkime verdiği ifadede mehrin miktarını ve verilip verilmediğini bilmediğini belirtmiştir. Mahkemedeki Uzmanlar Heyetinin huzurunda iki şahidin şahitliğiyle kadının Yemen’deki beldesindeki örf göre mehr-i mislin 30.000 riyal olduğu tespit edilmiştir. Hâkim dava süreci de dâhil kocanın kadını dört yıldan fazla süre terk ettiğini göz önüne alarak evlilik akdinin feshedilmesine ve kadına davalının mehr-i misil ödemesine hükmetmiş, Temyiz Mahkemesi de çeşitli izahlardan sonra hükmü onaylamıştır.¹¹⁷

7. Peşin ve Veresiye Mehir

Mehrin bir kısmı veya tamamı peşin olabileceği gibi bir kısmı veya tamamı belli bir tarih belirlenerek ya da herhangi bir tarih belirlenmeksizin daha sonra verilmesi kararlaştırılabilir. Peşin mehre “mehr-i muaccel”, veresiye mehre de “mehr-i muahhar” veya “mehr-i müeccel” denir. İster peşin ister veresiye olsun akit esnasında veya sonrasında mehir belirlenmiş ise bu mehre genel olarak “mehr-i müsemmâ” denir.

Suudi Arabistan’ın her bölgesinin veya kabilesinin kendine mahsus örf ve âdetlerinin bulunduğu söylenebilir. Bu sebeple mehir miktarı ya da ödeme şekli ile ilgili genel bir uygulamadan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Riyad ve çevresi ile Doğu Bölgesinde veresiye mehir geleneğinin fazla yaygın olmadığı söylenmektedir. Onun için bu bölgede eğer evlilik belgesinde mehrin peşin veya veresiye olduğu belirtilmemişse mahkemede örf dikkate alınarak -aksi ispat edilmedikçe- mehrin peşin olduğunun kabul edileceği ifade edilmektedir.¹¹⁸ Ancak incelediğim belgelerde Riyad bölgesindeki bazı evliliklerde de veresiye mehir uygulamasının bulunduğu görülmektedir. Bu da söz konusu uygulamanın bu bölgede de yaygınlaşmaya başladığına işaret etmektedir. Güney ve Hicaz

¹¹⁷ RGM 05.05.1429 tarih ve 2967762 sayılı belge.

¹¹⁸ Hamed b. Abdülaziz el-Hudayri, “el-İcrââtü'l-kadâiyye fi'l-müşkilâtü'z-zevciyye”, *Mecelletü'l-adl* 45 (1431), 145.

bölgelerinde yapılan evliliklerde ise genellikle peşin mehrin yanında veresiye mehrin de belirlendiği söylenmektedir.

Mehir miktarının evlenme akdi esnasında tespit edilip edilmemesi; tespit edilmiş olsa dahi ne kadarının peşin, ne kadarının veresiye olduğunun, ne kadarının teslim alındığının ve ne kadarının teslim alınmadığının evlenme akdiyle ilgili belgelere tescil edilmiş olması önem arz etmektedir. Çünkü taraflar arasında evlilik her zaman umulduğu gibi yürümemekte, taraflar arasında çeşitli problemler yaşanabilmektedir. Bu tür durumlarda mahkemeye başvurulduğunda ya da boşanma halinde mehir ile ilgili ihtilaflar yaşanmakta ve bunlar hukukî problemlere sebep olmaktadır. Onun için Adalet Bakanlığı ve mahkemelerdeki hâkimler tarafından evlenme akdi işlemlerini yapan yetkililere (mezunlar) çeşitli uyarılar yapılmaktadır. Şayet taraflar mehrin miktarı, teslim alınıp alınmadığı ve ödeme şekli gibi ayrıntılarda anlaşmışlar ise bunların evlenme akdinin tescil edildiği zapta ve evlenme akdi vesikasına (Aile cüzdanı) tescil edilmesi gerektiği belirtilmektedir.¹¹⁹

Mehir ile ilgili ayrıntıların resmî evraklara da yazılması istendiğinden onları hem evlenme akdi zabıtlarında hem de aile cüzdanlarında genellikle görmek mümkündür. Fakat bazen aslında henüz teslim edilmemiş mehirlerin teslim edileceğine dair tarafların beyanlarına binaen ilgili belgelere *mezunlar* tarafından “*teslim alındı*” şeklinde yazıldığına dikkat çekilmekte, hâkimlerin bu konuda dikkatli olması gerektiği belirtilmektedir.¹²⁰ Bazen de eşler arasında problem ortaya çıkıp davalastıklarında evlilik akdi zaptında veya vesikasında resmî olarak kaydedilmiş mehir ile tarafların gerçekte anlaşıklarını iddia ettikleri (gayriresmî) mehrin farklı olduğu ifade edilebilmektedir. Onun için bu husus aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

Vâdeli mehir, vâdesi geldiğinde kocanın ödemesi gereken bir borç haline gelir. Vâdesi gelmeyen mehri ise koca ödemeye zorlanamaz. Ancak koca vefat ederse terekesi taksim edileceğinden bu süre beklenmez.¹²¹ Vadesi belirlenmemiş ise veresiye mehir eşlerden birinin ölmesi veya kocanın eşini dönüşsüz (bâin) bir şekilde

¹¹⁹ 20.10.1429 (20.10.2008) tarih ve 13/t/3477 sayılı genelgede ilgili idarenin yaptığı saha araştırmasında *mezunların* uygulamalarında konuyla ilgili görülen eksiklikler üzerine onlardan evlilik akdi esnasında mehrin miktarını, ne kadarının teslim alındığını, ne kadarının müeccel olduğunu, evlenecek kadının veya tarafların şartları varsa onları evlenme zaptına ve evlenme akdi vesikasına yazmaları; tarafların bu şartları bildiğinden ve onlara râzı olduğundan emin olmaları istenmiş, aksi takdirde tarafların boşanması durumunda açılan davalarda bir takım problemlerle karşılaşıldığına dikkat çekilmiştir.

¹²⁰ Hudayrî, “el-İcrââtü'l-kadâiyye fi'l-müşkilâti'z-zevciyye”, 146.

¹²¹ Bu husustaki bir fetvâ için bk. *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 55.

boşaması ya da başka bir yolla evliliğin sona ermesi halinde peşine dönüşür. Peşine dönüşen mehri kocanın ödemesi gerekir. Koca ölmüşse onun terekesinden mehir alınır ve eşine mirastan alacağı hisseden ayrı olarak ödenir.¹²² Bu hususa yukarıda kadının mehri almaya ne zaman hak kazanacağı incelenirken de işaret edilmişti.

Kadının hakkı olan mehir, kocası veya vârisleri tarafından ödenmemişse söz konusu mehri almak için dava açılabilir. Mehir davaları diğer malî davalara benzemekle birlikte evlilikten kaynaklanan bir dava kabul edildiğinden onlara Ahvâl-i Şahsiyye Mahkemeleri bulunan yerleşim yerlerinde bu mahkemelerce, yoksa genel mahkemelerce bakılmaktadır.

Konunun mahkemelere yansımaları incelendiğinde, evlilik devam ettiği halde veresiye mehri vadesi geldiğini veya özellikle boşama, fesih ya da ölüm sebebiyle evlilik sona erdiği halde veresiye mehirlerinin kendilerine ödenmediğini ileri sürerek kadınların dava açtıklarına ve mehir alacaklarının ödenmesini talep ettiklerine dair birçok örnek görmek mümkündür. Bu tür konularda birçok fetvanın da sorulduğu görülmektedir.¹²³

Meselâ bir kadın kocasının kötü muamelesini ileri sürerek hem evlilik akdinin feshedilmesini hem de 5.000 riyal mehrini vermesini talep etmiştir. Uzmanlar Heyetinin ve hakemlerin devreye girdiği davada koca kadına dava konusu mehri vererek ve onu “boşayarak” dava sonuçlandırılmıştır.¹²⁴

Başka bir davada bir adam eşini bir boşama ile boşamış, bunu mahkemede tespit ve tescil ettirmiş, fakat eşine haber vermemiştir. İddet süresi içinde de boşadığı eşine dönmemiştir. Kadın mahkemede dava açarak kocasının 25.000 riyal olan veresiye mehrinin kendisine verilmesini talep etmiştir. Davalı adam da veresiye mehri henüz teslim etmediğini ikrar etmiştir. Taraflar arasında sulh yapılmış ve davalı adam zikredilen meblağı duruşma esnasında kadına teslim ederek dava sona ermiştir.¹²⁵ Başka bir davada kadın kendini boşayan kocasına dava açmış ve mehrinden kalan 20.500 riyalin kendine ödenmesini talep etmiştir. Taraflar 13.000 riyal üzerinde sulh yaparak dava sonuçlanmıştır.¹²⁶

¹²² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 115, 149; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 244; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi'*, 535; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına'*, 11: 462; *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 55, 63.

¹²³ *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 55-60, 63, 82-88.

¹²⁴ RGM 09.05.1430 (14.05.2009) tarih ve 29162402 sayılı belge.

¹²⁵ RGM 29.12.1431 (05.12.2010) tarih ve 186215001220310193 kayıt no'lu belge.

¹²⁶ RGM 13.01.1431 (30.12.2009) tarih ve 10.200.27 sayılı belge.

Diğer bir dava zaptında belirtildiğine göre ise davalı adamın 10.000 riyal para, 6 altın bencer (bir çeşit bilezik), Halep zırhı denilen bir takı ve ayrıca bir altın takım mehir ile evlendiği ve paranın bir kısmını verdiği, fakat bir süre sonra eşini boşadığı belirtilmiştir. Kadın kalan mehrini talep ederek adam aleyhine dava açmıştır. Altınların ve kalan diğer malzemelerin fiyatının belirlenmesi için Uzmanlar Heyetinden görüş alınmış, buna göre ödeme miktarı ve ödeme şekli belirlenerek adamın belirlenen bu meblağı ödemesi gerektiğine hükmedilmiştir.¹²⁷

Başka bir davada ise 20.000 riyal peşin, 50.000 riyal veresiye mehir ile evlenen Ürdünlü bir kadın, Mısırlı kocasının gâipliğinden dolayı evlenme akdinin feshedilmesi için dava açmıştır. Dava evlenme akdinin feshedilmesiyle sonuçlanmıştır. Kadın veresiye mehri teslim almadığına dair yemin etmiş, hâkim de davalı kocanın bu meblağı ödemesi gerektiğine dair giyabi hüküm vermiş, davalı ne zaman gelirse delil göstererek mehriyle ilgili hükme itiraz edebileceğine dair de kayıt koymuştur. Hüküm daha sonra Temyiz Mahkemesinden de onaylanmıştır.¹²⁸

Bir başka davada ise Filistinli bir kadını, Filistinli kocası bâin boşama ile boşadığı, kadının da 30.000 riyal olan veresiye mehri ödemesi için eski kocası aleyhine dava açtığı görülmektedir.¹²⁹

Daha zikredilebilecek pek çok örnek gerek Suudi Arabistan vatandaşı gerekse diğer ülkelerin vatandaşı olan kadınların mehir alacaklarına sahip çıktıklarını, haklarını almak için mahkemelere rahatlıkla başvurduklarını ve davalarını ispat ettikleri takdirde haklarını aldıklarını göstermektedir. Bu durum aşağıda inceleneceği üzere mehrin işlevi konusunda da bize bir fikir vermektedir.

8. Resmî ve Gayriresmî Mehir

Tarafların bazen evlilik akdi yapmadan önce gayriresmî olarak kendi aralarında yüksek bir mehir meblağı üzerinde anlaştıkları veya kız tarafının damat tarafından birçok takı veya para istediği görülmektedir. Fakat aile hayatının kendine özel mahremiyetleri bulunduğundan akit yapılırken çeşitli maksatlarla mehir olarak sembolik bir meblağ belirtilerek akit yapılmakta, evlilik akdi zaptına ve belgesine bu meblağ kaydedilmektedir. Bazen de akit yapılmadan önce gayriresmî olarak düşük bir mehir üzerinde anlaşılmasına rağmen akit yapılırken gösteriş, övünme, jest veya

¹²⁷ RGM 08.05.1430 (03.05.2009) tarih ve 152.5 sayılı belge.

¹²⁸ RGM 16.05.1430 (11.05.2009) tarih ve 2158527 kayıt no'lu belge.

¹²⁹ RGM 22.06.1432 (25.05.2011) tarih ve 32317285 kayıt no'lu belge.

başka bir maksatla yüksek meblağda bir mehir beyan edilerek akit yapılmaktadır. Bu durum, evlilik huzurlu bir şekilde devam ettiği sürece bir problem oluşturmamaktadır. Fakat taraflar arasında ailevî bir problem meydana gelip, mesele mahkemeye intikal ettiğinde birtakım çekişmelere ve hukukî problemlere sebep olmaktadır. Mahkemede kocanın evlenme akdi belgesindeki belirtilen mehir miktarından farklı veya yüksek bir mehir verdiğini ileri sürdüğü görülmektedir. Kadın veya velisi ise kocanın söylediğinden farklı veya daha düşük bir meblağ üzerinde anlaşıklarını ya da aldıklarını savunmaktadır. Bu tür davalar evlenme akitlerinde resmî olarak sadece 1, 10 veya 100 riyal gibi sembolik meblağların belirlendiği evliliklerde değil, daha yüksek meblağların yazılı olduğu evliliklerde de söz konusu olabilmektedir.

Bazı bölgelerde Bölge emirinin kendi bölgelerinde yapılan evlenme akitlerindeki mehirler veya kabile başkanlarının kendi kabilelerinin kızlarının mehirleri için üst sınır belirlediklerine yukarıda işaret edilmişti. Bu durumun da resmî evraklarda belirlenen mehir ile tarafların kendi aralarında gizlice anlaştıkları mehir miktarlarının bazen farklı olmasına, sonradan evlilikte problem yaşandığında açılan davalarda resmî ve gayriresmî belirlenen mehirlere ilişkin problemlerin artmasına sebep olabileceği öngörülebilir.

Hanbelîler genel olarak mehir konusunda hukukî olarak dışa yansıyan iradenin ve akit esnasında beyan edilen (alenî) mehrin dikkate alınması gerektiğini belirtmişlerdir. Merdâvî (ö. 885/1480) henüz evlenme akdi yapılmadan belirlenen gizli mehir fazla, akit yapılırken belirtilen resmî (alenî) mehir az ise, kadının bu fazlalığı talep etme hakkı bulunduğunu kimsenin söylemediğini belirtmiştir. Akit yapılırken belirtilen mehir jest olarak dahi olsa önceden gizlice anlaşılan mehirten fazla olması halinde de akit esnasında belirtilen mehrin dikkate alınması gerektiği genel olarak kabul görmüştür. Bununla birlikte kadının sadece gizlice anlaşılan mehri almasının ve evlilikte anlaşılan şartlara uymasının müstehap olduğu belirtilmiştir.¹³⁰

¹³⁰ İki ayrı evlilik akdi yapılmış ise yani önce gizli (gayriresmî) evlilik akdi yapıp sonra alenî (resmî) evlilik akdi yapılmış ise hangisinde belirlenen mehir fazla ise onun esas alınacağı genel olarak kabul edilmiştir. Kadının kabul etmesi halinde ilk yapılan akitte belirlenen mehrin kabul edileceğini benimseyen fakihler de vardır, fakat yaptığımız incelemelerde örneğine rastlanılmadığından bunların ayrıntılarına girilmeyecektir. Ayrıntılar için bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 172; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, 539; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 293; Buhûti, *Keşşâfu'l-knâ'*, 11: 501.

Söz konusu ihtilafların olduğu davalarda resmî evrakta yazan mehir miktarı ne olursa olsun taraflar mahkemede mehrin başka bir meblağ olduğu üzerinde ittifak etmişlerse hâkimin ittifak edilen meblağa göre hüküm verdiği söylenebilir. Fakat taraflar farklı meblağlar ileri sürerler ise koca resmî evrakta yazandan daha yüksek bir meblağı veya farklı bir malı mehir olarak verdiğini iddia ederse iddiasını ispat etmesi istenmekte, hâkim delillere göre hareket etmektedir. Koca iddiasını ispat edemediği sürece hâkim resmî belgede beyan edilen meblağı esas almaktadır. Bazen kadın resmî belgede yazan mehir miktarından fazla, fakat kocanın iddia ettiğinden az bir meblağı mehir olarak aldığını ikrar etmekte ve bu ikrara göre hüküm verilmektedir. Son iki halde koca kadına yemin teklif ederse kadın yemin ettirilerek resmî belgede kayıtlı veya kadının ikrar ettiği miktarda mehre hükmedilmektedir.

Meselâ Mekke-i Mükerreme Genel Mahkemesinde dava açan bir kadın, davalı kocası ile 45.000 riyal mehir karşılığında oğlunun velâyetinde evlendiğini, aralarında zifafın gerçekleştiğini, bir ay kadar kocasıyla birlikte kaldığını, fakat sonra yanına kocasının gelmez olduğunu ve mehrini de vermediğini, hâlbuki evlilik akdinde talep ettiğinde mehrin kendisine verileceğinin zikredildiğini belirterek kocasından davacı olmuş ve mehrini talep etmiştir. Hâkim, delil olarak sunulan evlilik akdinin kaydedildiği zabıt defterinde kayıtlı bilgilerin kadının mehre ilişkin ifadelerine mutabık olduğunu tespit etmiştir. Davalı koca ise davacı kadın ile 20.000 riyal mehir karşılığında daha önce evlendiğini, sonra onu boşadığını, iddeti bittikten sonra onunla tekrar evlenmek üzere ve fakat “mehir vermeksizin” evlilik akdi yapmak üzere anlaştığını ve evlendiğini, 45.000 riyal mehrin de zapta “şeklî” yani göstermelik olarak yazıldığını savunmuştur. Fakat belirlenen mehrin şekli olarak yazıldığını ispat edememiştir. Bunun üzerine hâkim, kadına yemin ettirmiş ve davalı kocanın hanımına akit zaptında yazdığı üzere 45.000 riyal mehri ödemesine hükmetmiştir. Davalı kocanın itirazı uygun bulunmuş ve hüküm İstinâf Mahkemesince de onaylanmıştır.¹³¹ Bu olayda aksi ispat edilmediği sürece hâkimin evlilik akdi belgesinde yazan resmî mehir miktarına itibar ettiği görülmektedir.

Hamîsmişit şehrinde görülen bir davada ise evlilik akdi yapılmasına rağmen kız tarafı evliliği tamamlamaya ve kız koca evine gitmeye yanaşmadığı için koca tarafından dava açılmıştır. Kız, koca evine gitmemekte mahkemede de ısrar

¹³¹ *Mecmûatü'l-ahkâmî'l-kadâiyye li-âm 1434*, 11: 24-32.

ettiği için evlilik akdi belgesinde mehrin 40.000 riyal olduğu belirtilmesine rağmen onun değil de, kızın ve babasının damattan gerçekte aldıkları meblağları ve altın takımını ikrar etmelerinden hareket ile hâkim, davalıların ikrar ettikleri meblağın kocaya geri verilmesine hükmetmiştir.¹³²

Kocasının kötü muamelede bulunduğunu ileri sürerek kadın tarafından açılan bir davada, kadın ile kocası arasında sulh sağlanamamış, bu durumda kadın zorla koca evine gönderilemeyeceğinden hâkim, evlilik akdinin feshedilmesine karar vermiştir. Dava zabtında evlilik akdi vesikasında mehrin sadece 100 riyal yazılı olduğu, fakat kadının mehir olarak 5.000 riyal aldığını ikrar ettiği, kocanın ise kadına çok fazlasını verdiğini ileri sürdüğü ve onun ancak 150.000 riyal geri vermesi karşılığında boşamaya hazır olduğunu belirttiği, fakat verdiğini iddia ettiği bu meblağı ispat edemediği kaydedilmiştir. Hâkim tarafların ifadelerini dikkate alarak kadının sadece 5.000 riyal geri vermesi karşılığında evlilik akdini feshetmiştir.¹³³ Bu olayda da resmî belgede kayıtlı olan mehir 100 riyal olmasına rağmen kadın daha fazla mehir aldığını ikrar ettiğinden hâkim, belgede kayıtlı olan mehri değil, alındığı ikrar edilen daha yüksek mehri dikkate alarak akdi feshederken kadının bu meblağı kocasına ödemesine hükmettiği görülmektedir.

Resmî mehir ile gayriresmî mehir ihtilafları çoğu kere damat tarafının gelin tarafına evlilik akdi belgesinde kaydedilen mehir dışında takılar ve benzeri mallar verdiğinde görülmektedir. Gelin tarafı bunların hediye olduğunu ileri sürerken damat tarafı onların da mehre mahsup edilmesini talep etmektedir. Onun için hediyelerin mehir ile ilişkisi ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

9. Hediye Olarak Verilenlerin veya Yapılan Merasim Masraflarının Mehir ile İlişkisi

Evliliğe ve düğüne hazırlık sürecinde genelde damat ve ailesi, geline ve ailesine mehir olduğu belirtilen meblağın dışında çeşitli mallar vermektedir. Bazen gelin tarafı da damat tarafına bir takım hediyeler vermektedir. Bazen her iki taraf da evlilik akdi yapılırken veya düğün vesilesiyle misafirleri ağırlamak için çeşitli masraflara girmektedir. Evlilik umulduğu gibi devam ederse, veren de alan da razı

¹³² *Mecmûatü'l-ahkâmî'l-kadâiyye li-âm 1434*, 11: 63. Ayrıntılar için bk. s. 32. Suudi Arabistan'daki uygulamada kadın koca evine gitmek istemezse kural olarak zorla götürülmez. Ancak evliliğin feshedilmesi için geçerli bir gerekçesi yoksa muhâlea yapmaya yönlendirilir veya mehir olarak aldıklarını geri vermesi karşılığında evlilik akdi feshedilir.

¹³³ RGM 08.09.1429 (08.09.2008) tarih ve 29125973 kayıt no'lu belge.

olduğundan bu verilere ilişkin genelde bir problem ile karşılaşmamaktadır. Fakat evlilik umulduğu gibi gitmez ve koca hanımını boşarsa veya evliliği sonlandırmak için taraflardan biri mahkemeye başvurursa, bazen mehir olduğu açıkça belirtilenlerin dışında verilen bu mallar ve yapılan masraflar da dava konusu edilmekte ve karşı taraftan geri istenmektedir.

Hanbeliler verilen hibenin geri alınmasını câiz görmediklerinden evlenen taraflardan birinin diğerine sırf hediye olarak verdiğini normalde geri alamayacağını ve hediyenin mehir sayılmayacağını belirtmişlerdir. Ancak Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) henüz evlenme akdi yapılmadan kızın ailesi damat adayına kızı kendisiyle evlendireceğini vaat eder, damat da onlara hediye verirse; sonra kız tarafı henüz akit yapılmadan evlilikten vaz geçerse, bu durumda damat adayının verdiği hediyeleri geri alabileceğini, kendisi vaz geçerse alamayacağını söylemiştir.¹³⁴ Fakat kızın ailesi vaz geçtiği için değil de bu esnada kız vefat ettiği için evlilik yapılamazsa damat adayının verdiği hediyeleri geri alamayacağını belirtmiştir.¹³⁵ Bu görüşlerin diğer Hanbelilerce de kabul gördüğü anlaşılmaktadır.¹³⁶

Hanbeliler kızın ve velisinin evlilik akdinin yapılabilmesi için damat tarafından isteyip kabzettikleri her şeyi mehirden saymışlardır. Yani, akit esnasında belirlenen mehir dışında kız tarafının damat adayından istediği ve onun verdiği sözde hediyeler de bu durumda mehrin düşmesi, yarısının geri alınması veya tamamının kızın hakkı olduğunun kesinleşmesi ya da üzerinde tasarruf hakkı bakımından mehir hükmünde kabul edilmiştir. Salih el-Fevzân nikâhın yapılabilmesi için açıkça kızın babası veya kardeşi için kabzedilen her şeyin mehirden sayılacağını söylemiştir.¹³⁷ Zifaktan önce taraflar arasında denklik bulunmadığı ve benzeri sebeplerle kadın tarafı evlilik akdini feshettirirse veya kadından kaynaklanan başka bir sebeple evlilik sona ererse hem alınan mehrin hem de söz konusu tüm hediyelerin damada geri verilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü yukarıda

¹³⁴ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, thk. Muhammed Alâüddîn Ata ve Mustafa Abdülkâdir Ata, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987, 5: 472.

¹³⁵ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû-u fetâvâ Şeyhülislâm İbn Teymiyye*, cem ve tert. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd Yayınları, 1425/2004, 12: 198.

¹³⁶ Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 295; Buhâtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 11, 497. İbn Teymiyye'nin şarta bağlı yapılan hibede şart zâil olduğu veya gerçekleşmediği durumlarda teslim edilen hibenin geri alınabileceğine dair zikrettiği ilkenin evlendikten sonra aile konutunu terk eden kadının tekrar eve dönüp evliliğe devam etmesi şartıyla verilen hibelerde de uygulandığı, kadın koca evine geldikten sonra evliliği sona erdirmek için dava açar veya evi yine terk ederse hibenin geri alınabileceğine hükmedildiği görülmektedir. *Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâ'iyye li-âm* 1434, 9: 279.

¹³⁷ Fevzân, *el-Mulahhasu'l-fikhî*, 2: 360.

incelendiği üzere bu durumda kadının mehir alma hakkı düşmektedir. Damat hediyeleri evlilik akdinin devam etmesi şartıyla vermiş olduğundan akit ortadan kalkınca, o da verdiklerini geri alma hakkı kazanmaktadır. Buhûti (ö. 1051/1641) gelin de benzer şekilde kocasına bir şey hibe etmiş ve koca zifaktan önce onu boşamış ise, onun da hibe ettiğini geri alabileceğini söylemiştir. Mehrin tamamını veya yarısını vermeyi gerektiren durumlar meydana gelmişse evlenme akdi feshedilse dahi verilen hediyelerin tamamı gelinin olmaktadır. Damadın onları geri alma hakkı bulunmamaktadır.¹³⁸

Verilen şeyin hediye mi mehir mi olduğunda daha sonra taraflar arasında ihtilaf meydana geldiğinde, kişinin ne niyetle verdiğini en iyi kendi bileceğinden ve kendi malı üzerindeki tasarrufunun aksini iddia edene karşı münkir konumunda olacağından, öncelikle damadın sözünün esas alınacağı kabul edilmektedir. Bununla birlikte uygulamada görüldüğü üzere açıkça bir mehir belirlenmiş, damat belirlenen mehrin cinsinden başka bir para veya mehir vermiş ise o zaman kadın inkâr eden konumunda olacağından, onun sözünün esas alınacağı ve ispat yükümlülüğünün kocaya düşeceği belirtilmiştir. Dolayısıyla bu tür davalarda ispat ve yemin yükümlüğü bakımından kimin davacı kimin münkir olduğunun tespiti önem arz etmekte ve muhâkeme usulünün kurallarına göre hareket edileceği ifade edilmektedir.¹³⁹

Uygulamada yukarıda da işaret edildiği üzere hâkim, öncelikle evlilik akdi belgesinde yazılan mehri (alenî) dikkate almakta, fakat taraflardan biri mehrin sadece belgede yazan mehirden ibaret olmadığını iddia eder, hanımına veya velisine ya da başka bir yakınına verdiği diğer şeyleri de geri isterse o zaman, iddia sahibinin bunu ispat etmesini istemektedir. Kadın tarafı genelde mehr-i müsemmâ dışında verilenlerin hediye olarak verildiğini ileri sürerek defi'de bulunmaktadır. Verilenlerin hediye olarak verildiği tespit edilirse hâkim davayı reddetmektedir. Bazen yukarıda açıklandığı üzere hediye, mehir kabilinden sayılırsa geri iadesine hükmedilmektedir. Bu tür davalar genellikle hâkimin, Uzmanlar Heyetinin veya Uzlaştırma Dairesinin gayretiyle taraflar arasında sulh veya muhâlea yapılarak sonlandırılmaktadır. Bazen kadının vermeyi kabul ettiği meblağ veya Uzmanlar

¹³⁸ Merdâvî, *el-İnsâf*, 8: 295; Buhûti, *Keşşâfu'l-knâ'*, 11, 497

¹³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 135; Buhûti, *Keşşâfu'l-knâ'*, 11: 500

Heyetinin raporu ve diğer deliller dikkate alınarak başka bir bedel verilmesi karşılığında evlilik akdinin feshedildiği de görülmektedir.

Meselâ Cidde Genel Mahkemesinde görülen bir davada daha önce evlendiği, fakat henüz zıfâf gerçekleşmeden hâkim tarafından evlilik akdinin feshedilmesine ve verdiği 25.000 riyal mehrin iade edilmesine hükmedilen, sonra bu meblağı teslim alan Yemenli bir adam, eski eşi Yemenli kadın aleyhine dava açarak ona mehîr dışında 4.360 riyal değerinde altın takımı, 5.000 riyal değerinde hediye verdiğini; ayrıca 4.000 riyal masraf ile düğün salonu tuttuğunu, 8.125 riyal masraf ile daire kiraladığını ileri sürerek tüm bu masraflarını geri istemiştir. Hâkim altın takımını hediye olarak mı yoksa başka maksatla mı verdiğini sorunca davacı adam, nikâh kıyıldığı gün kişinin eşine bir altın takımı vermesinin örf olduğunu ve bunun "hediye olmadığını" ifade etmiştir. Davalı kadın ise altın takımının davacı kocasının "hediyesi" olduğunu, diğer hediyelerin kıymetinin de 5.000 riyale ulaşmayacağını söylemiş, evlilik akdi feshedilince mehrinin tamamını iade etmek zorunda kaldığından kocasının masraf yaptığı gibi kendisinin de mağdur olduğunu, çünkü aldığı mehri elbise ve diğer eşyalara harcadığını, onları artık kullanmasının mümkün olmadığını belirterek defi'de bulunmuştur. Hâkim evlilik akdi yapılırken damadın eşine verdiği altın takımının örfen "hediye" kabilinden verildiğini, "*Hibesini geri alan, önce kusup sonra kustuğunu yiyen köpek gibidir*"¹⁴⁰ hadisinden dolayı şer'an hediyesinin geri alınamayacağını, davacının diğer masraflarını talep etmesinin ise kabul edilemeyeceğini, bunun şer'an ve aklen uygun bir gerekçesinin bulunmadığını, evliliğin konusunun maddî kayıp veya kazanç olmadığını ve Allah'ın tevfikine bağlı olduğunu dikkate alarak davanın reddine karar vermiştir. Karar daha sonra İstinaf Mahkemesi tarafından da onaylanmıştır.¹⁴¹ Bu davada, kadın tarafı istemeden, onlara mehirden ayrı olarak verilen hediyesinin, yapılan düğün ve evlilik masraflarının zıfâftan önce evlilik akdi feshedilse dahi geri iade edilme mecburiyetinin olmadığına hükmedildiği görülmektedir.

Medine-i Münevvere Genel Mahkemesi'nde görülen bir davada ise, davacı adam davalı eşine 30.000 riyal mehîr dışında "âdet olduğu üzere" elbisesine uygun bir takımı seçip evlilikten sonra kalanını geri vermesi için dört takım altın, iki erkek saati, bilezikler, kolye, elmas yüzük verdiğini, bunları kızın kardeşinin teslim aldığını

¹⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Buyu", 83; Tirmizî, "el-Velâ ve'l-hibe an Rasûlillâh (sav)", 6.

¹⁴¹ *Mecmûatü'l-ahkâmî'l-kadâiyye li-âm* 1434, 9: 260-264.

belirtmiştir. Daha sonra onları geri istediğinde kadının reddettiğini, problemler çıkarmaya başladığını ve evlilik akdinin feshedilmesini talep ettiğini ileri sürmüştür. Onun için kendisinin de nispeten düşük meblağdaki dördüncü altın takımının dışında, bu verdiklerinin iade edilmesini talep etmiştir. Davalı kadın ise kocasıyla arasında henüz zifaf gerçekleşmemekle birlikte aralarında birçok defa sahîh halvet gerçekleştiğini, belirtilen 30.000 riyal mehir dışında kocasının örfе göre verdiği eşyaları kendinin talep etmediğini ve şart koşmadığını, kocasının kendi isteğiyle hediye olarak verdiğini, örfе göre de bunların hediye sayıldığını, onları kabzedince mülkiyetine geçtiğini, kocası bunları vermeseydi bile evlilik akdinin yapılmasına etki etmeyeceğini ileri sürerek kocasının onları geri alma hakkının bulunmadığını ve geri iade etmeyeceğini belirtmiştir. Kocasının verdiği iki erkek saatinin ise birini erkek kardeşi, diğeri de babası için verdiğini ve onların da hediye olduğunu, istiyorsa onlara dava açması gerektiğini, kendisiyle ilgisinin bulunmadığını ileri sürmüştür. Davacı koca ise saatlerin de hediye olmadığını ileri sürmüş, fakat ona dair delil getirememiştir.

Hâkim, davanın konusu hallerdeki mevcut örfün bildirilmesi için Uzmanlar Heyetinden bilgi istemiştir. Heyet verdiği raporda *“insanlar arasındaki hâkim örfе göre kadının veya ailesinin talebi olmaksızın erkeğin nişanlısına verdiklerinin hediye sayıldığını, bu davada da erkeğin hanımına evlenmeden önce onu evliliğe teşvik etmek için verdiğinin anlaşıldığını”* bildirmiştir. Davacı adam yine de dava konusu malları hediye olarak vermediğinde ısrar edince hâkim, ona davalı kadına yemin teklif edebileceğini söylemiştir. Davacının teklifi üzerine davalı kadın onları kocasının kendine hediye olarak verdiğine, geri alma niyeti ve şartıyla vermediğine, kendisinin de talep etmediğine hatta kocası onları verdiğinde *“bu kadar hediyenin çok olduğunu”* söylediğine, kocasının ise *“sen daha fazlasına lâıksın”* dediğine dair yemin etmiştir. Bunun üzerine hâkim, davacının davasını delil ile ispatlayamamasını, davalının yemin etmesini, *“delil getirmenin davacıya, yemin etmenin de inkâr edene düşeceğini”* belirten hadis-i şerifi¹⁴², *“âdet hakem kabul edilir”* fıkıh kuralını¹⁴³ dikkate alarak davayı reddetmiştir. Karar daha sonra İstinaf Mahkemesi tarafından da onaylanmıştır.¹⁴⁴ Hâkimin bu davada da kocanın verdiği takıların mehirden

¹⁴² Tirmizî, “Ahkâm”, 12; İbn Mâce, “Ahkâm”, 7.

¹⁴³ Mecelle, 36. madde: “Âdet muhakemdir.”

¹⁴⁴ Mecmûatü'l-ahkâmî'l-kadâiyye li-âm 1434, 9: 265-272.

sayılmasını gerektiren bir delil bulunmadığından, onları hediye kapsamında değerlendirdiği ve hediye geri alınmayacağı için davayı reddettiği görülmektedir.

Başka bir davada kadın, evlendikten sonra eşiyile sekiz ay beraber kalmasına rağmen halen bākire olduğunu ifade etmiş ve eşinin cinsel iktidarsızlığı sebebiyle evlilik akdinin feshedilmesi için dava açmıştır. Kocasını ancak verdiği 50.000 riyal mehrin tamamını, altını, halalarının ve teyzelerinin kadına verdiği hediyeleri geri vermesi şartıyla evlilik akdinin feshedilmesine razı olacağını ifade etmiş; kadın ise mehrin sadece yarısını geri verebileceğini belirtmiştir. Yapılan duruşmaların sonucunda hâkim kadının yarım mehri (25.000 riyal) geri vermesi karşılığında evlenme akdini feshetmiştir.¹⁴⁵ Bu davada kadın, üzerine düşen görevi yerine getirdiğini ve kusurun tamamen kocadan kaynaklandığını belirterek aldığı mehirden hiçbir miktarını geri vermek istemediğini söyleyebilir ve mehrin yarısını geri vermeden de evlilik akdini feshettirebilirdi. Fakat kocasıyla arasında zıfâf meydana gelmediğinden aldığı mehrin yarısını hak etmediğini zannetmiş olabilir veya aile mahremiyeti çerçevesinde başkalarının bilmediği fakat aralarında geçen diğer hukuku göz önüne almış olabilir. Yarım mehri kocasına geri vermeyi kabul ettiğini daha baştan ifade ettiğinden, hâkimin de onun geri verilmesi karşılığında akdi feshettiği anlaşılmaktadır. Bu davada halaların ve teyzelerin geline verdikleri takıların geri iade edilmesine ise hükmedilmediği görülmektedir ki, bu da hediyelerin geri alınmayacağı ilkesine dayanmaktadır.

2013 yılında sonuçlanan ilginç bir davanın zaptında belirtildiğine göre, Suudi Arabistan'da ikamet eden Pakistan vatandaşı bir adam, kızını Pakistan asıllı Amerika Birleşik Devletleri vatandaşı bir adam ile Suudi Arabistan'da evlendirmiştir. Kızının bir çocuğu olmuş, fakat daha sonra kocası onu boşamıştır. Aradan bir süre geçtikten sonra kızın babası, eski damadının babası aleyhine dava açmıştır. Davacı baba, kızının evlilik akdi yapılırken oğlu ile evlenmesi karşılığında damadın babasının 39.500 \$ aldığını, Pakistan'daki kabile âdetlerine göre boşanma olursa bu meblağın boşanan kızın ailesine geri verildiğini, hâlbuki dünürünün bu meblağı kendisine geri vermediğini ileri sürmüştü ve bu meblağı kendisine geri vermesini talep etmiştir. Her iki tarafın vekillerinin katıldığı duruşmalarda davacının iddiaları doğrultusunda zikredilen meblağı davalının aldığına, Pakistan'daki

¹⁴⁵ RGM 18.05.1431 tarih ve 3136229 kayıt no'lu belge.

âdetlerin davacının belirttiği gibi olduğuna, davalının daha önce davacı ile sulh görüşmesi yapıp bu meblağı ödeyeceğini belirttiğine dair şahitler dinlenmiştir. Davalının vekili, verilenlerin hediye kabilinden olduğunu, hediyelerin verildikten sonra geri alınmasının şeriata aykırı olduğunu, müvekkilinin davacının kızına gerek mücevher olsun gerekse diğer hediyeler olsun dava konusu meblağdan çok daha fazlasını verdiğini ve daha başka gerekçeleri defi' olarak ileri sürmüştür. Davalı, dava konusu meblağı davacıya geri vermek istemediğine dair yemin etmiştir. Neticede hâkim, davacının verdiği meblağın hediye kabilinden olduğunu,¹⁴⁶ "hediyesini geri alan, önce kusup sonra kustuğunu yiyen köpek gibidir" hadisi¹⁴⁷ doğrultusunda hediyein teslim edildikten sonra geri alınamayacağını, ileri sürülen âdetler doğru olsa dahi şer'î bir nassa aykırı olduğunu, davacının dava konusu meblağı davalının ödemeye hazır olduğunu ve onun zimmetinde borç olduğunu ispat edemediğini, davalının da bu meblağı ödeme borcunun olduğunu inkâr ettiğini ve buna dair yemin ettiğini, "ispat etmenin davacıya, yemin etmenin davalıya düştüğünü" belirten hadis-i şerifi;¹⁴⁸ davanın bir kısmının ispat edilemediğini, diğer kısmının ise şer'î hükümlere aykırı olduğunu dikkate alarak davayı reddetmiştir. Davacı davayı Mekke İstinâf Mahkemesine götürmüş, fakat İstinâf Mahkemesinin ilgili dairesi oy çokluğuyla alt mahkemenin hükmünü onaylamıştır.¹⁴⁹

Yukarıda zikredilen olayda hâkimin Pakistan'da mevcut olan söz konusu âdete göre damadın değil, gelinin damada para veya mal verme zorunluluğuna ilişkin âdeti şeriata aykırı gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü İslâm anlayışına göre gelinin veya ailesinin değil, mehir olarak damadın geline para veya mal vermesi gerekir. Hâkimin kararı aynı zamanda gelinin çeyiz getirme mecburiyetinin olmadığına da işaret etmektedir.

Hamîşmeşit şehrinde görülen bir davada belirtildiğine göre ise, bir adam bir kız ile evlenmeye talip olmuş, kız tarafı kabul etmiş ve nişan yapılmıştır. Nişan yapılırken adam kızın babasına 5.000 riyal vermiştir. Sonra evlilik akdi yapıldığı gün mehir olarak belirledikleri parayı ve bir altın takımı vermiştir. Daha sonra cep telefonu ve alyans almak ve bayram masrafları için "kızın talebi üzerine" ona, çeşitli

¹⁴⁶ Pakistanlı ve Hintlilerin sorduğu benzer soruya İlmî Araştırmalar ve İftâ Dâimî Komisyonu'nun verdiği benzer bir fetvâ için bk. *Fetâvâ'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 35, 38.

¹⁴⁷ Ebû Dâvûd, "Buyu'", 83; Tirmizî, "el-Velâ ve'l-Hibe an Rasûlillâh (sav)", 6.

¹⁴⁸ Tirmizî, "Ahkâm", 12; İbn Mâce, "Ahkâm", 7.

¹⁴⁹ *Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâiyye li-âm* 1434, 11: 32-43.

meblağlarda para vermiş; fakat kız tarafından düğün için gün belirlemelerini istemesine rağmen kız tarafı düğün yapmaya yanaşmamıştır. Bunun üzerine adam, kayınpederi aleyhine dava açarak ya düğünün yapılmasını ve evliliğin tamamlanmasını ya da verdiği paraların ve altın takımının geri verilmesini talep etmiştir. Davalı kayın peder kendine teslim edilen meblağları ve altın takımını doğrulamış, kızına verilenlerden haberinin olmadığını belirtmiş; kendisi düğün yapmaya hazır olduğunu, fakat kızının evlenmek istemediğini, evlilik akdi yapıldığı gün bir merasim düzenlediğini ve masrafa girdiğini, bu masraf düşüldükten sonra aldıklarını geri vermeye hazır olduğunu ifade etmiştir. Davacı adam ise, evlilik akdi yapıldığı gün merasim tertip edilmesini kendinin talep etmediğini ve kendisiyle ilgisinin bulunmadığını belirtmiştir. Davalı ise bunun insanlar arasında bilinen bir âdet olduğunu ileri sürmüştür. Hâkimin talebi üzerine sonraki celseye kız da gelmiştir. Kız, davacı kocasından teslim aldığı meblağları kabul etmiştir. Hâkim, kıza koca evine gitmesi için nasihat etmiş, fakat o bunu reddetmiş ve aldığı meblağları iade etmeye hazır olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine davacı koca kendisinin de artık sadece verdiği meblağların iadesini talep ettiğini ve muhâlea yapmaya hazır olduğunu söylemiştir. Hâkim yapılan ikrarları, evliliğin tamamlanmasına kocanın değil de kadının engel olduğunu, “zarar vermek de, zarara zarar ile karşılık vermek de yoktur”¹⁵⁰ hadis-i şerifi doğrultusunda İslâm hukukuna göre zararın gerek vukuundan önce ve gerekse vukuundan sonra izâle edileceği ilkesini,¹⁵¹ yaptığı merasimin koca tarafından şart koşulmayıp davalının kendiliğinden yaptığını dikkate alarak davalı kayınpederin talebinin uygun olmadığına, onun ve kızın davacı kocadan teslim aldıkları meblağları ve altın takımının kıymetini geri vermesine hükmetmiş, davacı adama da söz konusu meblağı ancak eşine muhâlea yaptıktan sonra teslim alabileceğini ifhâm etmiştir. Bunun üzerine davacı adam muhâlea yapmasına bir engelin bulunmadığını belirterek muhâlea yaptığını ifade etmiş, davalılar ise karara itiraz etmişlerdir. Fakat karar İstinâf Mahkemesinde oyçokluğuyla uygun bulunmuştur.¹⁵²

Yukarıdaki olayda evlilik akdi merasimi için kızın babasının yaptığı harcama dikkate alınmamış ve damada iade edilecek meblağdan düşülmesi uygun

¹⁵⁰ İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

¹⁵¹ bk. Mecelle, md. 20.

¹⁵² Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâiyye li-âm 1434, 11: 59-64.

bulunmamıştır. Evlilik akdi yapılsa dahi kız düğün yapmaya yanaşmadığından, kız ile kocası arasında muhtemelen sahih halvet ve zifaf gerçekleşmeden evliliği sona erdirmek isteyen taraf kız olduğundan, onun mehir hakkını düşüren bir durumun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple belirlenen mehir dışında verilenlerin de kız tarafının talebi üzerine verildiğinden sırf hediye gibi düşünülmediği, damadın hem kıza hem de kayınpederine verdiği kendi ikrarları ile sabit olan tüm paraların ve malların iade edilmesine hükmedildiği görülmektedir. Babasıyla beraber kız da hâkimin kararına itiraz etmesine rağmen aldığı malları geri vermeye hazır olduğunu duruşma meclisinde ifade ettiğinden, muhâleanın karşılıklı rıza ile yapılmış olduğu düşünülebilir. Onun için hâkimin evlilik akdini feshetmek yerine muhâlea ile sona erdirmeyi tercih ettiği söylenebilir. İstinâf Mahkemesinde karşı oy kullanan hâkim muhtemelen ortada sadece bir evlilik va'di bulunmadığını, evlilik akdinin yapıldığını ve hediyelerin geri verilmesinin doğru olmayacağını; bu sebeple kızın mehirden ayrı talep ettikleri dışında damadın kayınpederine verdiği paranın ve altın takımının geri iadesine karar verilmesini uygun bulmamış olabileceği söylenebilir. Fakat belgede bunlar belirtilmediğinden kesin değerlendirme yapmak uygun düşmeyecektir.

Başka bir dava belgesinde belirtildiğine göre ise 25.000 riyal mehir ile henüz kızı görmeden evlenen adam, akitten sonra kızı görünce herhangi bir kusuru olduğundan değil, beğenmediği için zifaftan önce onu boşamıştır. Kızın babası kendine asaleten, kızına vekâleten birlikte damadına karşı açtığı davada akit esnasında *mezun* kendine mehrin teslim alınıp alınmadığını sorduğunda teslim aldığını söylediğini, fakat gerçekte teslim almadığını, ayrıca nikâh merasimi için 3.100 riyal masraf yaptığını belirterek hem mehrin hem de merasim masraflarının ödenmesini talep etmiştir. Akitten önce kızını davalının görmesini istediği halde onun görmeye gerek duymadığını, görünce de boşadığını belirtmiştir. Davalı adam merasim masraflarını ödemeye de hazır olduğunu belirtmiş, fakat davacıya verdiği banka kartı aracılığıyla mehrin 7.000 riyallik kısmını ödediğini ileri sürmüştür. Kızı görmeden evlendiğini, görünce de beğenmeyip zifaftan önce boşadığı için kıza mehir verme borcu olmadığını ileri sürmüştür. Fakat davacı, davalının bu parayı mehir için değil, kızın annesine daha önce verdiği 3.450 riyali 10.000 riyale tamamlamak ve ona altın takımı almak için verdiğini ileri sürmüştür. Sonra davalı bu meblağı mehir için değil, kızın annesine özel olarak verdiğini kabul etmiştir. Hâkim davalının mehr-i

müsemâmâyı kıza vermediğini ve nikâh merasimi masraflarını karşılayacağını, kayınpederine verdiği meblağı mehir için değil de kayınvalidesine ayrıca verdiğini ikrar etmesini, eşini zifaktan önce boşamasını ve davacının taleplerini dikkate alarak davalının kıza 12.500 riyal yarım mehir ödemesine ve davacının merasim masrafını karşılamasına hükmetmiştir. Davalı itiraz etse de karar İstinaf Mahkemesince onaylanmıştır.¹⁵³ Bu davada nikâh merasim masrafını ödemeyi kabul ettiği için davalı kocanın ödemesine, kayınvalideye verdiklerini mehirden ayrı olarak verdiğini kabul ettiği için ve evlilik, kocadan kaynaklanan bir sebeple zifaktan önce sona erdiğinden ayrıca yarım mehir ödenmesine hükmedildiği görülmektedir. Davalı kabul etmeseydi, muhtemelen merasim masrafını ödemesine hükmedilmeyeceği söylenebilir.

Mehir, hediyeler ve merasim masraflarının ödenmesine ilişkin birçok davanın sulh veya muhâlea ile sonuçlandığına dair şu örnekler verilebilir:

Bir dava zaptında belirtildiğine göre kadın, kocasının kendine kötü muamelede bulunduğu, namazlarını pek kılmadığı, oruçlarını tutmadığı ve uyuşturucu kullandığı gerekçesiyle kocası aleyhine dava açmış ve evlilik akdinin feshedilmesini talep etmiştir. Davalı koca ise iddiaları reddetmiş ve evliliğe devam etmek istediğini belirtmiştir. Tarafların hakemlerinin, daha sonra Uzmanlar Heyeti hakemlerinin de devreye girdiği ve dokuz duruşma sonunda neticelenen bu davada kadın, kocasına dönmekte ısrarcı davranmış, koca ise eşini ancak ona evlilik için harcadığı 90.000 riyali geri iade etmesi halinde ve çocuklarını kendine vermesi karşılığında serbest bırakacağını yani evlilik akdinin sona erdirilmesine razı olacağını ifade etmiştir. Bu meblağın 30.000 riyalinin evlenme akdi belgesinde yazılı mehir, 30.000 riyalinin eşine aldığı altınlar, 30.000 riyalinin de evlenme masrafları olduğunu belirtmiştir. Kadın ise belgede mehir olarak 30.000 riyal yazılmakla birlikte kocasının kendisine 5.000 riyal verdiğini, kalanı ise daha sonra vereceğini va'dettiğini söylemiştir. Buna karşılık davalı koca, kadının babasına 30.000 riyal, annesine 5.000 riyal, kadına da 30.000 riyallik altın verdiğini, 30.000 riyale mal olan üç ayrı düğün merasimi yaptığını iddia etmiştir. Fakat hâkim bunları ispatlaması için delil sorduğunda sadece evlenme akdi belgesini delil olarak sunabilmiştir. Belgede ise mehrin teslim alınmış olan 30.000 riyal olduğu belirtildiği için hâkim, kadına belgede

¹⁵³ *Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâiyye li-âm 1434*, 11: 9-14.

yazan bu 30.000 riyali getirmeyi yani kocasına geri vermeyi teklif etmiştir. Kadın ise buna yanaşmamış, Uzmanlar Heyeti içinden seçilen hakemlere de söylediği gibi evlenme akdini sonlandırmak için sadece 10.000 riyal “fedâ etmeye” yani kocasına vermeye hazır olduğunu belirtmiştir. Bu ısrar üzerine koca, talebini 50.000 riyale çekmiştir. Duruşmalar ve görüşmeler neticesinde koca, kadının teklifini kabul etmiş ve 10.000 riyal karşılığında muhâlea yapılarak çekişme sonlandırılmıştır.¹⁵⁴

Başka bir dava zaptında belirtildiğine göre taraflar, mehir olarak 40.000 riyal belirlenerek evlenmişler, damat bunun 10.000 riyalini teslim etmiş, bir ay kadar kayınpederinin evinde kalmış ve eşi ile arasında zıfaf meydana gelmeden yaklaşık bir ay sonra evi terk etmiştir. Bu ve diğer başka sebeplerle kadın kocası aleyhine evlenme akdinin feshedilmesi için dava açmıştır. Birkaç duruşma süren davada koca ancak verdiği 10.000 riyali ve 3.000 riyal değerindeki altın takımı geri vermesi karşılığında evlilik akdinin feshedilmesine razı olacağını ifade etmiştir. Tarafların hakemlerinin ve daha sonra Uzmanlar Heyeti hakemlerinin de devreye girdiği davada neticede taraflar, kadının eşine sadece 10.000 riyal vermesi karşılığında sulh ve muhâlea yaparak ayrılmışlardır.¹⁵⁵

İlginç bir dava belgesinde belirtildiği üzere Suudlu bir adam Suriye’de Suriyeli bir kadınla peşin mehir olarak bir mushafı şerif, veresiye mehir olarak da bir milyon Suriye Lirası belirlenerek ve kadına müstakil ev temin edilmesi şartıyla evlenme akdi yapmıştır. Fakat kadın yakınlarıyla beraber düğün için Arabistan’a geldiğinde evlilik akdinde şart koştuğu üzere kocasının kendisine müstakil ev temin etmediğini görünce koca evine gitmekten kaçınmıştır. Bunun üzerine koca, evlenme akdinin feshedilmesi için dava açmıştır. Kadın da duruşmada evlenme akdindeki şarta uymadığı gerekçesiyle evlenme akdinin feshedilmesini talep edince koca, evlenme akdinin feshedilmesine ancak bu evlilik için harcadığı masrafların ve kadına verdiği altın takımının geri ödenmesi şartıyla olur verebileceğini söylemiştir. Hâkimin taraflar arasında sulh sağlanmasına yönelik girişimleri neticesinde kadının aldığı altın takımını ve mushafı geri vermesi, veresiye mehirden de vazgeçmesi karşılığında muhâlea yapılarak çekişme sonlandırılmıştır.¹⁵⁶

¹⁵⁴ RGM 24.11.1429 (22.11.2008) tarih ve 2991257 kayıt no’lu belge.

¹⁵⁵ RGM 12.10.1429 (12.10.2008) tarih 29131866 kayıt no’lu belge.

¹⁵⁶ RGM 02.05.1432 (06.04.2011) tarih ve 32432847 kayıt no’lu belge.

Bir başka olayda bir adam, oğlunu evlendirmek için kızına dünür olduğu adama dava açmıştır. Davacı, evlilik için söz kesilince sözlerine sadık kalacaklarının bir nişanesi olarak davalıya 5.000 riyal, takı gününde de 15.000 riyal verdiğini, 15.000 riyal tutan merasim düzenlediğini; fakat o gün davalı dünürünün evliliği hiçbir sebep yokken reddettiğini ileri sürerek 25.000 riyalin geri ödenmesini talep etmiştir. Davalı dünürü ise örfе göre sadakatin nişanesi olarak verilen meblağın geri alınmadığını, takı merasimi için de sadece bir küçük kurban kesildiğini ve söylenen miktarda masraf yapılmadığını, takı günü damat adayının kardeşlerinden biri uyarılmasına rağmen ailesinin bulunduğu kısma girdiği için evliliği tamamlamak istemediğini, kızının da evlilikten vaz geçmeye râzı olduğunu, sadece 15.000 riyali geri verebileceğini belirtmiştir. Davacı ise böyle bir örf bulunmadığını, örfе göre sadakat nişanesi olarak verilen meblağın evlilik tamamlanınca mehirден sayıldığını, aksi halde geri alındığını ileri sürmüştür. Hâkimin girişimiyle davalı dünürün 19.000 riyal ödemesi karşılığında sulh yapılarak dava sonuçlandırılmıştır.¹⁵⁷

Yukarıda zikredilen örneklerden evlilik ile ilgili davalarda mehrin yanında tarafların birbirine verdikleri diğer para ve malların hatta yapılan diğer masrafların da gündeme getirildiği görülmektedir. Bu davalarda hak sahibinin ve borçlunun tespit edilmesinde neyin mehir neyin hediye sayılacağına ilişkin olarak örften, tarafların beyanlarından ve diğer delillerden faydalandığı, ayrıca evliliklerde evliliğin ciddiyeti ve taraflar arasındaki yükümlülükler bakımından dengenin sağlanması için mehrin önemli bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Onun için mehrin işlevi ayrıca incelenmeye çalışılacaktır.

10. Mehrin İşlevi

Mehrin aile ve toplum hayatında birçok işlevinden söz edilebilir. Bunların bir kısmı subjektif, bir kısmı objektif özelliktedir. Kimi insanlar mehri yüksek tutarak gösteriş yapmak, ünlenmek veya toplumsal statüsünü göstermek isteyebilirler. Tam tersine onu düşük tutarak tevazuunu ve insana kıymet verdiğini göstermek de isteyebilirler. Bu düşünce ve tavırlar onların kişisel, ailevi veya kabilevi yaklaşımlarıdır. Kişiden kişiye, aileden aileye veya kabileden kabileye değişebilir.

Evlilik akdinin bir sonucu olarak kadına mutlaka maddi bir meblağ mehir olarak verildiğinden özellikle büyük meblağdaki mehirler kadınların önemli bir

¹⁵⁷ RGM 15.02.1430 (10.02.2009) tarih ve 28.200.27 sayılı belge.

ekonomik imkân elde etmesine ve onurlandırılmasına vesile olmakta, böylece mutluluk duymalarına katkı sağlamaktadır. Hanbelîlere göre kızın babası da mehirden belli bir pay alabileceğinden, onun için de benzer bir durum söz konusudur.

Eşinin nafakasını karşılama gibi malî yükümlülüğünden önce erkeğin, evlenince mehir ödeme yükümlülüğünün bulunması evliliği basit bir olay ve akit olmaktan çıkarmaktadır. Mehir miktarları yüksek olduğu için evlenemeyenlerin veya geç evlenenlerin varlığı dikkate alınınca bu durum daha iyi anlaşılabilir. Evlenecek erkeğin mehri ödeme imkânını göz önüne alacağından evleneceği kadını ve ailesini tercih etmesinde de mehrin etkili olduğu ifade edilebilir. Ayrıca mehir yükümlülüğünün toplumda çok eşliliğin aşırı derecede yaygınlaşmasına engel olduğu ve bu hususta bir denge oluşturduğu söylenebilir.

Diğer taraftan mehir, kadının haklarını koruma ve evliliğin kocası tarafından kolayca sona erdirilmesini önleme aracı olarak görülmektedir. Evlilik hayatının başında böyle maddî bir yükümlülüğe girdiğinden kocanın evliliğin kendine getireceği yükümlülüklerin farkına varmasına ve yetkilerini kullanırken daha iyi düşünerek hareket etmesine vesile olacağı öngörülmektedir. Kocasının kusuru yokken evliliği sona erdirmek istediğinde aldığı mehri geri vermeyi göze alması gerekeceğinden, mehir kadın açısından da bir denge görevi yapmaktadır. Bu bakımdan mehir evlilik birliğinin hem kurulmasında hem devamında hem de sona erdirilmesinde koca ile eşi arasında hem saygı hem de nimet külfet, yetki ve sorumluluk bakımından maddî ve manevî anlamda bir denge unsuru oluşturmaktadır. Mehrin, esas üzerinde durulması gereken işlevi budur. Onun için konuyu biraz daha izah etmekte fayda vardır.

İslâm hukukunda kabul edildiği üzere kocanın tek taraflı boşama yetkisine sahip olduğu Suudi Arabistan'da, kocanın eşini hemen boşayabileceği zannedilebilir. Gerçekten verdiği mehir çok düşük olduğundan, zifaktan önce boşadığında belirlenen mehri vermeyeceğini zannettiğinden veya kendisi zengin olduğundan mehir olarak verdiği meblağı önemsemeyip hanımını kolayca boşayanlar vardır. Fakat incelenen belgelerden bunların oranının çok fazla olmadığı anlaşılmaktadır. Pek çok evlilik akdinde görüldüğü üzere koca, önemli bir meblağı mehir olarak verdiği için hanımını tek taraflı olarak kolayca boşayamayacağı, bir hayli meblağ

tutan ödediği mehirden ve yaptığı düğün masraflarından oluşacak mali kaybını büyük oranda dikkate alacağı söylenebilir. Şüphesiz öfkesine veya düşüncesizliğine yenik düşenler olmaktadır. Onların bazen pişmanlık yaşadıkları da görülmektedir.¹⁵⁸ Yukarıda zikredilen örneklerde ve daha birçok olayda görüldüğü gibi koca, hanımını boşamak yerine ya doğrudan onunla anlaşarak veya mahkemeye gidip onun evlilik birliği içinde kusurlu davrandığını ve mümkünse sorumluluğunu yerine getirmesini talep ederek aldığı mehrin bir kısmını veya tamamını geri alabilmenin, böylece en az kayıpla evliliğini sonlandırmanın yolunu aramaktadır. Bu bakımdan bizim kültürümüzde var olan “bekâra avrat boşamak kolaydır” sözünün içinde mehrin rolünün de gizli olduğu söylenebilir.

Suudi Arabistan'da erkeklerin eşlerini kolayca boşamalarının önüne geçmek için özellikle veresiye mehrin yüksek tutulduğu ve bunun da erkeğin başının üstünde Demokles'in kılıcı gibi durduğundan etkili olduğu, bu uygulamanın son yıllarda ülkede yayılmaya başladığı söylenmektedir. Koca, hanımını boşadığında veresiye mehir peşine dönüşeceği ve yüksek miktarda mehir ödemek zorunda kalacağından bazı kocaların bunu kolay kolay göze alamayacağı düşünülmektedir. Bu durum çok zengin olan erkekleri belki fazla etkilemese de, birçok kocanın “boşama kelimesini unutmamasına” vesile olduğu söylenmektedir. Kocaların da daha evliliğin başında peşin mehri ve diğer masrafları karşılamak için yüksek miktarda borç altına girmek yerine peşin mehrin düşük, veresiye mehrin yüksek tutulmasını tercih ettiği belirtilmektedir.¹⁵⁹

Bazı evlenme akdi belgelerinde veresiye mehrin “boşama kaydıyla” kayıtladığı yani kocanın eşini boşaması halinde veresiye mehir de vereceğinin belirtildiği veya şart koşulduğu görülmektedir. Meselâ bir akitte peşin mehir henüz teslim alınmamış 40.000 riyal, ayrıca 20.000 riyal değerinde altın; veresiye mehir ise “boşama kaydıyla” 100.000 riyal olarak belirlenmiştir.¹⁶⁰ Başka bir akitte ise peşin

¹⁵⁸ Şunu belirtmek gerekir ki Suudi Arabistan'da İslâm hukukunun bir hükmü olarak kocanın hanımını bir veya iki boşamasıyla evlilik her zaman hemen sona ermez. Dönüşlü boşamada kadının iddet süresi içinde eşler durumlarını gözden geçirip yeniden evlilik akdi yapmadan evliliğe devam edebilirler. Suudi Arabistan ile ilgili boşama vakalarına dair istatistikleri okurken bunu göz ardı etmemek gerekir. Veresiye mehir ancak yeni bir evlilik akdi yapılmadan evliliğe devam edilemeyecek şekildeki boşamalarda (bâin) peşine dönüşür. Hanımını üç defa boşayarak ondan tamamen ayrıldıktan sonra pişman olarak ona tekrar dönmek için fetvâlar arayanlara da çokça rastlanır. bk. Yargı, “el-İcrâât fî inhâi hâlâtî't-talâkî's-selâs dirâse meydâniyye fî Mahkemeti'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye bî'r-Riyad”, *Mecelletü'l-adl* 55 (Receb 1433), 89-92.

¹⁵⁹ Bu konuda çeşitli röportajlar için bk. Riyad Gazetesi, “Silâhu'l-mer'e fi vechî't-talâk”.

¹⁶⁰ RAŞM 18.01.1431 (04.01.2010) tarih ve 40.35.3 sayılı belge

mehir 25.000 riyal, ayrıca 10.000 riyal değerinde altın; veresiye mehir ise “boşama kaydıyla” 50.000 riyal olarak belirlenmiştir.¹⁶¹ Riyad’da geçtiğimiz (1440/2019) Ramazan ayında yapılan bir evlilik akdinde ise mehir bir ay içinde teslim edilmek üzere 100.000 riyal olarak belirlenmiş, sözleşme şartlarından birisi olarak da “kadın istemediği halde kocası onu boşarsa” ona 500.000 riyal bedel ödemesi şart koşulmuştur.¹⁶² Bu tür evlilik akitlerinde kadının kendi istemediği halde kocası tarafından kolayca boşanmasının hem önüne geçmek ve bu yönüyle kendini bir nevi garanti altına almak hem de şayet gerçekleşirse boşandığında kendine belli oranda yetecek şekilde maddî bir güvence elde etmek istediği anlaşılmaktadır. Kocanın da aslında evliliğe başlarken peşin mehri temin etmek için büyük miktarda borç altına girmek istemediği ve hanımını boşamayacağını da düşünerek veresiye mehirde “boşama şartını” kaydettirerek veresiye mehir yükümlülüğünden kurtulmayı amaçladığı söylenebilir. Çünkü bu şartla evlenildiğinde koca hanımını boşamadığı sürece evlilik ölüm ile sona erse dahi kocanın veresiye mehir ödeme yükümlülüğü bulunmamaktadır.¹⁶³

20 Nisan 2010 tarihinde dinleyici olarak katıldığım Emir Ahmed b. Bender es-Südeyrî'nin *Sülâsiyye*'sinde¹⁶⁴ İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi öğretim üyelerinden İbrahim b. Ali el-Hasen “*Ailevî Problemler ve Çözüm Yolları*” başlığı altında verdiği seminerde, güneydeki Câzân şehrinin Suudi Arabistan'da boşama oranının en düşük şehir olduğunu belirtmişti. Bunun en önemli sebeplerinden biri olarak orada veresiye mehin çok yüksek tutulmasını göstermiş, veresiye mehin miktarının bazen 150.000 riyale kadar çıktığını, bu sebeple de kocaların eşlerini boşadıkları takdirde bu miktarı ödeyemeyeceklerini dikkate alarak boşamaya fazla yanaşmadıklarını ileri sürerek mehin bu rolüne işaret etmişti.

Gerek peşin mehin gerekse veresiye mehin yüksek tutulması her ne kadar boşamaların azaltılmasında etkili olsa da, onun da bir sınırının olduğu söylenebilir.

¹⁶¹ RAŞM 03.1431 tarih ve 63.35.3 sayılı belge.

¹⁶² Mezun Hâlid b. Muhammed el-Halevî tarafından 22.09.1440 (27.05.2019) tarihinde düzenlenen Evlilik Akdi Vesikası.

¹⁶³ *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, 19: 61.

¹⁶⁴ Osmanlılar döneminde padişahların veya üst düzey devlet adamlarının tertip ettikleri “Huzur dersleri” olarak bilinen faaliyetlere nisbeten benzeyen uygulamalar Suudi Arabistan'da da bulunmaktadır. Emirler veya hâli vakti yerinde gayretli ilim ehli, kendi konaklarında ilmi seminerler düzenlemektedirler. Bunlar genelde düzenleyenin adına düzenlendiği günün eklenmesi (izafet) ile adlandırılmaktadır. Meselâ pazar günü düzenlenenlere “*Âhâdiyye*”, Salı günü düzenlenenlere “*Sülâsiyye*”, Perşembe günü düzenlenenlere “*Humâsiyye*” denilmekte, “*Falan'ın Sülâsiyyesi*” gibi isimler ile anılmaktadır.

Aile hayatı sıradan bir birliktelik değildir. Karı koca arasında sevgi ve saygı, meveddet ve rahmet kalmamışsa o birlikteliği devam ettirmek her iki taraf için de işkenceye dönüşebilmekte ve evlilik çok zor yürütmekte ya da ayrılıkla sonuçlanmaktadır. Onun için mehrin yüksek tutulmasını, boşamayı önlemenin tek veya mutlak çaresi olarak görmemek gerekir. Esasen boşamayı tamamen önlemek de doğru değildir. Nitekim 24 ayar iki kilo altın (günümüzdeki değeriyle yaklaşık 500.000 TL) veresiye mehir ile evlenen bir adamın hanımından kurtulmak için her şeyi göze alıp elindeki avucundakini vererek hatta borçlanarak hanımını boşadığı nakledilmektedir.¹⁶⁵

Yine de veresiye mehir, karı koca arasında geçimsizlik meydana geldiğinde evliliğin sona ermesi sürecinde doğrudan boşama yetkisi bulunmayan kadının elinde bir koz olarak bulunmaktadır. Özellikle geçimsizlik halinde maddî durumu elverişli değilse, ödeyeceği mehir yüksek olduğu için bu durum kocanın hanımını kolayca boşamasına veya kendini kusurlu duruma düşürüp bedelsiz olarak evlilik akdinin fesh edilmesine yol açacak olumsuz davranışlar sergilemesine engel olabilmektedir. Fakat bunun da bir dereceye kadar etkili olduğu söylenebilir. Maddî kaybını düşünerek hanımını boşamaktan kaçınan koca, kusurlu duruma düşmemek için bir süre sonra eşine fizikî şiddet uygulamasa dahi verdiği mehri geri almak veya veresiye mehir yükümlülüğünden kurtulmak için câiz olmasa¹⁶⁶ da psikolojik şiddet uygulamaya yeltenebilmektedir. Bu tür hallerde birçok olayda görüldüğü üzere birçok kadın, gerektiğinde veresiye mehri almaktan vaz geçeceğini söyleyerek kocasıyla anlaşmakta ve böylece gerek mahkemeye gitmeden gerekse mahkeme süreci devam ederken anlaşarak evliliğe son vermektedir. Böylece kadın istemediği bir evliliği yaşamaktan kurtulmuş olmaktadır. Veresiye mehir bu yönüyle kadına önemli bir avantaj sağlamaktadır ki bu tür örneklerle çokça rastlamak mümkündür.¹⁶⁷

Evlilikte esas olan eşler arasında karşılıklı sevgi ve saygının, meveddet ve rahmetin bulunmasıdır. Onun için evlilik zorla yürütülecek bir birliktelik değildir. Şüphesiz eşler bazı sıkıntılara katlanarak ve bazı fedakârlıklarda bulunarak

¹⁶⁵ Riyad Gazetesi, "Silâhu'l-mer'e fi vechi't-talâk".

¹⁶⁶ Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulmuştur: "Kendilerine verdiğiniz (mehrin) bir kısmını eşlerinizden kurtarmak (geri almak) için açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında onlara baskı yapmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur." en-Nisâ 4/19.

¹⁶⁷ Örnek olarak bk. RGM 12.02.1431 (27.01.2010) tarih ve 315718 sayılı belge; 09.04.1427 (07.05.2006) tarih ve 105.18 sayılı belge; 28.12.1430 (15.12.2009) tarih ve 3058736 sayılı belge; 25.03.1430 (22.03.2009) tarih ve 3031878 sayılı belge. Ayrıca bk. Yargı, "Bedel Kaşılığında Boşanma ve Muhâlele Uygulamaları: Suudi Arabistan'da Bir İnceleme", 141-172.

evliliklerini devam ettirmeye çalışırlar. Fakat bazen nasıl ki koca mehir ve düğün masrafları gibi maddî kayıplarını göze alarak eşini boşayabiliyorsa kadın da alacağı veresiye mehir yüksek olsa dahi gerektiğinde ondan vazgeçerek eşinden ayrılabilir. Bunun en dikkat çekici örneklerden biriyle Riyad Ahvâl-i Şahsiyye Mahkemesi'nde (o zamanki adıyla Sosyal Güvence ve Nikâh Mahkemesi) karşılaştım. 14.06.2009 tarihinde 3. daireye araştırma yapmak için gitmiştim. İçerde resmî işlemleri yapılan bir kadının gözlerinden yaşlar boşanıyordu. Ben işlemin sonuna doğru içeri girdiğimden olaya tam vâkıf değildim. İşlem bittikten sonra olayı sordum. Hâkimin anlattığına göre kadın, 1999 (1420) yılında evlenmiş. Bu evlilikten bir erkek ve bir kız çocukları dünyaya gelmiş. Fakat kocası onu farklı zamanlarda üç defa boşamış ve böylece evlendikten beş yıl sonra tamamen ayrılmışlar. Sonra kadın başka biriyle evlenmiş ve bu evliliği birkaç ay sürmüştü. Ondan da boşanmış. 2005 (1426) yılının sonlarına doğru ilk kocasıyla tekrar evlenmiş. Fakat bu defa kocası tekrar boşamasın diye evlenirken peşin mehri düşük (10.000 riyal), veresiye mehri ise yüksek (80.000 riyal) tutmuş. Bu evlilikten de bir çocukları olmuş. Fakat yine mutlu olamamış, 80.000 riyalden vazgeçip kocasıyla anlaşma yoluna giderek ondan ayrılmak mecburiyetinde hissetmiş kendisini ve muhâlea yaparak ayrılmışlar. Bu olay karı kocanın arasında sevgi ve saygı kalmadığında, geçimsizlik arttığında tarafların evli yaşamasının bir anlamı kalmayabileceğini; kadının kocasından kurtulmak için alacağı yüksek miktardaki veresiye mehri gözden çıkarabileceğini gösteren dikkat çekici bir örnekti benim için.

Şunu da belirtmek gerekir ki, kadın, yüksek meblağda peşin mehir aldığı anda, eşler arasında geçimsizlik meydana geldiğinde ve kocası onu boşamaktan kaçındığında, bazen kadın da zor durumda kalabilmektedir. Çünkü bu durumda kadın, aldığı mehri kocasına geri verip bu evliliği sona erdirmek istediğinde yüksek bir meblağı ödemesi gerekeceğinden mehrin başlangıçta yüksek tutulması bu defa kadının aleyhine olabilmektedir. Eğer kadın aldığı mehrini harcamışsa bu yüksek meblağı denkleştirip geri ödeyemeyeceğinden kocasına "katlanmak" veya en azından söz konusu imkânı elde edene kadar onun "nikâhı altında" kalmak zorunda kalabilmektedir. Çünkü kadının maddî bir bedel ödemeksizin evlilik akdinin feshedilmesini gerektirecek bir gerekçesi varsa veya kusurlu olan kocası ise akit bedelsiz feshedilebilmektedir. Aile hayatının kendine göre bir mahremiyeti

bulduğundan kadın, davasını her zaman ispat edemeyebilmektedir. Onun için evlilik akdinin bedelsiz olarak feshedilmesini gerektirecek şekilde tamamen kocasının kusurlu olduğunu ispat edemediğinde kadın, ya aldığı mehrin tamamını veya bir kısmını kocasına geri vererek muhâlea veya boşama yoluna gidilmekte ya da belirlenecek maddî bir bedel karşılığı evlilik akdinin feshedilmesine hükmedilmektedir. Bu durumda kadının geçmişe dönük alacağı nafaka hakkında veya veresiye mehir alacağından vazgeçerek evliliğin sonlandırması onun açısından nispeten iyi bir yoldur. Fakat kadının veresiye böyle bir alacağı yoksa ve yüksek meblağda peşin mehir almış ise işte o zaman zor durumda kalabilmektedir.

Meselâ geçimsizlik yaşayan bir kadının ed-Dâirbenimâlik ilçesi Genel Mahkemesi'nde 2004 yılında kocası aleyhine açtığı davada taraflar hakemlere yönlendirilmiş, hakemler kadının iddialarını ispat edecek veya haklı gösterecek geçerli delilleri bulunmadığından evlilik akdinin bir bedel karşılığında feshedilmesi yönünde bir karar almak istemişlerdir. Bunun üzerine kadın aldığı mehri geri verecek şekilde temin edinceye kadar bir süre daha kocasının nikâhu altında kalmak üzere süre istemiştir. Bir yıldan fazla süren dava, hakemlerin belirledikleri bedel karşılığında evlilik akdinin feshedilmesiyle sonuçlanmıştır.¹⁶⁸

Zikredilen geçimsizlik hallerinde kadının kocasının nikâhu altında kalmasını istemesi onunla aynı evde yaşayacağı anlamına gelmemektedir. Bu tür geçimsizlik davalarında genellikle kadınların evi terk ederek babasının veya başka bir yakınının evine gittikleri, ayrılık görüşmeleri veya duruşmaları devam ederken ayrı evde yaşadıkları, sonra bu döneme ilişkin nafaka alacaklarının da gündeme getirildiği, birçok davada kadının geçmişe dönük nafaka alacağından vaz geçerek muhâlea yapmak suretiyle evliliği sonlandırdıkları görülmektedir. Evlilik zorla yaşanacak bir birliktelik olmadığından kadın, koca evine dönmek istemez ve daha önce aldığı mehri geri vermeye yanaşmaz ya da verme imkânı zor görünürse bazen koca, verdiği mehri almakta diretme yerine en azından geçmişe dönük nafaka vereceğinden kurtularak evliliğe son vermeye razı olabilmektedir. Meselâ kocası tarafından on aydır kardeşinin evine terkedilen kadın, kocasının ya evliliğin yükümlüğünü yerine getirip evliliğe devam etmesi ya da iyilikle eşini bırakması için kocası aleyhine dava açmıştır. Eşini bu şekilde terk eden koca, çeşitli gerekçeler ileri

¹⁶⁸ Davanın ayrıntılar için bk. *Müdevenetü'l-ahkâmi'l-kadâiyye*, 1: 311.

sürmüş, eşinin ancak mehri geri vermesi halinde onu boşayacağını belirtmiştir. 100.000 riyal mehir ile evlenen kadın ise mehri geri vermeye yanaşmamıştır. Neticede kadının terkedildiği on aylık nafaka hakkından vazgeçmesi karşılığında kocasıyla sulh yapılarak kocası tarafından bir boşama ile boşanmıştır.¹⁶⁹

Ailede şiddetli geçimsizlik meydana geldiğinde eşleri aynı evde tutmaya ve aile birlikteliğini devlet gücüyle zorla devam ettirmeye çalışmanın ya da kocayı aile konutuna yaklaştırmayarak bu birlikteliği kâğıt üzerinde devam ettirmenin sağlıklı bir çözüm yolu olmadığı, hatta bunun taraflara zulmetmek veya zulme ortak olmak anlamına gelebileceği söylenebilir. Onun yerine sadece kocanın kusurlu olduğu ispat edilemediği sürece kadının aldığı mehir dikkate alınarak belli bir meblağ vermesi veya belli bir maddî hakkından feragat etmesi karşılığında evliliği sona erdirmenin her ikisi için de daha sağlıklı bir çözüm yolu olduğu kabul edilebilir. Böylece aile birlikteliğini zorla devam ettirmeye çalışmak yerine taraflara yeni bir hayat kurmalarının önünü açmak daha uygun olabilir.

Doğrudan boşama yetkisi bulunmayan kadının evlilik akdini hâkim kararıyla feshettirmesine yeterli olacak şekilde kocasının kusurlu olduğunu dava etmezse veya dava ettiği halde onu ispat edemezse yukarıda zikredildiği üzere maddî bir meblağ gözden çıkararak evliliği sona erdirmek istemesinin nimet ve külfet, yetki ve sorumluluk dengesi açısından adâletli bir yöntem olduğu söylenebilir. Çünkü ona belli bir meblağ mehir ödeyerek evlenen koca, evlilik akdini hâkim kararıyla feshettirmesine yeterli olacak şekilde eşinin kusurlu olduğunu dava ettiği halde onu ispat edemezse veya hiç dava etmeden onu doğrudan boşamak isterse mehir miktarı meblağ kaybetmeyi göze almaktadır. Aynı durum evliliği sona erdirmek isteyen kadın için de geçerli olduğundan aralarında bir denge söz konusudur. Mehir bu dengeyi sağlayan önemli araçlardan biridir. İslâm hukukunda tek taraflı olarak boşama yetkisinin kocada olmasının esas sebebi de mehir vermesidir. Koca mehir verdiği halde kocası gibi kadın da tek taraflı olarak boşama yetkisine sahip olsa zifaktan sonra kocasını boşar ve mehrini alıp çekip gidebilir. Onun için kadın kocasından ayrılmak isterse ya kocasıyla anlaşmalı ya mahkemede

¹⁶⁹ RGM 19.02.1422 (13.05.2001) tarih ve 149/18 sayılı belge. Kadının kocasına belli bir meblağ ödemek üzere onunla anlaşarak evliliğe son vermelerini başka bir çalışmamızda incelediğimizden burada onun ayrıntılarına girmeyecektir. Bk. Yargı, "Bedel Kaşılığında Boşanma ve Muhâlea Uygulamaları: Suudi Arabistan'da Bir İnceleme", 141-172.

kocasının kusurlu olduğunu ispat etmeli ya da belli bir meblağı kocasına geri ödemeyi göze almalıdır.

Nitekim aile mahremiyetini korumak, mahkeme duruşmalarıyla uğraşmamak veya vakit kaybetmemek gibi maksatlarla ya da davasını ispat edemeyeceğinden kocasının herhangi bir kusurunu dava etmediğini, sadece ondan hoşlanmadığını ve ona karşı görevlerini yerine getirememekten (nankörlük etmekten) korktuğunu ve aldığı mehri geri iade etmeye hazır olduğunu belirterek evlilik akdinin feshedilmesi talebiyle mahkemeye müracaat eden kadınlara da rastlanmaktadır. Bu durumda hâkim tarafından kocaya görüşü sorulmakta, genelde koca eşinden ayrılmak istemediğini ve mehri de geri almayacağını söylemektedir. Fakat buna rağmen kadın talebinde ısrar edip mehri mahkemeye teslim edince hâkim, evlilik akdinin feshedilmesine hükmetmektedir.¹⁷⁰ Bu tür vakalar Suudi Arabistan'da aslında kadınların da doğrudan boşama hakkı olmasa bile aldıkları mehri gözden çıkarıp geri iade ettiklerinde kocaları istemese dahi onları "boşar gibi", onlardan kolayca ayrılma imkânına sahip olduklarını göstermektedir. Bu da evlilik birliğinin bu şekilde sonlandırılmasında mehrin eşler arasındaki nimet ve külfet, yetki ve sorumluluk dengesini sağlayan önemli bir araç olduğuna delâlet etmektedir.

Şuna da işaret etmek gerekir ki, ülkemizde olduğu gibi bazı hukuk sistemlerinde ölüm dışında evliliğin sona ermesi için mutlaka hâkim kararı gerekmekte, üstelik geçimsizlik hallerinde evliliğin asgarî belli bir süre devam etmiş olması şart koşulmaktadır.¹⁷¹ Oysa koca eşini tek taraflı iradesiyle boşamış veya eşler birbirinden davacı olmaksızın bedelsiz veya bir bedel karşılığında evliliği sona erdirmek üzere anlaşmışlar ise, evlilik akdinin yapılmasının üzerinden çok kısa bir süre geçmiş olsa dahi hâkimin evliliği sona erdirmemek için ayrılığın sebebini araştırma gibi bir görev ve yetkisinin olmaması gerekir. Hâkim taraflara ancak nasihat edebilir. Çünkü evlilik aynı zamanda kendine göre mahremiyetler içeren, ancak karşılıklı sevgi, saygı ve anlayışla yürüyen bir birlikteliktir. Eşlerin kendi menfaatlerini ve kayıplarını göz önünde bulundurarak kararlarını kendilerinin vermesi, başkasının onlar hakkında karar vermesinden daha uygundur. Varsa

¹⁷⁰ RGM 08.06.1430 (01.06.2009) tarih ve 191.5 sayılı belge. Bu çalışma sadece mehri ile ilgili olduğundan uygulamaya kısaca işaret edilmekle yetinip söz konusu durumda hâkimin evlilik akdini bu şekilde feshetme yetkisinin bulunup bulunmadığını, konuyla ilgili alt mahkemelerin kararlarını ve Yüksek Mahkemenin (el-Mahkemetü'l-ulyâ) ilkesel kararını inşaallah başka bir araştırmada incelemeye çalışacağım.

¹⁷¹ Türk Medeni Kanunu, md. 166-170.

çocuklar ile ilgili meseleler ayrı değerlendirilmelidir. Hâkim ancak eşler arasında bir çekişme olduğunda devreye girmelidir. Bu bakımdan evlilik birliğinin sona erdirilebilmesi için belli bir süre devam etmiş olmasının veya evliliğin tarafların kararıyla değil de ancak hâkim kararıyla sona erdirilebileceğinin kanunen şart koşulmasının doğru bir yaklaşım olmadığı söylenebilir.

Evlilik akdinin ciddiyetinin korunması, kocanın hanımına değer vermesi, yeni evlendiği eşini kolayca hatta henüz halvet veya zifaf gerçekleşmeden boşamaması ya da kadının akdi feshettirmemesi için taraflar arasında iç denge unsurlarının bulunması daha uygun görünmektedir. Suudi Arabistan'da da uygulanan İslâm hukukunda bu dengeyi sağlayan unsurlardan birinin mehir olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü henüz halvet veya zifaf gerçekleşmeden bile boşama vakalarında kocanın eşine taraflar arasında belirlenen mehrin yarısını; henüz mehir belirlenmemişse mut'a vermesi gerekmektedir. Bu durumda, kadın, evliliği feshettirmek istediğinde de mehir alacağından tamamen mahrum kalmaktadır. Böylece taraflar arasında boşama/boşanma bakımından bir iç denge oluşturulmuştur. Mehri düşük veya yüksek tutarak evlenmeyi, boşamayı ve boşanmayı kolaylaştırma ya da zorlaştırma bakımından bu dengeyi taraflar kendileri ayarlamaktadırlar.

Sonuç

Suudi Arabistan toplumunda sosyal bir olgu olan mehir vermenin ve almanın âile hayatında sadece bir örf âdetten ibaret olmadığı, hukukî bir yönünün bulunduğu, taraflar arasında çekişme meydana geldiğinde çekişmeyi sona erdirmek için fetvaya ve yargı kararına dayanak teşkil ettiği, ilgili hükümlerin devlet yaptırımıyla uygulandığı görülmektedir. Müftülerin ve hâkimlerin mehir konusunda nasların yanında Hanbelî mezhebi birikimini esas aldığı söylenebilir. Mehir alacaklarına dair hak sahiplerinin özellikle de kadınların, haklarını çoğu kere avukata dahi ihtiyaç duymadan rahatlıkla mahkemeye başvurarak almaya çalıştıkları müşahede edilmektedir.

Aile birliğinin oluşmasında, devamlılığında ve sona ermesinde mehir önemli bir rol oynamaktadır. Mehrin, gelini veya babasını mal sahibi yaparak onların sadece mutluluğunu artıran bir vesile değil; aile yapısında eşler arasında boşama, boşanma, aile reisliği, ayrıldıktan sonra kadının geçiminde kolaylık sağlaması gibi

hususlarda sorumluluklar, haklar, yetkiler ve kazanımlar bakımından önemli bir denge aracı olduğu anlaşılmaktadır. Taraflar bu dengeyi mehri düşük veya yüksek tutarak, onun vadeli veya peşin verilmesini ya da para, mal ve hizmet şeklinde ödenmesini kararlaştırarak kendileri ayarlamaya çalışmaktadırlar. Kendi şartlarını göz önünde bulundurarak evlilikteki bu dengeyi evlenirken tarafların kendilerinin kararlaştırmaları, evliliği sona erdirirken öncelikle kendi kararlarıyla sona erdirmeleri; ancak çekişmeli hallerde mahkemeye müracaat etmeleri adaletli bir sistem sayılabilir.

Mehri kadının ekonomik bağımsızlığını kazanamadığı veya ilkel toplumlarda var olabilen bir uygulama olarak görmek doğru değildir. Kanunen mehir verme zorunluluğunun bulunmadığı bir toplumda kadın kocasından ve velisinden ekonomik bağımsızlığını kazanmış, kendi geçimini kendi çalışmasıyla sağlamış, kanunen karı koca, yetki bakımından eşit kabul edilmiş ve herhangi bir maddî kaybı olmadan her birinin tek taraflı boşama yetkisi olmuş olsa, bu yetkiyi dengeleyecek bir unsur bulunmadığından adâletsiz bir durum ortaya çıkabilir. Evlilik kurumu da akrabalık bağları da büyük oranda ciddiyetini kaybedebilir.

Söz konusu durumda taraflara boşanma yetkisi vermeyip evliliğin tarafların iradeleriyle değil de hâkimin kararıyla sona ereceği bir sistem de âdil görünmemektedir. Her şeyden önce evliliğin kendine özel mahremiyetleri ve bazı olayları ispat zorluğu vardır. Hâkimin delilsiz ve ispatsız hüküm veremeyeceği bir sistemde evliliği sona erdirmek için her durumda tarafların mahkemeye çıkmasını istemek, evliliğin bu özelliklerini kavramamak demektir. Davacının davasını ispat edemediği, fakat evlilik birliğinin de fiilen yürümediği anlaşılan bir durumda hâkim eşler arasındaki adâleti sağlamak için neye göre hüküm verecektir? Ayrıca tarafların kendi iradeleriyle oluşturdukları evlilik birliğinin sona ermesinde onların iradelerinin dikkate alınmaması onlar üzerinde bir vesayet oluşturulması demektir ki bu, insan onuruna yakışmamaktadır. Onun için hâkimin ancak taraflar arasında bir çekişme olduğunda devreye girmesi daha doğru ve âdil bir sistemdir.

İşte, tarafların gerek kendi iradeleriyle evliliği sona erdirmesinde gerekse çekişmeli durumlarda evliliğin zikredilen özellikleri sebebiyle davacı eş, davasını ispat etse de edemese de, hâkimin vereceği kararda eşler arasındaki adâleti sağlamada mehir önemli bir denge işlevi gördüğünden evlenirken erkeğin mehir

verme zorunluluğuna gereken önemi göstermek gerekir. Onun için aile birliğinin kuruluşu, devamı, sona ermesi, akrabalık bağlarının canlı tutulması, tarafların hak ve sorumlulukları bakımından farklı dengelerden ve değerlerden hareket eden hukuk sistemlerinin İslâm hukukundaki mehir etrafında oluşan hükümleri gözden geçirmeleri faydalı olacaktır.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet. "Başlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 131-133. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Aksoy, Mustafa. "Başlık ve Mehir Kavramları Üstüne Bir Deneme". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 73 (1991): 87-90.

Algül, Ayşe Betül. "Semavî Dinlerde Mehir". Ed. Mustafa Yiğitoğlu. 1. *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı*. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018. 114-124.

Aydın, M. Âkif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 389-391. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *er-Ravzu'l-mürbi' şerh-u Zâdi'l-müstakni'*. Müessesetü'r-risâle, ts.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-kına' ani'l-İkna'*. Riyad: Suudi Arabistan Adalet Bakanlığı Yayınları, 1421/2000.

Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974.

Cüveyr, İbrahim b. Mübârek. *Teahhuru's-şebâbi'l-câmîi fi'z-zevâc*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1416/1995.

Ebhâsü Hey'eti Kibârî'l-Ullemâ bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye. 5. Baskı. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1434/2013.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Tlk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1424.

Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ. Cem ve Tert. Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Düveyş. Riyad: Dâru'l-müeyyed - Dâru'l-âsime, 1424.

Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân. *el-Mulahhasu'l-fikhî*. 2. Baskı. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsî'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1430/2009.

Futûhî, İbnü'n-Neccâr Ahmed b. Abdülaziz. *Münthe'ir-râdât* (Buhûtî'nin şerhi ile birlikte). Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Müessesetü'r-risâle, 1421/2000.

Gezer, Arif. "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Uygulaması ile Günümüz Mehir Uygulamasının Karşılaştırılması". *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2017): 55-72.

Haccâvî, Ebu'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsa. *el-İknâ' li tâlibi'l-intifâ'*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Riyad: Dâratü'l-Melik Abdülaziz, 1423/2002.

Halil b. İshâk el-Cündî. *et-Tavzîh fi şerhu'l-Muhtasari'l-fer' li'bni'l-Hâcib*. Kahire: Merkez Necibuevî, 1429/2008.

Hattâb Ruaynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman. *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i Muhtasari Halîl*. Dâru âlemi'l-kütüb, ts.

Hudayrî, Hamed b. Abdülaziz el-Hudayrî. "el-İcrââtü'l-kadâiyye fi'l-müşkilâtü'z-zevciyye". *Mecelletü'l-adl* 45 (1431): 123-168.

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi. *Cerîde-i ilmiyye* 34 (İstanbul: 1336/1917): 986-1022.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1423/2003.

İbn Bâz, Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bâz. *Mecmûu fetâvâ ve makâlat mütenevvî'a*. Cem ve Tert. Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ır. Riyad: Riâsetü İdâratü'l-Buhûsî'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1425/2004.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1417/1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. Tlk. Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-ma'ârif, 1417.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. (İbn Âbidîn'in *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik* adlı hâşiyesiyle birlikte). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *Mecmû-u fetâvâ Şeyhülislâm İbn Teymiyye*. Cem ve tert. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1425/2004.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Fetâva'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Alâüddîn Ata ve Mustafa Abdülkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1987.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.

Kılınc, Ayşenur ve Ahmet Kılınc. "Mehrin Türk Pozitif Hukuk Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (2019): 103-118.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Açıklamalı). Metni ve Açıklamaları kontrol eden. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985.

Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâiyye li-âm 1434. Riyad: Suudi Arabistan Adalet Bakanlığı, 1436.

Merdâvî, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen İsmâil. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye - Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.

Muhammed b. İbrahim b. Abdüllatif Âlişseyh. *Fetâvâ ve resâilü Semâhati's-Şeyh Muhammed b. İbrahim b. Abdüllatif Âlişseyh*. Cem ve tert. Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsım. Mekke: Matbaatü'l-hukûme, 1399.

Müdevvenetü'l-ahkâmi'l-kadâiyye. Riyad: Suudi Arabistan Adalet Bakanlığı, 1428/2007.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991.

Pürselim-Arning, Hatice Selin. "Türk ve Alman Milletlerarası Özel Hukuklarında Mehir Kavramının Vasıflandırılması". *Public and Private International Law Bulletin* 33/2 (2013): 137-151.

Riyad Gazetesi, "Kabiletü Âl-i Kırâd tühaddid tekâlifî'z-zevâc". Erişim: 20 Nisan 2009. <http://www.alriyadh.com/2009/04/24/article424571.html>.

Riyad Gazetesi, "Silâhu'l-mer'e fî vechî't-talâk". Erişim: 24 Şubat 2010. <http://www.alriyadh.com/2010/02/24/article501151.html>.

Riyad Gazetesi, "Tahdîdü'l-mehr bi-hamsîn elf li'l-bikr ve selâsîn li's-seyib". Erişim: 10 Nisan 2019. <http://www.alriyadh.com/1074296>.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzî'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1418/1997.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevra. *Sünenü't-Tirmizî*. Tlk. Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1417.

Türk Medeni Kanunu.
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>. (erişim: 25 Temmuz, 2019).

Türkdoğan, Orhan. "Başlık Geleneği ve Sosyolojik Açıklaması". *Türk Aile Ansiklopedisi*. 1: 168-180. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991.

Ukaz Gazetesi, "et-Tuvâl: Tahdîdü mehrî'l-bikr bi-60 elf, ve's-seyib 30 elf". Erişim: 10 Nisan 2019. <https://www.okaz.com.sa/article/1506390>.

Vatan Gazetesi, "Mehru'l-mer'e min 10 melâyîn ilâ nusf riyal". Erişim: 10 Nisan 2019. <http://www.alwatan.com.sa/article/270667>.

Yargı, Mehmet Ali. "Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhâlea Uygulamaları: Suudi Arabistan'da Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012/1): 141-172.

Yargı, Mehmet Ali. "el-İcrâât fî inhâi hâlâtî't-talâkî's-selâs dirâse meydâniyye fî Mahkemeti'l-Ahvâli'-Şahsiyye bi'r-Riyad". *Mecelletü'l-adl* 55 (Receb 1433): 77-120.

Yargı, Mehmet Ali. “et-Tatbikâtü’l-kadâiyye li’t-tahkîm ‘inde’s-şikâk beyne’z-zevceyn min hılâli’s-sukûk ve’z-zubût fi’l-Mahkemeti’l-âmmeh bi’r-Riyad”. *Mecelletü’l-Hicâz* 14 (2016): 93-132.

Yargı, Mehmet Ali. “Suudi Arabistan’da Mezhebe Bağlılık Resmî Uygulamalar Çerçevesinde Bir İnceleme”. Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (Karaman, 25-27 Mart 2016). Ed. Halit Çalış, Ali Bayer ve Duran Ali Yıldırım, 121-147. Konya: Sebat Ofset, 2016.

Yargı, Mehmet Ali. Suudi Arabistan’ın Yargı Sistemi. 2. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Şemseddîn el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İlletin Red Yolları Mansur KOÇİNKAĞ*

Özet

Kıyasın temel rükünlerinden kabul edilen illet, fıkıh usulüne dair eserlerde üzerinde titizlikle durulan meselelerden biri olagelmıştır. İlletin mahiyeti, tespit yolları ve ona yöneltilen itirazlar bu bağlamda konu edilen en önemli hususlardır. Biz de bu çalışmamızın girişinde kısaca illetin mahiyetine temas edip ardından İsfahânî'ye göre illetin red yollarının neler olduğunu ve illete yöneltilen tutarsız itirazları incelemiş bulunmaktayız. Böylece onun fıkıh usûlü düşüncesinde kimden etkilendiği ve hangi mektebe mensup olduğu da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsfahânî, Fıkıh Usûlü, Kıyas, İllet, Kavâidihü'l-ille.

Qawâdih al-illa According to Shamseddîn al-İsfahânî (d. 688/1289)

Abstract

The effective cause (al-illa) being accepted as one of the basic elements of analogy (qiyas), has become a subject carefully examined in the books of usûl al-fiqh. Definition of effective cause, methods of identification, and objections towards it are among most subjects in this context. In the introduction of this study, we briefly discuss the definition, and later refer to the objection methods (qawâdih al-illa) as accepted by İsfahânî and finally evaluate the inconsistent objections directed to cause. Thus, it also be revealed that who influenced his thought of usûl al-fiqh and which school who belong to.

Keywords: İsfahânî, Usûl al-fiqh, Analogy, Illa, Qawâdih al-illa.

قوادح العلة لدى شمس الدين الإصفهاني

الملخص

العلة -وهي من أركان القياس- إحدى الموضوعات التي بحثت بعناية في كتب أصول الفقه. ومن أهم القضايا في هذا السياق ماهية العلة، ومسالكها، وقوادحها. في بداية هذه الدراسة، تطرقنا باختصار إلى ماهية العلة، وبعد ذلك تحدثنا عن الاعتراضات الواردة على العلة والاعتراضات غير الصحيحة وفقاً للإصفهاني. وبالتالي، تم أيضاً الكشف عن من أثر به في أصول الفقه، وعن المدرسة التي ينتمي إليها.

الكلمات المفتاحية: الإصفهاني، أصول الفقه، القياس، العلة، قوادح العلة.

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Giriş

Fıkıh usûlü geleneğinde mütekellimûn ve fukahâ diye iki yöntemden bahsedilir. Bazıları bunlara ek olarak bir de memzûc yöntemden bahsederler. Mütekellim yönteminde, konular nazarî ve teolojik/felsefî ön kabuller üzerinden ele alınırken fukahâ yönteminde teolojik/felsefî arka plan pek görünür değildir. Mu'tezile ve Eş'arîler mütekellim yöntemini takip etseler de aralarındaki teolojik ayrışmadan dolayı pek çok meselede farklı kanaate sahiptirler. Eş'arîler'in de kendi içinde homojen bir yapı arz etmediği, derin olmasa da hicrî yedinci asırdan itibaren Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) mektebi diye iki okula ayrıldıkları görülür. Âmidî mektebine göre daha yaygın ve nispeten daha çok takipçiye sahip olan Râzî mektebini devam ettiren ve bu mektebin gelişimine katkıda bulunan usûlcülerden biri de İsfahânî'dir. Nitekim kendisi, Râzî'nin *Mahsûl* adlı eserini şerh ettiği için "Şârihü'l-Mahsûl" diye ün kazanmış ve bir başka eseri olan *el-Kavâ'idü'l-külliyye*'nin fıkıh usûlü bölümünde de *Mahsûl*'ü ihtisâr etmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada İsfahânî'nin konuyla ilgili görüşleri, Râzî ve takipçileri çerçevesinde ele alınıp incelenecektir.

Fıkıh usulü ilminde şer'î amelî hükümlerin tafsilî delillerden nasıl istinbât edildiği konu edinir ve bu bağlamda dikkate alınan en önemli yöntemlerden biri kıyas kabul edilir. Rükünleri; asıl, aslın hükmü, fer' ve illet¹ olmak üzere dört olsa da kıyasın işlev kazanması, illetin tespitine bağlıdır. Bundan ötürü Gazzâlî (ö. 505/1111), illetin tespit yollarını da kıyasın rükünlerinden sayar.² İlet, kıyasın en önemli rükünü olmakla beraber etrafında yoğun tartışmaların yaşandığı bir kavram olma özelliği taşımaktadır.

İlet, doğrudan hükümle irtibatlı bir kavram olduğundan onun mahiyetinin anlaşılması bağlamında kabaca da olsa hüküm teorisine temas etmemiz yerinde olacaktır. Zira illetin mücib olup olmaması hükmün mahiyetiyle, kaynağıyla ve onun kadîm olup olmamasıyla ilgili bir meseledir. Hüküm, mütekellimûn (Eş'arî) yönteminde "Allah'ın mükelleflerin eylemlerine dönük hitabı"³ diye tarif edilirken

¹ Asıl ve fer'arasındaki ortak paydaya illet denilmesi, -yaygın kabule göre- onu hastalığa benzetmeleri dolayısıyladır. Zira hastalık nasıl insan bedenini değiştiriyorsa aynı şekilde illet de hükmü değiştiren bir özelliğe sahiptir (Bkz. Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, thk. Hamd el-Kebisi, Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1390/1971, s. 20).

² Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, s. 11, 22.

³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (thk. M. Abdüsselâm), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1413/1993, s. 45; Râzî, *el-Mahsûl*, (thk. Tâhâ Câbir), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997, I, 89; Beyzâvî, *el-Minhâc*, (Çev. Mansur Koçinkağ),

fukahâ yönteminde “Allah’ın mükelleflerin eylemlerine dönük hitabının sonucu” şeklinde tanımlanır. Mu‘tezile’ye göre ise hüküm “akıl mükellefin fiiline dönük yargısı” diye tanımlanabilir. Dolayısıyla onlara göre -ehl-i sünnetin aksine- hükmün kaynağı hitâb/şer‘iat değil akıldır, hitâb ise sadece onun kâşifi kabul edilir.⁴

Hüküm kavramından bahsedebilmek için hâkim, mahkûm aleyh ve mahkûm fih/bih şeklinde üç kavrama ihtiyaç duyulmaktadır. Hâkim, hükmün kaynağını gösterirken mahkûm aleyh hükmün muhâtabı olan mükellefi, mahkûm fih ise hükmün konusu olan mükellefin eylemlerini ifade eder. Hâkimin kim/ne olduğu hususundaki tartışma Mu‘tezile ve Eş‘arî arasındaki en temel meselelerden biridir. Zira Mu‘tezile hükmün kaynağını akıl görürken⁵ Eş‘arî nakil/şer‘ olarak kabul eder ve bu kelâmî tartışma, illetin tanımına da yansımış durumdadır.

İllet; akli ve şer‘î diye ikiye ayrılır. Ortak bazı özellikleri olsa da her iki illet arasında ciddi bazı farklılıklar söz konusudur. Nitekim akli illetin, hükmü gerektirmesi (mûcib) ve müessir oluşu hususunda ittifak edilse de şer‘î illetin mahiyetiyle ilgili önemli bir takım tartışmalar bulunmaktadır. Şer‘î illetin mahiyetiyle ilgili tartışmalar, onun müessir, bâ‘is, alâmet, emâre veya mu‘arrif şeklinde tarif edilmesine yol açmıştır. Filozoflar, illet kavramını akli illet bağlamında kullandıklarından dolayı onu müessir ve mûcib diye tarif ederken Mu‘tezile’nin de büyük oranda illeti bu anlamda kullandığı kabul edilir.⁶ Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise şer‘î illet, akli illetin aksine müessir/mûcib olmayıp hükmün göstergesi, bâ‘isi alâmeti, emâresi veya mu‘arrifi olarak tarif edilir. Ehl-i sünnet içinde illeti müessir olarak tanımlayanlar da bizatihi değil Allah’ın ca‘li dolayısıyla hükme müessir olduğunu belirterek aynı noktada buluşurlar.⁷

İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018, s. 25; İsfahâni, *el-Kavâ'idü'l-küllîyye fi cümletin mine'l-funûni'l-ilmiyye*, İstanbul: İSAM, 2017, s. 152.

⁴ Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, Dersaadet: Şirket-i Sahâfiyye Osmâniyye, 1321/1903, s. 276.

⁵ Son dönem yapılan bir çalışmada, yaygın kabulün aksine Mu‘tezile’nin de hâkimin Allah olduğunu savunduğu aktarılır. Buna göre onlar, ehl-i sünnetten farklı olarak sadece şeriatın bulunmadığı zaman diliminde aklın sorumluluğu gerektirdiği kanaatindedirler (İbrahim Özdemir, *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*, Diyarbakır: DÜSBE (Doktora), 2013, s. 19).

⁶ Ehl-i sünnete mensup usulcüler tarafından kaleme alınan eserlerde Mu‘tezile’ye göre illetin bizzat mûcib olduğu iddia edilse de aksine bazı açıklamaların da onların eserlerinde yer aldığı görülür. Bu da onlardan yapılan alıntuların gerçeği yansıtmadığını veya Kâdi Abdülcebbar ve Basrî ile beraber Mu‘tezile’nin Ehl-i sünnete yaklaşım bu konuda farklı bir yaklaşım sergilediklerini gösterir. Detaylı bilgi için bkz. Özdemir, *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları*, s. 180 vd.

⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 75, 305.

Hükmün birden fazla illetle ta'lilinin mümkün olup olmayacağına dair tartışmanın da şer'î-aklı illet ayrışmasından kaynaklandığı iddia edilmişse⁸ de bunu kabul etmeyenlerin kimler olduğu düşünüldüğünde böyle bir irtibatın pek makul olmadığı anlaşılmaktadır. Cüveynî (ö. 478/1085) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi bazı âlimler hükmün birden fazla illetle ta'lilini caiz görmezken usûlcülerin geneline göre hükmün birden fazla illeti olabilir.⁹ Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi bazı âlimler ise illet-i mansûsada bunu kabul ederken müstanbatada caiz görmezler.¹⁰

Bir vasfın illet olabilmesi için zâhir, munzabıt/standart, mülâim ve müteaddî niteliklerine sahip olması gerekir, ancak Eş'arî yönteminde bir vasfın illet olarak kabul edilebilmesi için müteaddî olmasına gerek yoktur.¹¹ Zira onlara göre illet, sadece kıyasa işlev kazandırmaktan ibaret olmayıp hükmün hikmetini ve gayesini ortaya koyması açısından da önem arz eder.¹² Ayrıca mütekellimlere göre illetin munzabıt olma zorunluluğu da tartışmalıdır. Zira Râzî, Beyzâvî ve İsfahânî gibi bazı usûlcüler, munzabıt olmayan hikmetlerin de illet olabileceğini savunurlar.¹³

Daha önce ifade edildiği üzere Mu'tezile'ye göre illet müessir yani hükmün varlık nedeni (mûcibi) kabul edilirken Eş'arî yönteminde hükmün bâ'isi veya mu'arrifi (göstergesi) olarak değerlendirilir.¹⁴ Zira Mu'tezile'ye göre hüküm, kadîm kabul edilmediğinden hâdis olan illetin hükme müessir olmasının herhangi bir zararı yoktur. Ayrıca hükmün kaynağını akla ircâ ettiklerinden dolayı onlara göre illetin müessir/mûcib olması hüsün-kubuh teorileriyle yakından ilgilidir. Eş'ariler'e göre hüküm, Allah'ın hitabından ibaret olduğundan kadîm kabul edilir. İlet olarak kabul edilen vasıflar ise hâdistir ve hâdis olan bir hususun kadîmin varlık nedeni olması düşünülemez. Bu sebeple illet kabul edilen vasıflar, Âmidî ve İbn Hâcib gibi bazı

⁸ Erturhan, Sabri, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 2005, s. 100-101, 113.

⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, (thk. Abdürrezzâk Afifî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.y., III, 236; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, (thk. Âdil Ahmed ve Ali Muhammed), y.y.: Mektebetü Nezzâr, 1416/1995, VIII, 3471.

¹⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 271, 277; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 174. Ayrıca bkz. Erturhan, Sabri, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lil", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 2005, s. 95-124.

¹¹ Çalış, Halit, "Kâsir İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, 2005, s. 73-98.

¹² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 339; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 179.

¹³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 287; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 178; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 283.

¹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 135; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 202; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 161; Abdullâh Şefik, *İhtilâfu'l-usûliyyîn fî tahdîdî'l-illeti ve eserihî 'ala'l-furû' il-fikhiyye*, (yüksek lisans), Gazze: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1433/2012, s. 11 vd.

usûlcülere göre “şâri’i hüküm koymaya sevk eden (bâ’is)” diye tarif edilirken Râzî, Beyzâvî ve İsfahânî gibi âlimlere göre ise “hükümün göstergesi (mu’arrifi)” kabul edilir. Mu’arrif ve bâ’is olarak nitelendirilmesinin temel nedeni, illet kabul edilen hâdis vasfın, Allah’ın kadîm hitâbı anlamındaki hükme herhangi bir tesirinin olamayacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Gazzâlî, illetin müessir olduğunu kabul etse de bunun sebep-sonuç içerisinde zorunlu olarak gerçekleşmeyip Allah’ın böyle kılması (ca’li) hasebiyle oluştuğunu söyler.¹⁵ Hanefîler’in, illeti müessir nitelenmesi de büyük oranda bu anlamdadır. Zira onlar da illetin mucîb olmadığını, sadece hükümle beraber mevcut olması anlamında müessir olduğunu ifade ederler. Diğer bir deyişle onlar illetin, hükümün alâmeti, emâresi veya göstergesi olması hasebiyle Eş’arîler’le hemfikirdirler.¹⁶

Fıkıh usûlü eserlerinde, hüküm tespit etmede büyük önemi hâiz olan illetin tespit ve red yolları üzerinde titizlikle durulur. Tespit yollarıyla (mesâlikü’l-ille) hangi vasfın illet olduğu ortaya konulurken,¹⁷ red yollarıyla (kavâdihü’l-ille) muhtemel vasıflardan hangisinin illet olmaya elverişli olmadığı incelenir. İletinin tespit yolları bağlamında ciddi tartışmalar söz konusu olsa da Râzî’ye göre bunlar; nas, imâ, icmâ, münâsebe, müessir, şebeh, deverân, sebr-taksîm, tard ve tenkihü’l-menât olmak üzere on türdür.¹⁸ İsfahânî ise Beyzâvî gibi Râzî’nin yer verdiği yollardan müessir hariç diğer dokuz yöntemle yer verir. O, Râzî’yi takip ederek bunların dışında da bazı yöntemlerin bulunduğunu ve bir grup âlim tarafından onların dikkate alındığını belirtir.¹⁹

İletinin red yollarının neler olduğu, usûlcüler tarafından tartışılırken bu yöntemlerin cedel ilminin konusu olmaları hasebiyle fıkıh usûlü eserlerinde yer almasına karşı çıkanlar da bulunmaktadır.²⁰ Fakat bütün bu tartışmalara rağmen kavâdihü’l-edille (red yolları), pek çok fıkıh usûlü eserinde yer almaya devam

¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 75, 305.

¹⁶ Pezdevî, *Kenzü’l-ousûl*, (*Keşfü’l-esrâr*’la beraber), y.y.: Dâru’l-kitâbî’l-arabî, t.y., IV, 171; İbn Emir Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr ‘alâ Tahrîri’l-Kemâl*, Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1403/1983, III, 141; EbuJazar, *Ebtihal*, “Nazariyyetü’t-te’sîr fi’l-illeti ‘inde’l-Hanefiyye”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 46, (2014) s. 145-172.

¹⁷ İletinin tespit yollarıyla ilgili bkz. Abdülhakîm Abdurrahman es-Sa’dî, *Mebâlisü’l-ille fi’l-kayâs inde’l-usûliyyîn*, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-islâmiyye, 1421/2000, s. 339 vd.; Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri*, (Doktora) Konya: SÜSBE, 2005; al-Huori Yahya, “Mesâlikü’l-illeti’l-kat’iyye ve’z-zanniyye”, *Mizânü’l-hak*, sy. 6, 2018, s. 165-200; Koçinkağ, “Kâdi Beyzâvî’ye Göre İletinin Tespit Yolları Nelerdir?”, *EBSB Sempozyumu*, 2018, s. 363-368.

¹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 137.

¹⁹ İsfahânî, *el-Kavâ’id*, s. 273, 280; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 170-171.

²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 342.

etmiştir. Biz de bu çalışmamızda İsfahânî'nin *el-Kavâ'idü'l-küllîyye* adlı eserini merkeze alarak ve diğer eserlere de zaman zaman atıfta bulunarak illetin tespit yollarını ele alıp incelemeye çalışacağız. Çalışmayı sınırlandırmak maksadıyla her ne kadar İsfahânî özelinde bu mesele incelenecekse de bu bağlamda yapılan açıklamaların Râzî ve takipçilerinin genel kanaatini yansıttığı söylenebilir.

1. İletin Red Yolları

İllete yöneltilen itirazlar, fıkıh usulünden ziyade cedel ilminin konusudur. Fakat kıyasla ilgili tartışmalarda aynı yöntemler gündeme geldiğinden zamanla kıyas bahsinde de ele alınır olmuştur. Bu konu, fıkıh usûlü eserlerinde “avârizü'l-ille”, “vucûhu'l-itarâz 'ala'l-ille”, “nevâkidü'l-ille” ve “kavâdihü'l-ille” gibi başlıklar altında ele alınıp incelenir. Mütেকaddimün döneminde bu itirazlar; mutâlebe, kâdiha ve mu'âraza diye üç başlıkta ele alınırken zamanla bütün yöntemlerin men' ve mu'ârazaya ircâ edildiği kabul edilmiştir.²¹ İletin red yollarının neler olduğu hususunda herhangi bir ittifaktan bahsetmek mümkün değildir. Zira birçok eserde illete yöneltilen itirazların farklı şekilde ele alındığı görülür.

Cüveynî, bu bağlamda on iki vecihten bahsedip bir kısmını kabul ederken diğer bir kısmını uygun görmez.²² Sem'ânî (ö. 489/1096), Iraklı Şâfiiler'e nisbet ederek aktardığı on üç itiraza yer verir, ardından sahih olanların; mûmâna'a, fesâdü'l-vaz', mu'âraza ve munâkaza olduğunu belirtir.²³ Gazzâlî de sahih ve fâsid itirazlardan bahseder ve bunların sekizinin (men', el-kavl bi'l-mûceb, nakz, adem-i tesir, kalb, fesâdü'l-vaz', mu'âraza ve fark) sahih olduğunu ifade eder. Ancak o, bu meselenin fıkıh usulünü ilgilendirmedigini, cedel ilminin konusu olduğunu savunur.²⁴ İbn Arabî (ö. 543/1148), sahih ve fâsid pek çok itirazın olduğunu, fakat ittifak edilen yöntemlerin on kadar olduğunu belirtir ve bunları ele alıp inceler. O, bu bağlamda men', nakz, el-kavl bi'l-mûceb, kalb, ademü't-tesir, fesâdü'l-mevdû', fesâdü'l-ittibâr, fark, mu'âraza ve illetin malûl, malûlün de illet kılınması şeklinde on yönteme yer verir.²⁵ Fahrettin er-Râzî ve takipçileri nakz, adem-i tesir, kesr, kalb, el-

²¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, y.y.: Dâru'l-kütübî, 1414/1994, VII, 328-329.

²² Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdullah Cevlem ve Beşir Ahmed), Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, t.y., III, 268.

²³ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1999, II, 198-199, 204.

²⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 505; *el-Mustasfâ*, s. 342.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, (thk. Hüseyin Ali ve Sa'id Fûde), Ammán: Dâru'l-beyârik, 1420/1999, s. 137.

kavl bi'l-mûceb ve fark diye altı yöntemi veya kesri nakzın altında ele alarak beş yöntemi zikrederler.²⁶ İbn Kudâme (ö. 620/1223) ise istifsâr, fesâdü'l-itibâr, fesâdü'l-vaz', men', taksîm, mutâlebe, nakz, el-kavl bi'l-mûceb, kalb, adem-i te'sîr, mu'âraza ve terkîb diye on iki vecihten bahseder.²⁷

Konuyu en detaylı ele alanlardan biri Seyfuddîn el-Âmidî'dir. O, *el-İhkâm* adlı eserinde şu yirmi beş itiraza yer verir: İstifsâr, fesâdü'l-itibâr, fesâdü'l-vaz', men'u hükmi'l-asl, taksîm, men'u vucûdî'l-ille fi'l-asl, men'u kevnî'l-vasfi illeten, ademü't-te'sîr, el-kadh fi münâsebeti'l-vasf, el-kadh fi salâhiyyeti ifdâi'l-hüküm, kevnü'l-vasfi hafiyyen, kevnü'l-vasfi gayre munzabitin, nakz, kesr, mu'âraza, terkîb, ta'diyye, men'u vucûdî'l-vasf fi'l-fer', el-mu'âraza fi'l-fer', fark, ihtilâfû'z-zâbiti beyne'l-asl ve'l-fer', ihtilâfu cinsi'l-maslahat, kalb, el-kavl bi'l-mûceb.²⁸

Hanefî usûlcüler ise illeti; tardî ve müessir şeklinde ele alıp her birine yöneltilen itirazları farklı başlıklar altında zikrederler.²⁹ Nitekim Serahsî (ö. 483/1090), müessir illete yöneltilen fâsid itirazların; münâkaza/nakz, fesâdü'l-vaz', vucûdü'l-hükmi ma'a ademî'l-ille ve mufârika/fark olmak üzere dört olduğunu, sahih olanların ise mumâna'a, kalb, aks ve mu'âraza olduğunu belirtir.³⁰ Onlara göre tardî illete yönelik sahih itirazlar ise el-kavl bi'l-mûceb, mumâna'a, fesâdü'l-vaz' ve nakzdir.

Görüldüğü üzere illetin red yollarıyla ilgili farklı pek çok yöntemden bahsedilmişse de biz konunun devamında İsfahânî'ye göre illetin red yollarını ele alıp incelemeye çalışacağız ve yer yer Râzî ve Beyzâvî başta olmak üzere diğer usûlcülerin konuyla ilgili kanaatlerine temas edeceğiz.

1.1. Nakz

Nakz, müstedil (müddaî veya mücib) denilen kimseye yöneltilecek itirazlar içinde son sıralarda yer alan bir yöntem olup yaygın şekilde kullanıldığı için pek çok usûlcü tarafından ilk sırada zikredilir. Nitekim Râzî, Beyzâvî, İsfahânî ve Zerkeşî (ö.

²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 235; Tâceddîn el-Urmevî, *el-Hâsil mine'l-Mahsûl*, (thk. Abdüsselâm Mahmûd), Bingazi: Câmî'atü Karyunus, 1994, II, 907 vd.; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 171-177.

²⁷ İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, y.y.: Müessesetü'r-reyyân, 1423/2002, II, 302.

²⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 69 vd. İbn Hâcib de Âmidî'yi takip ederek aynı itirazlara yer vermiştir. Bkz. *el-Muhtasar*, (*Beyânü'l-Muhtasar*'la beraber), (thk. M. Muzhir), Suûd: Dâru'l-Medenî, 1406/1986, III, 78-238.

²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, y.y.: Dâru'l-kitâbi'l-arabi, t.y., IV, 43, 103.

³⁰ Serahsî, *el-Uşûl*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y., II, 232. Pezdevî de aynı hususlara temas eder, fakat ona göre sahih yöntemler mümânaa ve mu'âraza olmak üzere ikidir. O, muhtemelen diğer sahih yöntemlerin bu iki kavram altında mütalaa edilmesi gerektiğini düşünür (Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, (*Keşfü'l-esrâr*'la beraber), IV, 48.

794/1392) gibi usûlcülerin illete yöneltilen itirazlar içinde ilk sırada nakza yer verdikleri görülür.³¹ Nakz, “illet olduğu iddia edilen vasfın bulunduğu bir sûrette hükmün mevcut olmaması” şeklinde tanımlanır. Diğer bir ifadeyle “ilgili vasıf, illet olsaydı hükmün ondan ayrılması mümkün olmazdı” prensibiyle illet olduğu iddia edilen vasa itiraz edilir. Dolayısıyla vasfın mevcut olduğu bir sûrette hükmün bulunmaması o vasfın illet olmadığını göstermektedir. Bu itirazın tutarlı olması, illetin muttarid/tard niteliği taşıması gerektiğine dair ön kabule dayanır. Dolayısıyla “tard”ın illetin şartlarından olmadığını düşünenlere göre nakz yöntemiyle illete itiraz etmek pek uygun değildir.³²

Zerkeşî'nin de ifade ettiği üzere nakzın illete zarar vermediğini savunan usûlcüler, onu “tahsîsü'l-ille” olarak isimlendirir³³ ve bu meseleyi, âm lafzın tahsisine benzetirler.³⁴ Zira onlara göre tahsîs, nasıl âm lafzın geri kalanlara delaletine zarar vermiyorsa illetin bulunduğu bir meselede hükmün geriye kalması (tehallûf) da istisnâî bir husus kabul edilip geriye kalan sûretlerde ilgili vasfın illet olmasına zarar vermez. Nitekim Debûsî (ö. 430/1039), “[Bazı usûlcüler] tahsîsi nakz diye isimlendirmişler” diyerek bu yöntemin nakz diye isimlendirilmesine karşı çıkar.³⁵ Zira Hanefîler, “tard”ı illetin şartlarından kabul etmediklerinden onlara göre nakz, sahih bir yöntem olarak kabul edilmediği gibi bu yönetime, nakz (illeti kıran/nakzedem) denilmesi de isabetli değildir.

Nakz yönteminin kabul edilip edilmeyeceği, “tard”ın illetin şartlarından olup olmamasıyla irtibatlıdır. İletin her sûrette hükümle beraber olması gerektiğini ifade eden “tard”ın, şart kabul edilmesi halinde nakz yöntemi sahih bir itiraz olarak gündeme gelebilir. Fakat böyle bir şartın dikkate alınmaması halinde nakzın sahih bir yöntem kabul edilmesi tartışmaya açıktır. İsfahânî, nakzın sahih bir yöntem olup olmadığı bağlamında şu dört görüşe yer verir:

³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 237; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 171; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 280; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 329.

³² “Tard”ın illetin şartı olup olmadığı ve illetin tespitinde sahih bir yöntem olup olmadığı hakkında bkz. Başoğlu, Tuncay, “İletî Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Eleştiriler”, *SAUIFD*, sy. 6, 2002, s. 141-159.

³³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 330.

³⁴ İletin tahsisinin caiz olup olmadığı hakkında bkz. Mazin Haniyeh, “İletin Tahsisi”, (Çev. Mehmet Erdem), *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:2 (2005), s. 105-136.

³⁵ Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille*, (thk. Halil Muhyiddin), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001, s. 312; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 330.

(a) Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Cüveynî, Fahrettin er-Râzî ve Şâfiîler'in çoğunluğuna göre nakz, mutlak şekilde ilgili vasfın illet olmadığını gösterir. Diğer bir ifadeyle mâninin olup olmadığına veya illetin mansûsa veya müstanbata olduğuna bakılmaksızın mutlak şekilde bu yöntem, bir vasfın illet olmadığını ortaya koyar. Zira bu kimselere göre illetin muttarid yani her meselede hükümle beraber olması gerekir.³⁶

(b) Bazı usûlcüler, nakzın nasla sabit olan illete (mansûsa) zarar vermeyeceğini, fakat illet-i müstanbatayı ifsâd edeceğini savunur.³⁷

(c) Bir grup âlime göre mâniden dolayı hükmün mevcut olmaması söz konusu olduğunda nakz zarar vermezken, aksi takdirde kâdiha kabul edilir.

(d) Diğer bir kısım usûlcüye göre ise nakz, bir vasfın illet olmadığına delalet etmez. Hanefiler'in cumhuru,³⁸ Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in bu kanaatte olduğu belirtilir. Zira onlara göre nakz olduğu iddia edilen meselede, tahsîs söz konusudur ve bu, diğer meselelerde ilgili vasfın illet olmadığı anlamına gelmez.³⁹

İsfahânî'ye göre illet mevcut olmasına rağmen hüküm, bir mâniden dolayı gerçekleşmemişse nakz, bu vasfın illet olmadığını tespit etmez. Ancak mâni olmamasına rağmen hüküm zuhûr etmemişse nakz, ilgili vasfın illet olmadığını gösterir. İsfahânî'nin konuyla ilgili tercihi, Râzî'nin görüşünün aksi istikametinde olup büyük oranda Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vusûl* adlı eseriyle paralellik arz eder.⁴⁰

İsfahânî, nakz yöntemine dair herhangi bir örneğe yer vermemiş olsa da şu örnek zikredilebilir: Şâfiî mezhebine mensup biri, namaza kıyas ederek "başında niyet getirilmediğinden farz orucun batıl olduğunu" iddia ederse nakz yöntemiyle Hanefî mezhebine mensup biri şöyle der: "Nâfile orucun başında niyet getirilmese de

³⁶ İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 280-281; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1416/1995, III, 85; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 330.

³⁷ Cüveynî ve Râzî bu görüşü âlimlerin büyük çoğunluğuna nisbet ederler. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, (thk. Salâh b. Muhammed), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1418/1997, II, 102; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 331.

³⁸ Serahsî, tahsîsü'l-illenin Mutezile'nin prensiplerine uygun bir şey olup onların paradigmalarının bir sonucu olduğunu, dolayısıyla bunu kabul edenlerin (Iraklı Hanefiler ile Debûsî'nin) Mutezile'ye meylettğini iddia eder. Dolayısıyla Iraklı Hanefiler illetin tahsîsini kabul etmiş olsalar da Mâverâunnehr bölgesinde yaşayan Hanefiler bunu kabul etmemişlerdir (Detaylı bilgi için bkz. Yılmaz, Ömer, "İlletin Tahsîsine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 53, sy. 3, 2017, s. 53-71; Aydın, Ahmet, "Serahsî'nin Usûl ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ Adlı Eserlerinde İlletin Tahsîsî", *Mîzânü'l-hak İslamî İlimler Dergisi*, sy. 5, 2017, s. 43-63).

³⁹ İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 280-281; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 171; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 85; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 330.

⁴⁰ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 171.

oruç sahihtir." Böylece Hanefî olan kişi, nâfile orucu öne sürerek başında niyet getirmemenin ramazan orucunu iptal edeceğine dair iddiayı reddeder.⁴¹

Nakz yöntemini kabul edenler, istisnâî şekilde gerçekleşen durumlarda nakz yönteminin kullanılıp kullanılmayacağı hususunda ihtilaf ederler. Nitekim arâyâ akdinde ribanın illeti mevcut olmasına rağmen tahrîm/hüküm gerçekleşmemiştir. İsfahânî, bu konunun ihtilafı olduğunu belirtir, fakat şahsî kanaatini paylaşmaz.⁴² Ancak Râzî ve Beyzâvî gibi usûlcüler, arâyâ akdinin, genel tutarlılıktan saparak istisnâî şekilde gerçekleşen bir mesele olduğundan burada nakz yönteminin kullanılmayacağını açıkça belirtirler.⁴³

Fıkıh usûlü eserlerinde, nakz yöntemiyle yapılan itiraza pek çok açıdan cevap verilebileceği dile getirilir. İsfahânî de bu cevaplardan iki tanesine yer verir:

(a) Hükmün mevcut olmadığı sûrette bir mâninin olduğu ifade edilebilir. Özellikle mâni ile beraber nakzın zarar vermediğini savunanların, bu şekilde cevap vermesi söz konusudur. Nitekim normal şartlarda "bilerek ve tasarlayarak öldürme"nin kısasın illeti olduğu kabul edilir. "Çocuğunu öldüren kişiye kısasın uygulanmadığı" öne sürülerek nakz yöntemiyle bu illete itiraz edilirse "bu sûrette kısas uygulanmamasının bir mâniden (hadisten) kaynaklandığı" ifade edilerek mezkûr itiraza cevap verilir.

(b) Hükmün bulunmadığına dair iddia reddedilip hükmün, takdîrî dahi olsa mevcut olduğu dile getirilebilir. Nitekim annenin köleliği, çocuğunun da köle olmasının illeti kabul edilir. Fakat mağrûrun (aldatılan adamın) çocuğunun⁴⁴ hür olduğundan hareketle bu illetin tutarlı olmadığı nakz yöntemiyle reddedilir. Akabinde takdîrî dahi olsa hükmün mevcut olduğu ispat edilir ve böylece nakz yöntemine cevap verilir. Zira mağrûrun çocuğu, hür olsa da kıymeti karşılığında bu hakkı elde eder. Bu, takdîrî de olsa onun köle hükmünde olduğunu gösterir. Çünkü normal şekilde hür kabul edilseydi böyle bir kıymet takdir edilmezdi.⁴⁵

⁴¹ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 171.

⁴² İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 281.

⁴³ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 172.

⁴⁴ Bir adam, satın aldıktan veya nikâh kıydıktan sonra cariyeden çocuğu olur, ardından cariyenin bir başkasına ait olduğu ortaya çıkarsa bu cariyeden doğan çocuğun hür olduğu öne sürülerek "annenin köle olmasının illet oluşu" nakzedilir. Fakat çocuğun hürriyetine kavuşmasının bir bedel karşılığında olması, takdîren de olsa hükmün mevcut olduğunu gösterir.

⁴⁵ İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 281. Nakz yöntemine verilen diğer cevaplar için bkz. Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 172-173; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cümnetü'l-münâzir*, II, 276; Ünver, Ahmet Numan, "İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar", *SAUIFD*, c. XIX, sy. 36, 2017, s. 1-15.

1.2. Kesr

İsfahânî, Râzî'yi takip ederek kesrin, "lafız açısından değil, mana açısından nakzdan ibaret" olduğunu belirtir.⁴⁶ Dolayısıyla o, kesri müstakil bir yöntem olarak ele alıp incelemeyi. Âmidî, onu "muallal hükmün, illetin manasından yani munzabıt/standart olmayan hikmetten geri kalması" şeklinde tarif eder. O, seferde namazın kasr kılınmasının "meşakkat" ile ta'lil edilmesi halinde "meşakkat içeren pek çok hususta kasrın söz konusu olmadığı" öne sürülerek kesr yöntemine başvurulacağını ifade eder.⁴⁷ Beyzâvî ise kesri "illet olduğu zannedilen vasfın bir cüzünün hükme tesir etmemesi, diğer cüzünün de nakz edilmesidir" diye tanımlar.⁴⁸ Ona göre kesr, adem-i te'sir ile nakzın toplamından ibarettir. Dolayısıyla bu tanıma göre kesr yönteminde, illetin mürekkep olması gerekir. Ancak mürekkep vasfın illet olmaya elverişli olup olmadığı usûlcüler tarafından tartışma konusudur.

Beyzâvî'ye göre bir kişi, "korku namazı, kazâsı vacip olan bir namaz olduğundan edâsı da vaciptir" derse kesr yöntemiyle şöyle itiraz edilir: "Namaz olmamasına rağmen haccın edâsı vaciptir. Dolayısıyla namazın, edânın vucûbiyeti hususunda herhangi bir tesiri ve dahli yoktur. Kazasının vucûbiyetinden hareketle edânın vucûbiyetini öne sürmek ise iddetli kadının orucuyla nakz edilmektedir. Zira bu durumdaki kadına edâ vacip olmamasına rağmen kazâ vaciptir."⁴⁹ Diğer bir ifadeyle müstedil, korku namazının edâsının vacip olmasını hem namaz olmasına hem de kazasının vucûbiyetine bağlamıştır. Mu'teriz de birinci şıkkı adem-i tesirle, ikinci şıkkı da nakz yöntemiyle iptal etmiştir. İsfahânî, aynı örneği zikrettiğinden dolayı müstakil şekilde yer vermemiş olsa da Beyzâvî'ye yakın şekilde kesr yöntemini kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁰

1.3. Adem-i Te'sir

Adem-i te'sir, "hükmün, illet olduğu iddia edilen vasıftan sonra bâkî kalması" şeklinde tarif edilir. Bu tanıma göre o, nakzın mukâbili olup in'ikâs özelliğinin ihlâli anlamına gelir. Bu kavramla yakın anlamlı olan adem-i aks ise "hükmün, başka bir sûrette ilgili vasıf olmadan mevcut olması"dır. Her iki kavram

⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 259; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 281.

⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 230.

⁴⁸ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 174.

⁴⁹ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 174.

⁵⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 259; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 174; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 281.

arasında yakın bir ilişki bulunsa da adem-i tesirin daha âm olduğu kabul edilir.⁵¹ İsfahânî, Râzî'yi takip ederek "adem-i aks" yerine "aks" ifadesini kullanır.⁵² İsnevî ise bu kullanımı yanlış bularak "adem-i aks" kavramının daha isabetli olduğunu belirtir.⁵³

Adem-i te'sîr, bir vasfın illet olmadığını gösteren yöntem olarak kabul edilir. Zira illet kalkmasına rağmen hükmün devam etmesi, ona ihtiyaç duymadığı anlamına gelir. İsfahânî, Râzî'yi takip ederek illetin müessir kabul edilmesi halinde adem-i tesîrin zarar vereceğini, fakat mu'arrif olarak kabul edilmesi halinde hâdis bir şeyin daha önce mevcut olan hükmün göstergesi olabileceğini belirtir.⁵⁴

Adem-i aks, bir hükmün tür açısından birkaç illetle muallel olabileceği prensibinden hareketle pek kabul edilmez. Örneğin nikâh/evlilik, bir başkasıyla evlenmeyi yasaklayan illet iken bu illetin zâil olmasıyla beraber iddet de bir başkasıyla nikâhlanmanın haram olmasına sebebiyet verebilir. Diğer bir ifadeyle hükmün birkaç illetle muallel olması mümkündür. Beyzâvî, mansûsada birden fazla illeti mümkün kabul ederken müstanbatada bunun caiz olmadığını savunur. Dolayısıyla hükmün mevcut olup illetin bulunmadığı sûrette bir başka illetin varlığı söz konusu olabilir. İsfahânî, "aks"ın Mu'tezile ve Râzî tarafından dikkate alınmadığını, fakat Şâfiîler tarafından kullanılan sahih bir yöntem olduğunu belirtir.⁵⁵ Adem-i aksin kâdiha bir delil olup olmaması, aksin⁵⁶ illetin şartlarından olup olmamasıyla ilgili bir meseledir. İllette, "aks"ı şart koşanlar adem-i akstan dolayı ilgili vasfın illet olamayacağını savunurlar.

1.4. Kalb

Kalb, "asla ilhak etmek sûretiyle müstedillin illetine onun iddiasının nakîzini bitştirmektedir" diye tarif edilir. Diğer bir deyişle müstedil, bir şeye kıyas ederek fer'a hüküm vermekte, mu'teriz de aynı asla bağlı kalarak fer'a tam aksine bir hüküm bitştirmekte, böylece öne sürülen akıl yürütmenin tutarlı olmadığını belirtmektedir. Örneğin Hanefî olan biri, "mesih, yüz yıkamak gibi abdestin temel

⁵¹ Sübkî, *el-İbhâc*, III, 111; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*, Beyrut: Dâru'l-küttübü'l-ilmîyye, 1420/1999, s. 341; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 361.

⁵² İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 281.

⁵³ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 341.

⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 261; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 281.

⁵⁵ İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 281.

⁵⁶ Bir hükmün iki illetle muallel olabileceğini savunanlar, "aks"ı illetin şartlarından kabul etmezler (İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, (thk. M. Muzhir), Suûd: Dâru'l-Medenî, 1406/1986, III, 50).

rükünlerinden biridir. Yüzün asgarisi, yıkanma hususunda yeterli kabul edilmediğinden başın meshi hususunda da asgari (örn. bir kıl) yeterli değildir” diyerek Şâfiîler’e itiraz ederse onlar da kalb yöntemiyle şöyle cevap verirler: “Haklısınız mesih, aynen yüz yıkamak gibi abdestin temel rüknüdür. Yüz yıkama hususunda dörtte biri yeterli kabul edilmediği gibi mesih hususunda da dörtte biri kâfi olmamalıdır.”⁵⁷

Kalb, yukarıdaki örnekte olduğu gibi ya açıkça müstedillin görüşü reddedilerek yapılır ya da zımneden müstedillin görüşü nefyedilir. Zımneden maksat, müstedillin öne sürdüğü görüşün lâzımını işlevsiz hale getirerek görüşünü çürütmektir. Örneğin Hanefî olan biri, “Gâibin satışı muâvazalı bir akit olduğundan nikâh akdi gibi sahihtir” derse Şâfiî mezhebine mensup biri de kalb yöntemini kullanarak şöyle diyebilir: “Gâibin satışının muâvazalı bir akit olduğunu kabul etmekle beraber nikâh akdinde olduğu gibi kendisinde de görme muhayyerliği sabit olmamalıdır.” Görme muhayyerliği, Hanefî mezhebinde gâip malın satışının olmazsa olmazı (lazımı) kabul edilir. Mu’teriz aynı akıl yürütme sonucunda gâip malın satışında bu muhayyerliğin olmaması gerektiğini belirterek görüşünün lâzımını çürütmeye ve böylece onun iddiasının tutarlı olmadığını tespit etmeye çalışır.

Kalb-ı tesviye, zımneden müstedillin görüşünün çürütülmesi bağlamında kullanılan kalb kavramı altında ele alınır. İsfahânî buna şu örneği verir: Hanefî olan biri, mukrehin talakı hususunda “Muhtâr (kendi tercihiyle yapan kişi) gibi mâlik ve mükellef kabul edildiğinden mukrehin talakı geçerli olmalıdır” derse kalb yöntemiyle itiraz eden kişi şöyle der: “Muhtâr gibi mâlik ve mükellef ise mukrehin ikrârı da geçerli olmalıdır.”⁵⁸ Hâlbuki Hanefiler, muhtâr kişiye kıyas ederek mukrehin talakını geçerli kılsalar da ikrârını onun gibi değerlendirmezler. Diğer bir ifadeyle bir açıdan yapılan benzerlikle bir sonuca ulaşırlarken aynı akıl yürütmeyle müstedillin kabul etmeyeceği bir sonuca da ulaşılması mümkündür.

Aynı meseleye iki zıt hükmü bitişirmenin aklen mümkün olup olmaması bağlamında kalb yöntemi tartışılmıştır.⁵⁹ Bazı usûlcüler, aynı meseleye iki zıt/nakîz hükmün nisbet edilemeyeceğinden hareketle bunun doğru bir yöntem olmadığını

⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 266; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 175.

⁵⁸ İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 282.

⁵⁹ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, (thk. Halil el-Meyyis), Beyrut: Dâru'l-küttübü'l-ilmîyye, 1403, II, 459.

savunurken pek çok usûlcü, aslında her hangi bir tenâfi/zıtlık söz konusu olmadığını, fer' de ise ârizî şekilde ve ikna etmek için bunun gerçekleştiğini belirtir.

1.5. el-Kavl bi'l-müceb

el-Kavl bi-mücebi delili'l-müstedil, "müstedillin iddiasını kabul etmekle beraber ihtilafın devam ettiğini belirtmek" sûretiyle tartışmanın sona ermediğini ve öne sürülen akıl yürütmenin iddiayı ispatlamadığını ifade etmektir.⁶⁰ Bu yöntemin illetin red yollarından kabul edilip edilmeyeceği ihtilafıdır. Râzî, Âmidî ve takipçileri bunu sahih bir itiraz olarak değerlendirirken Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu yöneme mesafeli durduğu görülür.⁶¹ Örnek vermek gerekirse Şâfiî olan biri, "Maktûlde nasıl tefâvüt mâni bir husus değilse vesile/araç olarak kullanılan âletteki tefâvüt/farklılık da kısasa engel teşkil etmez" derse Hanefî olan kişi, "dediğine katılmakla beraber başka bir mâniden dolayı ağır bir şeyle gerçekleşen (müsakkal) ölümden kısas uygulanmayabilir" diyerek bu yöntemi kullanabilir. Diğer bir ifadeyle Şâfiî olan kişi, bir aletin ağırlığıyla veya keskinliğiyle öldürmenin kısas uygulamasında farklılığa neden olmayacağını savunurken Hanefî mezhebine mensup biri, bunu kabul etmekle beraber başka bir nedenden dolayı burada kısas uygulanmayacağını söyleyebilir.⁶²

İsfahânî, konuyu kısaca ele almış olsa da Râzî, bunu; olumlu ve olumsuz yönden ikiye ayırır. Yukarıda yer verilen örnek, olumlu/ispat cihetiyle yapılan yöntem iken, olumsuz/nefye atın zekâta tabi olup olmaması örnek verilir. Hanefî olan biri, "at, deve gibi üzerinde yarışların yapıldığı bir hayvandır. Dolayısıyla deve gibi zekâta tabi olmalıdır" derse Şâfiî olan kişi, "dediğine katılıyorum, fakat bu örnekte ticaret zekâtı söz konusudur. Biz ise aynı zekâttan bahsediyoruz" diyerek itiraz edebilir. Diğer bir ifadeyle tartışma, atın bizzat kendisinde zekâtın olup olmaması iken ticaret için kullanıldığında zekâta tabi tutulması başka bir sâikle olduğundan ihtilaf aynen devam etmektedir.⁶³

⁶⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 100; *et-Telhis*, III, 270; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 269; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 328; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 111; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, (thk. Tâhâ Abdürraûf), y.y.: Şeriketü't-tibâ'ati'l-fenniyye, 1393/1973, II, 359; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 131; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 345

⁶¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf*, VII, 376-377.

⁶² İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 282.

⁶³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 269-270. Ayrıca bkz. Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 176-177.

1.6. Fark

İsfahânî, fark kavramını tarif etmemiş olsa da Beyzâvî, “(ilgili vasfın) asıla özgü bir husus olduğunu veya fer’de mâni’in olduğunu ortaya koymaktır” diye tanımlar.⁶⁴ Diğer bir ifadeyle o, “fark”ın iki türlü gerçekleşebileceğini, birinde ilgili vasfın asıla özgü olduğunu ve fer’de bunun bulunmadığını söylemek sûretiyle, ikincisinde fer’de mâninin bulunduğunu ve bundan dolayı hükmün gerçekleşmediğini ortaya koyarak itiraz edilebileceğini söyler. Bu yöntem, “süâlû’l-mu’âraza” ve “süâlû’l-müzâhame” diye de isimlendirilir. Cedel erbabı, ilk dönemden itibaren bunun sahih bir itiraz olup olmadığı hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerse de fukahânın büyük çoğunluğu, onu en güçlü ve uygun itiraz kabul eder.⁶⁵ Ayrıca fark yönteminin mu’âraza altında ele alınması gerektiğini savunanlar olsa da pek çok usûlcünün bu yöntemi müstakil şekilde ele aldığı görülür.

Beyzâvî’ye göre farkın birinci kısmının, -yani vasfın asla özgü olduğunu belirtmek sûretiyle itiraz etmenin- sahih bir yöntem kabul edilmesi için tek hükmün, iki illetle ta’lîlinin caiz olmaması gerekir. Şayet bir hükmün birkaç illetle muallel olması mümkün olursa bir vasfın asla özgü olduğunu söylemek fer’de başka bir illetten dolayı hükmün gerçekleşmeyeceği anlamına gelmez. Râzî ve takipçilerine göre illet-i mansûsada bir hükmün birkaç illetle ta’lîl edilmesi caiz iken müstanbatada caiz görülmez. Örneğin ölüm cezası hükmünün illeti; riddet, zina ve katl gibi pek çok şey olabilir. Fakat illet-i müstanbatada, hükmün birkaç illetinin caiz görülmesi nakz yöntemiyle ilgili vasıfların illet olmamasına neden olur.⁶⁶ Farkın ikinci kısmının sahih olması ise mâni ile beraber nakzın zarar verip vermediğine dair tartışmaya dayanır. İsfahânî ve Beyzâvî gibi mâni ile beraber nakzın zarar vermeyeceğini savunanlara göre ikinci kısım mutlak şekilde bir vasfın illet olmadığını göstermez.⁶⁷

Örneğin Hanefî biri (müstedil), “ön ve arkadan çıkan hususlar abdesti bozduğu gibi ön ve arkanın dışından çıkan hususlar da bozar” derse Şâfiî olan kişi (mu’teriz), abdesti bozan hususun asıla özgü bir durum olduğunu, diğer bir ifadeyle “ön ve arkadan çıkması dolayısıyla abdesti bozacağını, yoksa bedenden çıkan her

⁶⁴ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 177.

⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 137; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 134.

⁶⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 271, 277; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 174; Sirâcüddîn Urmevî, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl*, (thk. Abdülhamid Ali), Beyrut: Müessesetü’-r-risâle, 1408/1988, II, 220.

⁶⁷ Sirâcüddîn Urmevî, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl*, II, 220; İsfahânî, *el-Kavâ’id*, s. 281; İsnevî, *Nihâyetü’l-s-sûl*, s. 347.

şeyin abdesti bozmadığını” söyleyerek fark yöntemiyle itiraz eder. Aynı şekilde Hanefî biri, “Gayr-ı müslim, bir kişi öldürdüğünde nasıl kendisine kısas uygulanırsa aynı şekilde Müslüman da zimmîyi öldürdüğünde kendisine kısas uygulanmalıdır” derse Şâfiî olan kişi, “Fer’ olan müslümanda, kısasın uygulanmasına engel/mâni bir durum söz konusudur. Zira müslümanlık vasfından dolayı onun daha üstün olması, kâfir karşılığında öldürülmesine mânidir” diyerek fark yöntemiyle itiraz eder.

Râzî ve takipçileri men’, teâruz/mu’âraza ve fesâdu’l-vaz’ gibi diğer yöntemlere temas etmezler. Nitekim Karâfî (ö. 684/1285) de Râzî’nin yukarıda yer verilen itirazların dışındaki yöntemlere başvurmadığını belirtir. Ardından o, *Mahsûl*’e yazdığı şerhinde Âmidî başta olmak üzere diğer müelliflerden hareketle pek çok yöneme temas eder.⁶⁸ İsfahânî de *Mahsûl*’un özeti şeklinde telif ettiği *el-Kavâid* adlı eserinde Râzî’yi takip ederek bu altı yöneme yer verir, ardından illeti ifsâd ettiği iddia edilen bazı meselelere temas eder.

2. İsfahânî’ye Göre İlete Yöneltilen Tutarsız Bazı İtirazlar

İsfahânî, illetin red yollarını zikrettikten sonra Râzî’yi takip ederek illeti ifsâd ettiği iddia edilen bazı hususlara temas eder. Râzî bu bağlamda on beş meseleye temas etmiş olsa da İsfahânî, bunlardan sekiz veya dokuzunu zikreder.⁶⁹ O, bu münasebetle (a) hükmün mahalliyle ta’lil edilmesini, (b) munzabıt olmayan vasfın illet olmasını, (c) ademle/yoklukla ve izâfî vasıflarla ta’lîli, (d) hükmün bir başka hükümle ta’lîlini, (e) örfî vasıflarla ta’lîli, (f) mürekkeb vasfın illet olmasını, (g) isimle ta’lîli, (h) kâsır vasfın illet olmasını ele alır.

1. Bir hükmün, kendi mahalli ile ta’lîli caiz midir? Hükmün mahalliyle ta’lîlinin caiz olmadığını savunanlar, bir şeyin hem kâbil hem fâil olamayacağından hareket ederler. Râzî ve takipçilerine göre mu’arrif anlamında kullanılan illetin hem kâbil hem fâil olmasında bir beis yoktur. Dolayısıyla onlara göre bir hükmün, mahalliyle ta’lil edilmesi illeti kâsırda caiz iken illeti müteaddiyede pek uygun görülmez. Bu anlayışa göre “altında ribânın haram olmasının illeti onun altın olmasıdır” denilebilir.⁷⁰ İsfahânî ise herhangi bir ayrıma ve detaya girmeden hükmün mahalliyle ta’lîlinin caiz olduğunu belirtir.⁷¹ Bu cümlesinden hareketle

⁶⁸ Karâfî, *Nefâisü’l-usûl*, VIII, 3471.

⁶⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 281; İsfahânî, *el-Kavâid*, 283 vd.

⁷⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 285, 287; Sirâcüddîn el-Urmevî, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl*, II, 223.

⁷¹ İsfahânî, *el-Kavâid*, s. 283.

onun, hem illet-i kâsırada hem de illet-i müteaddiyede mahal ile ta'lili caiz gördüğü söylenebilir.

2. Munzabıt vasfın illet olabileceği bütün usûlcüler tarafından kabul edilirken munzabıt olmayan vasfın diğer bir ifadeyle hikmetin illet olması pek uygun görülmez. Ancak Râzî, Beyzâvî, İsfahânî ve Urmevî gibi bazı usûlcüler, hükmü göstermede zann ifade edeceğinden dolayı hikmetin de illet olmaya elverişli olduğunu savunurlar.⁷² Hikmetin illet olmaya elverişli olmadığını savunanlar, munzabıt olmadığından asıl ve fer'de ne oranda mevcut olduğunun tespit edilemeyeceğini, dolayısıyla kıyas yapılamayacağını öne sürerler. Hikmetin illet olmaya elverişli olduğunu savunanlar ise "hikmeti içeren munzabıt vasfın illet olabilmesi, içerdiği hikmet dolayısıyladır. Şayet hikmetle ta'lil caiz olmazsa onun vesilesiyle illet kabul edilen munzabıt vasfın da illet olmaması gerekir" diye itiraz ederler.

3. Adem/yoklukla ta'lil meselesi, usûlcüler tarafından tartışılan bir konudur. Yoklukların birbirinden temyiz edilememesi ve müctehidin onları sebre/ayıklamaya tabi tutamaması dolayısıyla illete salahiyeti pek uygun görülmez. Ademî vasıfla ta'lili caiz görmeyenler izâfî vasıflarla da ta'lili caiz görmezler. Fakat Râzî, "hüküm, zaman zaman ademlerle/yokluklarla deverân eder, deverân da zannî bilgi ifade eder ve zanla amel etmek vaciptir" diyerek ademle ta'lilin caiz olduğunu ve ardından izâfî vasıflarla da ta'lilin yapılabileceğini savunur.⁷³ Beyzâvî ve İsfahânî bu hususta Râzî'yi takip edip muhâlifler tarafından öne sürülen itirazları tutarlı bulmazlar. Aksine yokluğun temyiz edilebildiğini, müctehidin sebre tabi tutamamasının ise ademin/yokluğun gayr-ı mütenâhî olmasından kaynaklandığını ifade ederler.⁷⁴

4. Hükmün bir başka hükümle ta'lili, pek çok usulcü tarafından kabul görmese de Râzî ve takipçileri tarafından kabul edilir. Hükümle ta'lili caiz görmeyenler, illet kabul edilecek hükmün ya mütekaddim/önce veya mukârin/beraber veyahut müteahhir/sonra olacağını söylerler. Bu kimseler, bir hükmün, kendinden önceki hükümle ta'lilin tahallüfe, sonraki bir hükümle ta'lilin ise müteahhir bir hususun mütekaddime illet olmasına sebebiyet

⁷² Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 178; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, 283; Sirâcüddîn el-Urmevî, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, II, 224.

⁷³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 295, 299.

⁷⁴ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 178-179; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 283.

vereceğinden hareketle hükümle ta'lili mercüh görürler. Ancak Râzî, Beyzâvî ve İsfahânî gibi usûlcüler, illetin mu'arrif niteliğinden dolayı müteahhir olmasının da zarar vermeyeceğini belirtip hükmün başka bir hükümle ta'lilininin râcih olduğunu savunurlar. Diğer bir ifadeyle onlara göre hem mukârin hem de müteahhir hükmün illet olabileceğinden hareketle gâlip dikkate alınarak hükümle ta'lil caiz görülür.⁷⁵

5. Örfî vasıflarla ta'lilin caiz olup olmadığı ihtilafıdır. İsfahânî, Râzî'yi takip ederek munzabıt ve vakitlere göre değişiklik göstermeyen (muttarid) örflerin illet olabileceğini savunur.⁷⁶ Aksi takdirde Hz. Peygamber döneminde mevcut olmayan bir vasfın, hükme illet olması söz konusu olur ki bu, pek uygun görülmez.⁷⁷ Nitekim şeref vasfı, saygı ve ikramın illeti olabileceği gibi hisse/rezalet de saygısızlığın nedeni olabilir.

6. Mürekkep vasfın illet olmaya elverişli olup olmadığı ihtilafı bir meseledir. Mürekkebin illet olmayacağını savunanlar, illet kabul edilen vasfın bir cüzünün kalkmasıyla hükmün kalkacağını, diğer cüzün kalkması da ya tahallüfe (geri kalmaya) veya tahsil-i hâsıla neden olacağını dile getirirler. Zira onlara göre ikinci cüzün kalkmasıyla hükmün yok olması zaten mevcut olmayan bir hükmün kalkması anlamına geleceğinden tahsil-i hâsıla sebebiyet verir. Kalkmaması halinde ise ma'lûlün illetten ayrılması ve geri kalması (tahallüfü) söz konusu olacaktır. Râzî ve Beyzâvî gibi usulcüler öne sürülen bu itirazın yersiz ve tutarsız olduğunu dile getirirler.⁷⁸ İsfahânî de Râzî'yi takip ederek münâsebe yönteminden dolayı mürekkep vasfın illet olabileceğini savunur. Ardından o, illetin yedi cüzden fazla olamayacağını dile getirenlerin görüşlerine temas eder ve bunun delilsiz bir iddia olduğunu belirtir. Akabinde o, *Mahsûl*'le paralel şekilde illetin cüzü ve hükmün şartından maksadın ne olduğu bağlamında bazı açıklamalara yer verir.⁷⁹

7. İsimle ta'lilden maksat, "hamrın haram olması, hamr diye isimlendirilmesi dolayısıyla" önermesinde olduğu gibi kendisine verilen isimden dolayı bir meselenin hükmünü belirlemektir. İsfahânî, Râzî'yi takip ederek isimle ta'lilin ittifakla caiz olmadığını ve ismin illet kabul edilmesinin fâsid bir yöntem

⁷⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 301 vd.; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 179; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 284.

⁷⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 305; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 284.

⁷⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf*, VII, 211.

⁷⁸ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 305 vd.; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 180.

⁷⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 309; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 284.

olduğunu söyler.⁸⁰ Ancak Hanbelî ve Mâlikî usûlcülerden bunu caiz gören pek çok âlim söz konusudur. Ayrıca bu görüş Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'ye de nisbet edilmiştir.⁸¹

8. Kâsır vasfın illet olması, illet-i mansûsada uygun görülürken mustanbatada kabul edilip edilmeyeceği tartışmalıdır. Şâfiîler ve mütekellim usûlcülerin ekseriyeti bunu caiz görürken Hanefiler kabul etmezler.⁸² Hanefiler, illetin tespitinden maksadın kıyas yapmak olduğunu, illetin müteaddi değil de kâsıra olması durumunda kıyasın yapılamayacağını, dolayısıyla böyle bir vasfın illet olamayacağını dile getirirler. Şâfiî usûlcüler ise illeti tespit etmenin sadece kıyasla ilgili olmadığını, aksine maslahatın ve hikmetin tespiti için de önem arz ettiğini belirtirler. İsfahânî, "teaddî/geçişlik illiyete bağlı bir husustur. Şayet illiyet de teaddîye mütevakkıf olursa devir lazım gelir" diyerek illet-i kâsırayla ta'lîlin caiz olduğunu belirtir ve ardından bu bağlamda dile getirilen bazı hususları ele alıp tenkit eder.⁸³

Sonuç

Fahrettin er-Râzî, *Mu'temed*, *Burhân* ve *Mustasfâ* gibi kadîm eserlerden hareketle *Mahsûl* adlı eserini telif etmiş ve kendisinden sonra yaşayan mütekellimûn usûlcüler de büyük oranda Râzî'yi ve onun *Mahsûl* adlı eserini takip etmişlerdir. Nitekim Râzî ile aynı asırda yaşayan Karâfî, Taceddîn el-Urmevî, Sirâcüddîn el-Urmevî ve Beyzâvî gibi âlimler *Mahsûl*'le ilgili şerh ve/veya ihtisâr çalışması yapmışlardır. Aynı dönemde yaşayan İsfahânî de *Kavâ'id* adlı eserinin Usûlü'l-fıkh bölümünü, büyük oranda *Mahsûl*'ü dikkate alarak telif etmiş, Fahrettin er-Râzî mektebine bağlı kalarak konuyu ele almış ve illetin tespit yollarından; nakz, kesr, adem-i tesir, kalb, el-kavl bi'l-muceb ve fark yöntemine kısa ve öz şekilde temas etmiştir. Ancak o, Râzî mektebine mensup olsa da zaman zaman Râzî'ye muhâlefet etmiş ve farklı tercihlerde bulunmuştur. Örneğin Râzî, nakzı mutlak şekilde kâdıha kabul ederken İsfahânî, Beyzâvî gibi mâni'in bulunmaması halinde kâdıha olarak değerlendirmiştir. Ayrıca o, Râzî gibi kesri nakzın altında ele alırken Beyzâvî kesr yöntemini müstakil şekilde ele alıp inceler.

⁸⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 311; İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 285.

⁸¹ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'î'l-cevâmi'*, (thk. Seyyid Abdülazîz ve Abdullâh Rebî), y.y.: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998, III, 228-229; Kâdi Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, (thk. Ahmed b. Ali), y.y.: 1410/1990.

⁸² Râzî, *el-Mahsûl*, V, 312; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 179.

⁸³ İsfahânî, *el-Kavâ'id*, s. 285.

Kaynakça

Abdullâh Şefik. *İhtilâfu'l-usûliyyîn fi tahdîdi'l-'illeti ve eserihî 'ala'l-furû'î'l-fikhiyye*. (yüksek lisans), Gazze: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1433/2012.

Abdülazîz el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr*. y.y.: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, t.y.

Abdülhakîm Abdurrahman es-Sa'dî. *Mebâhîsü'l-'ille fi'l-kıyâs inde'l-usûliyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000.

al-Huori Yahya. "Mesâlikü'l-illeti'l-kat'iyye ve'z-zanniyye", *Mîzânü'l-hak*, sy. 6, 2018, s. 165-200.

Âmidî, Seyfuddîn. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. (thk. Abdürrezzâk Afifî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.y.

Aydın, Ahmet. "Serahsî'nin Usûl ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ Adlı Eserlerinde İletî Tahsîsî", *Mîzânü'l-hak İslâmî İlimler Dergisi*. sy. 5, 2017, s. 43-63.

Başoğlu, Tuncay. "İletî Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Eleştiriler", *SAUİFD*, sy. 6, 2002, s. 141-159.

Beyzâvî, Nâsiruddîn. *el-Minhâc*. (Çev. Mansur Koçinkağ), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Candan, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İletî Tespit Yöntemleri*. (Doktora) Konya: SÜSBE, 2005.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. (thk. Salâh b. Muhammed), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*. (thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî ve Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, t.y.

Çalış, Halit. "Kâsır İletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi*. sy. 4, 2005, s. 73-98.

Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille*. (thk. Halil Muhyiddîn), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.

EbuJazar, Ebtihal M. R. "Nazariyyetü't-te'sîr fi'l-illeti 'inde'l-Hanefiyye". *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 46, (2014) s. 145-172.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. (thk. Halîl el-Meyyis), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

Erturhan, Sabri. "Usulcülere Göre Bir Hükümün Birden Çok İletle Ta'lîlî". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 2005, s. 95-124.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. (M. Hasan Heyto), Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1419/1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ*. (thk. M. Abdüsselâm), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Şifâü'l-ğalîl*. (thk. Hamd el-Kebîsî), Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1390/1971.

İbn Emir Hâc. *et-Takrîr ve't-tahbîr 'alâ Tahrîri'l-Kemâl*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983.

İbn Hâcib. *el-Muhtasar*. (*Beyânu'l-Muhtasar*'la beraber), (thk. M. Muzhîr), Suûd: Dâru'l-Medenî, 1406/1986.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. y.y.: Müessesetü'r-reyyân, 1423/2002.

İbnü'l-Arabî. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. (thk. Hüseyin Ali ve Sa'îd Fûde), Ammân: Dâru'l-beyârik, 1420/1999.

İsfahânî, Ebû's-senâ. *Beyânü'l-Muhtasar*. (thk. M. Muzhîr), Suûd: Dâru'l-Medenî, 1406/1986.

İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd Şemseddîn. *el-Kavâ'idü'l-küllîyye fî cümletin mine'l-funûni'l-ilmîyye*. İstanbul: İSAM, 2017.

İsnevî, Abdurrahîm b. Hasan Cemâlüddîn. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.

Kâdî Ebû Ya'lâ. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. (thk. Ahmed b. Alî), Suudi Arabistan: y.y.: 1410/1990.

Karâfî, Şihâbuddîn. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. (thk. Âdil Ahmed ve Ali Muhammed), y.y.: Mektebetü Nezzâr, 1416/1995.

Karâfî, Şihâbuddîn. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. (thk. Tâhâ Abdürraûf), y.y.: Şeriketü't-tibâ'atî'l-fenniyye, 1393/1973.

Koçinkağ, Mansur. "Kâdî Beyzâvî'ye Göre İletîni Tespîti Yolları Nelerdir?". Çanakkale: EBSB Sempozyumu, 2018, s. 363-368.

Mazin Haniyeh. "İletîni Tahsîsi". (Çev. Mehmet Erdem), *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:2 (2005), s. 105-136.

Molla Hüsrev. *Mirâtü'l-usûl*, Dersaadet: Şirket-i Sahâfiyye Osmâniyye, 1321/1903.

Özdemir, İbrahim. *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*. Diyarbakır: DÜSBE (Doktora), 2013.

Pezdevî, Fahrulislâm. *Kenzü'l-vusûl*. (Keşfü'l-esrâr'la beraber), y.y.: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, t.y.

Râzî, Fahrettin. *el-Mahsûl*. (thk. Tâhâ Câbir), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. (thk. Muhammed Hasan), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1999.

Serahsî, Şemsüleimme. *el-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.

Sübki, Takıyyüddîn ve oğlu Taceddîn. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1416/1995.

Urmevî, Sirâcüddîn. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. (thk. Abdülhamîd Ali), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.

Urmevî, Tâceddîn. *el-Hâsil mine'l-Mahsûl*. (thk. Abdüsselâm Mahmûd), Bingazi: Câmî'atü Karyunus, 1994.

Ünver, Ahmet Numan. "İlete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar". *SAUIFD*, c. XIX, sy. 36, 2017, s. 1-15.

Yılmaz, Ömer. "İletînin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?", *Diyanet İlmî Dergi*. c. 53, sy. 3, 2017, s. 53-71.

Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. y.y.: Dâru'l-kütübî, 1414/1994.

Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*. (thk. Seyyid Abdülazîz ve Abdullâh Rebî), y.y.: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998.

Abdullah Bosnevî'nin Sırrü'l-hakâiki'l-ilmîyye fî Beyâni'l- A'yâni's-sâbite Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkîk

Cumali KÖSEN* ve Mansur KOÇİNKACI**

Özet

Abdullah Bosnevî, Süfî paradigmanın anlaşılması bağlamında önemli çalışmalara imza atmış ve bundan dolayı "Şârihü'l-Fusûs" diye ün kazanmıştır. Kendisi, pek çok alanda çalışmalar vermiş olsa da eserlerinin çoğu nazarî tasavvuf alanına dairdir. Nitekim incelemeye çalıştığımız bu risâlede, İbn Arabî'nin paradigmasının kilit kavramlarından biri kabul edilen a'yân-i sâbiteyi konu edinmiştir. Bu makalede, söz konusu risâlenin içerik tahlilini ve edisyon kritiğini yaparak araştırmacıların istifadesine sunmayı hedeflemekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Bosnevî, İbn Arabî, A'yân-ı Sâbite, Analiz, Tahkîk

An Analysis and Critical Edition of Abdullâh Bosnavî's Sırru'l-Hakâiki'l-ilmîyye fî Bayân al-Ayâni's-Sâbite

Abstract

Abdullah Bosnevî undertook important works in the context of understanding the Sufi paradigm and became known as a "Şârihu'l-Fusûs". Although he has given studies in many fields, most of his works are related to the field of theoretical Sufism. As a matter of fact, in this booklet (risâlah) we try to examine, a'yâni sâbite which is accepted as one of the key concepts of Ibn Arabi's paradigm is the subject. In this article, we aim to present this booklet to benefit of researchers by making content analysis and critique of editions.

Keywords: Bosnavî, Ibn Arabî, A'yâni Sâbite, Critical Edition, Analysis

Giriş

Tam adı Abdullah b. Muhammed el-Bosnevî el-Bayramî olan müellif, 992/1584 yılında Bosna'da doğar. İlköğrenimini orada aldıktan sonra bir müddet Mısır ve Hicaz'da bulunur. Hac dönüşü Şam'da İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) kabri yanında bir süre inzivaya çekildikten sonra Konya'ya yerleşir ve 1054/1644 yılında orada vefat edip Sadreddin el-Konevî'nin (ö. 673/1274) yanına defnedilir.

* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

** Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

“Şârihü'l-Fusûs” olarak bilinen Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644) tasavvuf başta olmak üzere pek çok alanda kaleme aldığı risâleleri, halen araştırmacıların istifadesine sunulmayı beklemektedir. Neşredilmeyen risâlelerinden biri de İbn Arabî'nin felsefî paradigmasının kilit kavramlarından biri kabul edilen “a'yân-ı sâbite”yi ele alıp incelediği çalışmasıdır. Önemine binaen bu risâleden hareketle a'yân-ı sâbite teorisi ele alınacak ve eserin edisyon kritiği yapılacaktır.

1. Sırrü'l-hakâiki'l-ilmîyye fî Beyânî'l-A'yânî's-sâbite Adlı Risâle

1. 1. Risâlenin Adı ve Müellife Nisbeti

İncelemekte olduğumuz risâle, Abdullah Bosnevî'nin 37 risâlesinin bulunduğu bir mecmûa içinde yer almaktadır. Eserin adı, Mecmûanın hem ilk sayfasında hem de risâlenin girişinde “Kitâbü Sırrî'l-hakâiki'l-ilmîyye fî beyânî'l-a'yânî's-sâbite” şeklinde, *İdâhü'l-Meknûn*'da “Risâletü'l-a'yânî's-sâbite” adıyla¹ ve *Hedîyyetü'l-ârifîn*'de “Sırrü'l-hakâiki'l-ilmîyye fî beyânî'l-a'yânî's-sâbite” adıyla kaydedilmiştir.² Dolayısıyla bu risâle, kısaca “Risâletü'l-a'yânî's-sâbite” şeklinde isimlendirilirken tam olarak “Kitâbü Sırrî'l-hakâiki'l-ilmîyye fî beyânî'l-a'yânî's-sâbite” adını taşımaktadır.

Mecmûada bulunan 37 risâlenin tamamı, bizzat müellif hattıyla kaleme alınmış olup edisyon kritiğini yaptığımız risâle, 157-160 varakları arasında yer almaktadır. Mecmûanın başında, bu risâlelerin tamamı yazara nispet edilip onun hattıyla kaleme alındığı belirtilmiştir. Ayrıca İsmail Paşa, *Keşfü'z-zünûn*'a yazdığı zeylde “Risâletü'l-a'yânî's-sâbite” adıyla bu eseri Bosnevî'ye nispet etmekle kalmamış eserin girişindeki ifadelere de yer vermiştir.³ Ayrıca o, bir başka eseri olan *Hedîyyetü'l-ârifîn*'de “Sırrü'l-hakâiki'l-ilmîyye fî beyânî'l-a'yânî's-sâbite” adıyla bu esere temas eder.⁴ Dolayısıyla bütün bu bilgilerden hareketle eserin müellife nispetinde her hangi bir şüphe ve tereddüdün söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

1. 2. Eserin Muhtevası ve “A'yân-ı Sâbite” Teorisi

Bosnevî, “bu risâleyi özel olarak Abdullah el-Bânî'ye genel olarak ise Tanrı hakkında düşünen herkes için kaleme aldığımı” belirterek eserin muhatap kitlesini

¹ İsmail Paşa, *İdâhü'l-meknûn fî'z-zeyl 'alâ Keşfü'z-zünûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, ts., III, 559.

² İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn fî esmâi'l-müellifîn ve âsârî'l-musannifîn*, İstanbul: Matbaatü'l-me'ârif, 1951, I, 477.

³ İsmail Paşa, *İdâhü'l-meknûn*, III, 559.

⁴ İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 477.

risâlenin hemen başında özellikle–belirtir. O, üç buçuk varaktan oluşan bu kısa risâlesinde ayn-ı sâbitenin neliğini ve mahallini, Tanrının yaratmasında onun rolünü, kaza ve kaderle ilişkisini, yaratılıp yaratılmamasını, ilim ile malûm arasındaki ilişkiyi ve a'yân-ı sâbitenin bilinip bilinmeyeceğini konu edinir. Biz de konunun devamında a'yân-ı sâbite teorisini bu minvalde ele alıp incelemeye çalışacağız.

“A'yân-ı sâbite”, vahdet-i vücûd nazariyesinin en temel kavramlarından biridir. Bu nedenle Ekberî geleneğin önemli temsilcileri, bu kavramın doğru anlaşılabilmesi için müstakil risâleler kaleme almışlardır. Bu risâlelerden biri de tahkîkini yapmakta olduğumuz Abdullah Bosnevî'ye ait olan “Sırrü'l-hakâiki'l-ilmîyye fî beyân-ı'l-a'yân-ı's-sâbite” adlı eserdir. Bosnevî, söz konusu risâlesinde İbn Arabî'den pek çok alıntıya yer verirken iki yerde de Sadreddin Konevî'ye atıfta bulunur. Dolayısıyla Bosnevî'nin a'yân-ı's-sâbiteye dair düşüncesinin anlaşılması, İbn Arabî'nin konuyla ilgili izahlarına muhtaçtır. Zira o, konuyla ilgili özgün bir şey ortaya koymaktan ziyade İbn Arabî'den doğrudan yaptığı alıntılarla meseleyi vaz etmeye çalışır. Bu nedenle hem Bosnevî'nin hem de İbn Arabî'nin açıklamaları doğrultusunda konuya temas edilecektir.

A'yân-ı sâbite kavramını ilk kez kullanan ve onu, hem ontolojik hem de epistemolojik sisteminin merkezine yerleştiren ilk düşünür İbn Arabî'dir.⁵ O, varlık anlayışı içerisinde a'yân-ı sâbiteyi “Bir” ve “çok” arasında merkezi bir konuma yerleştirmiş ve bununla Tanrı-âlem ilişkisini izah etmeye çalışmıştır.⁶ A'yân-ı sâbite düşüncesi, Tanrı merkezli âlem tasavvuru olan vahdet-i vücûd nazariyesinde hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan önemli yer işgal eden anahtar bir kavramdır. Zira İbn Arabî ve takipçileri, a'yân-ı sâbite düşüncesiyle bir yandan âlemde var olan çokluğun ontolojik kaynağını izah etmekte, diğer yandan kazâ-kader, insan iradesinin özgürlüğü ve kötülük⁷ gibi dinî düşüncenin en girift ve karmaşık meselelerini açıklamaya çalışmaktadırlar.⁸ Bu nedenle öncelikle a'yân-ı sâbite kavramının İbn Arabî'nin düşüncesinde ne anlama geldiğini izah etmemiz gerekmektedir.

⁵ Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 259.

⁶ Abdullah Kartal, *İlahî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayykitap, 2009, s. 164.

⁷ İbn Arabî'nin varlık nazariyesinde kötülüğün yeri ile alakalı görüşlerinin tahlili için bkz. Selahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

⁸ A'yân-ı sâbitenin kazâ ve kaderle ilişkisi için bkz. Hatice K. Arpağuş, “Sofyalı Bâli Efendinin Kazâ ve Kader Risalesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1), s. 51,52.

1. 2. 1. A'yân-ı Sâbite Kavramı

“Ayn-ı sâbite”, “ayn” ve “sâbit” lafızlarından türetilmiş mürekkep bir kavramdır. İbn Arabî, “ayn” kelimesiyle hakikat, zât veya mâhiyeti kastederken “sübût” ifadesini, insan mâhiyetinin veya zihindeki üçgenin varlığı gibi aklî veya zihnî varlığı karşılamak için kullanır. Bu nedenle İbn Arabî “ayn-ı sâbite”den söz ettiğinde, bununla varlıkların şahıslarının bulunduğu mahsûs (duyulur) ve hâricî âlem ile birlikte, eşyânın hakikatlerinin veya ma'kûl mâhiyetlerinin bulunduğu akledilir âlemi kasteder. O, hâricî varlıktan yoksun olan bu “a'yân-ı sâbite”yi genellikle “ma'dûmât” veya “umûr-i ademîyye” diye niteler.⁹

A'yân-ı sâbite, konu ile alakalı sözlüklerde “mümkün varlıkların ilâhî ilimde sâbit olan hakikatleri” diye tarif edilir.¹⁰ Abdullah Bosnevî, a'yân-ı sâbiteyi ilahî ilmî hazrette sâbit olan şe'nler olarak görür ve bu şe'nler, -ağacın çekirdekte mündemiç olması gibi- Tanrı'nın zâtında (ehadiyyet mertebesinde) mündemiçtirler. Bu hakikatler ilahî ilimde ilim olarak sâbit olmalarına rağmen henüz varlık kokusu almamalarından dolayı ma'dûmdurlar.¹¹ A'yân-ı sâbitenin Tanrının ilminde mündemiç olması ise Tanrının birliğine ve teklîğine hiçbir şekilde halel getirmemekte ve Tanrı aslı teklîği üzerine kalmaya devam etmektedir.¹² Zira a'yân-ı sâbite zâta ait kemâlât ve şuûnâttır. Dolayısıyla mahsûs âlemdeki bütün varlıkların hakikati, Tanrının ilmindeki taayyün nispetinden ibarettir. Bu taayyün, muhakkik sûfilere göre “a'yân-ı sâbite”, filozoflara göre “mâhiyet”, Mutezile'ye göre “ma'lûm-ma'dûm” diye isimlendirilir.¹³

“A'yân-ı sâbite”, duyuşal âlemde bulunan eşyanın, ilahî ilimde bulunan arketipleri olması hasebiyle Platonun “idealar”ına ve Mutezile'nin “ma'lûm-ma'dûm” düşüncesine benzemektedir. Ancak ideaların tümel olmasına karşın, a'yân-ı sâbitenin Hakk'ın ilminde akledilir şekilde bulunması ve tikel olması onu Platon'un idealar düşüncesinden ayırmaktadır¹⁴

⁹ Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, (trc. Ekrem Demirli), 2005, s. 90.

¹⁰ Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 406; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009, s. 207.

¹¹ Abdullah Bosnevî, *Sırrü'l-hakâiki'l-ilmiyye fî beyâni'l-a'yânî's-sâbite*, Millet kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, no: 2120, vr. 1.

¹² Davut el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, (trc. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Nefes Yayınları, 2013, s. 79.

¹³ Farabî, *Kitabu'l-hurûf*, (thk. Muhsin Mehdi), Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986, s. 61; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 23.

¹⁴ Ebü'l-Alâ Afifî, “İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite; Mu'tezilî Düşüncede Ma'dûmât”, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, (trc. Tahir Uluç), İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 154.

İbn Arabî'ye göre tanrının yaratma eylemi Eş'arî/ehl-i sünnet kelâmının aksine yoktan yaratma şeklinde değil de, Tanrının ilminde bulunan bu ilmî hakikatlere tecelli ile varlık bahşetmesinden ibarettir. İbn Arabî, en hacimli eseri olan *Futuhât-ı Mekkiyye*'nin mukaddimesinde, "Hamd, şeyleri bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden ve şeylerin varlığını kelimelerinin yönelişine dayandıran Allah'a mahsustur."¹⁵ ifadesiyle eserinin henüz girişinde eşyanın yaratılışının keyfiyetinden bahseder ve bu yaratılıştaki a'yân-ı sâbitenin kilit rolüne dikkat çeker. Zira İbn Arabî, metinde geçen "bir yokluktan" ifadesiyle a'yân-ı sâbiteye, "yokluğun yokluğundan" ifadesiyle de vücûd kavramına işaret eder. Dolayısıyla yaratılış, İbn Arabî'nin ifadesiyle varlık verme fiili (izhâr), Tanrının adem/yokluk halindeki a'yâna vücûd tecellisiyle varlık bahşetmesinden ibarettir.

Eşyanın varlığa gelişi, Tanrı'nın feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes tecellisiyle gerçekleşir. Bosnevî'ye göre Tanrının feyz-i akdes tecellisinin neticesinde, ilk olarak a'yân-ı sâbite taayyün eder. Bir başka ifadeyle a'yân-ı sâbite, ona göre Hakk'ın ilk taayyünü kabul edilir.¹⁶ O, Tanrının zatında mündemiç olan bu hakikatlerin varlık sahasına zuhûrunu, yani "Bir" in çok şeklini almasını İbn Arabî gibi, ayna-sûret, gölge ve çekirdek-ağaç örnekleriyle izah etmeye çalışır.¹⁷

Bosnevî'ye göre a'yân-ı sâbitenin iki itibari söz konusudur. Birinci itibara göre a'yân-ı sâbite Hakk'ın isim ve sıfatlarının aynasıdır. İkinci itibara göre ise Hakk'ın vücudu a'yân-ı sâbitenin aynasıdır. O, a'yân-ı sâbitenin bu iki itibarının neticesini şöyle izah eder: "Birinci itibar dikkate alındığında, hariçte a'yân-ı sâbiteye göre taayyün eden Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur. Nitekim müteaddid aynalara yüzünü çevirdiğinde, yüz tek olmasına rağmen her aynada sûretler zuhûr eder. Buradaki çokluk (yüzden değil) aynaların çokluğundan kaynaklanır... İkinci itibara göre ise, vücudda a'yândan başka bir şey yoktur. Hariçte mevcut olan a'yânlar Hakk'ın tecellisinde zâhir olan a'yânın sûretleridir."¹⁸ Ancak Hakk'ın tecellisiyle varlık sahasına çıkan eşyanın, bizatihi a'yânın kendisi değil de sûretleri

¹⁵ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera yayıncılık, 2015, I, 15.

¹⁶ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 1.

¹⁷ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 1-2; Süleyman, Uludağ, "İbn Arabî", *DİA*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995 s. 124-125; İbn Arabî'nin kullanmış olduğu sembollerin detaylı izahı için bkz. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

¹⁸ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 1-2. Ayrıca Fahrettin er-Râzî akıl ile ilgili izahlarında "feyz" kavramını açıklarken benzer izahlarda bulunmaktadır (*Mebâhîsü'l-meşrikiyye*, y.y.: ts., I, 475; İbrahim Coşkun, *Fahreddin er-Razî'de Üretken Akıl*, Konya: Tekin Kitabevi, 2007, s. 58-63).

olduğunu bilmemiz gerekir. A'yân-ı sâbitenin tikel ve birbirinden farklı olması, âlemde bulunan kesretin kaynağını teşkil eder. Eşya, ilahî ilimde sâbit olan bu hakikatlerin isti'dât ve kabiliyetine göre zuhûr eder. Hakk, özü itibariyle ma'dûm olan bu a'yân-ı sâbiteye vücûd tecellisiyle her an varlık vermektedir.¹⁹ Kesintisiz devam eden bu tecelli vasıtasıyla yaratılış her an yenilenir (halk-ı cedîd). Ancak ilahî ilimde adem (yokluk) üzere bulunan a'yân-ı sâbite, bu hal üzere kalmaya devam eder.²⁰ Bosnevî, İbn Arabî'den alıntı yaparak aslı itibariyle ma'dûm olan a'yân-ı sâbitenin, yokluk üzere subûtiyetinin devam etmesini önemli bir husus olduğunu belirtir.²¹

İbn Arabî, vücûd kavramını "zâhirde var olma" anlamında kullandığından, a'yân-ı sâbitenin ma'dûm olduğunu belirtir.²² Ancak İbn Arabî, a'yân-ı sâbiteden ma'dûm diye bahsederken mutlak anlamda bir yokluğu değil, izâfî yokluğu kasteder. Varlık ise sadece zâhir olarak mevcut olan ferdî nesnelere için söz konusudur. Şu halde a'yân-ı sâbite, kavramların insan zihninde var olması gibi ilahî ilimde bir çeşit varlığa sahiptir.²³ Dolayısıyla âlem, Hakk'ın, ilahî ilimde sâbit olan bu hakikatlere kesintisiz tecelli etmesi sebebiyle varlığını sürdürür. Bu varlık tecellisi hızlı, şiddetli ve art arda gerçekleştiğinden, kişi ilk tecellinin kesildiğini ve ikinci bir tecelliyle var olduğunu fark edemez (teceddüd-i emsâl). Bu nedenle kevnî mevcutlara bakan kişi, onu kendi hali üzere sâbit görür.²⁴

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken önemli bir nokta da - düşüncelerimizin, zatımızdan ayrı bir gerçekliği olmaması gibi- Tanrının ilminde sâbit olan bu hakikatlerin, Tanrının zatından ayrı bir varlığa sahip olmamasıdır. Daha önce zikrettiğimiz gibi bu hakikatler Hakk'ın zâtına ait şuûnat, kemâlât ve ilahî isimlerin gerekleridir.²⁵ Bundan ötürü a'yân-ı sâbitenin haricî varlıkla ve Hakk'ın zâtından ayrı/bağımsız aklî varlıkla nitelendirilmesi pek mümkün değildir. Neticede a'yân-ı sâbitenin Hakk'a ve eşyaya olan iki nispeti söz konusudur. Hakk'a olan

¹⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (trc. Nuri Gençosman), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952, s. 64.

²⁰ A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 15.

²¹ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 2.

²² Ebü'l-Alâ Afîfi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 207.

²³ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (trc. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 218.

²⁴ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 4.

²⁵ Ebü'l-Alâ Afîfi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 265.

nisbetine göre, o, Zâta ait şüunat, kemâlât ve esmâ-sıfatlarının sûretidir. Eşyaya nispeti ise a'yân-ı sâbitenin, eşyanın hakikatleri ve dayanakları olmasıdır.²⁶

İbn Arabî düşüncesinde eşyanın hakikati meselesi, Eşarî-Mâturidî kelamcılarının anlayışından tamamen farklıdır. Nitekim Bosnevî, a'yân; sâbite ve vucûdiye diye ikiye ayırdıktan sonra aralarındaki farkı izah eder. Ona göre a'yân-ı sâbite-i ğaybiyye, ma'dûm olup vucûd/varlık kokusu almamış ve hazret-i ilmiyyede bulunurken a'yân-ı vucûdiyye ise vucûd mertebelerinde bulunup tecellinin sûretlerinden ibarettir. İbn Arabî ve takipçileri a'yân-ı vucûdiyyenin, sâbite diye isimlendirilmesine karşı çıkıp Eşarî-Mâturidî paradigmasında "eşyanın hakikati sâbittir" önermesinin gerçeği yansıtmadığını savunurlar. Aksine a'yân ve arâzın her an değişmekte olduğunu iddia eden Sofistleri, kendilerine daha yakın görmelerine rağmen onların bu değişimin arkasındaki değişmez tek cevheri fark edemediklerinden dolayı hata ettiklerini iddia ederler. Eşarî kelamcılara göre âlemde mevcut olan eşyanın mahiyeti, -insanın 'düşünen canlı'dan ibaret olması gibi- cins ve fasıllardan oluşur. Bosnevî, subût kelimesini vucûd anlamında kullandıklarından dolayı onların böyle bir hataya düştüklerini belirttiikten sonra bizzat insanın, cins ve fasıldan hareketle terkip edip icad ettiği şeylerin sâbit olmasının imkânsız olduğunu savunur. Zira ona göre mahiyetleri icad eden insanın fani olması dolayısıyla onun ca'linin de sâbit olmayıp evla ile fani olması gerekir.²⁷

1. 2. 2. A'yân-ı Sâbitenin Gayr-ı Mec'ül Olması

Mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı meselesi, ma'dûma şey denilip denilemeyeceğiyle ilgili bir husustur.²⁸ Nitekim bu konu, Mutezilî çevrelerde, ma'dûmun, bir şey olup olmadığı sorunuyla birlikte ele alınmıştır. Zira bilme filinin bilene (âlim) nispet edilebilmesi için bir bilinenin (malûm) olması gerekir.²⁹ Yokluk halinde olan mümkün ma'dûmların "şey" ve "sâbit" diye nitelenebileceğini iddia eden bazı Mutezilî kelamcılar, ma'dûmu gayr-i mec'ül olarak kabul ederler.³⁰ İbn Arabî ve takipçileri de mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı meselesinde Mutezile ile aynı düşüncededir. Bu nedenle İbn Arabî'ye yönelik kaleme alınan ontolojik

²⁶ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 3.

²⁷ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 3.

²⁸ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (trc. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, I, 546.

²⁹ Özcan Taşçı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyüddin Necrânî*, Ankara: Sentez Yayınları, 2013, s. 157.

³⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-ıfrak*, (haz. M. Osman Hâşim), Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, ts., s. 157-158.

eleştirilerin bir kısmı, onun a'yân-ı sâbiteyi gayr-ı mec'ül görmesinden kaynaklanır.³¹ Zira ona göre Tanrının ezeli ilminde imkân dâhilinde bulunan bu mâhiyetler (a'yân-ı sâbite) ca'l ile nitelenemezler. Çünkü a'yân-ı sâbitenin yaratılmış olduğunu kabul etmek, hâdis varlıkların, Tanrının zâtı için zarf veya mazrûf olma problemini doğurur.³²

Tanrının ilminin, yaratma fiilinden önce gelmesi mâhiyetlerin gayri mec'ül (yaratılmamış) olduğunu gösterir. Zira Tanrının ilmi bu mâhiyetlere (a'yân-ı sâbite) taalluk eder. Bilinen (malûm) olmadan bilen (âlim) bir öznenen bahsetmek pek mümkün değildir. Zira Tanrı için ilim mertebesi, ca'lden yani yaratmadan önce gelir. Dolayısıyla mâhiyetler, hâricî varlıkları açısından hâdis olsalar da ilmî hakikatleri açısından kadîmdirler.³³

Ca'l/yaratma, müessirin tesiriyle meydana gelir. A'yân-ı sâbite ilahî ilimde sâbit olduğundan tesir mahalinde yer almaz. Bu nedenle a'yân-ı sâbitenin yaratılmışlığından, bir başka ifadeyle vücuda getirilmişliğinden söz etmek pek mümkün değildir. Örneğin insanda gülme ve ağlama gibi birçok şe'n/durum vardır. İnsan gülmediğinde ve ağlamadığında bu şe'nler potansiyel olarak varlığını devam ettirirler. Bu şe'nler bizzat (bilfiil) ortaya çıktığında, bir başka ifadeyle insan güldüğünde veya ağladığında, potansiyel şekilde var olan bu şe'nler zuhûra gelirler.³⁴

1. 2. 3. A'yân-ı Sâbite ve Kader

Eşyanın kevnî âlemde zuhûru, Tanrının ilminde sâbit olan a'yânın isti'dât ve kabiliyetine göredir. Dolayısıyla bu sistem içerisinde gayri mec'ül olan a'yân-ı sâbite, zuhûrun keyfiyetini tek taraflı belirlemektedir. Eşyanın zuhûrunda a'yânın bu belirleyici özelliği, bir kısım kelamcılar tarafından tenkit edilmiştir.³⁵ Zira bu düşünce, ilminde sâbit olan a'yâna varlık vermekten başka bir fonksiyonu olmayan Tanrı tasavvuruna kapı aralamaktadır. Ancak kanaatimizce bu haksız eleştirinin sebebi, a'yân-ı sâbitenin eşyanın hakikatleri ve dayanakları olmasının yanında,

³¹ A'yân-ı sâbitenin gayri mec'ül oluşuna yönelik itirazlar ve Nablusî'nin bu itirazlara vermiş olduğu cevaplar için bkz. Muhammed Bedirhan, *Abdulğani Nablusî'nin Vahdet-i Vucud Müdafası*, İÜSBE, İstanbul 2016, (Doktora tezi), s. 296-301, 516-521.

³² Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

³³ Çerkeşzade Mehmet Tefvik Efendi, "Risâle fi kevnî'l-mâhiyeti mec'ûleten", (trc. Yasin Apaydın), *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 487.

³⁴ Konuk, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s. 17, 18.

³⁵ Detaylı bilgi için bkz. Bedirhan, *Vahdet-i Vucud Müdafası*, s. 296, 301.

Hakk'ın zatına ait kemâlât, şuûnat ve esmâsının sûretleri olduğunun göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle Tanrının mümkünâta varlık vermesinde belirleyici olan a'yân-ı sâbite, Hakk'ın zâtının haricinde bir şey değildir. Öte yandan a'yân-ı sâbitenin Tanrının varlık tecellisi karşısındaki bu mutlak etkinliği onun değişmezliği sonucunu doğurmaktadır. *Fususü'l-Hikem* şârihlerinden Ahmet Avni Konuk bu noktayı şu şekilde izah eder:

Kaderin sırrı dahi budur ki, a'yân-ı sâbite zâtı ulûhiyetten gayrı olarak hariçte zâhir olan umûrdan değıllerdir. Belki Hakk'ın nisep ve şuunatı zatiyyesinin sûretleridir. Ve Hakk'ın nisep ve şuunatı zatiyyesi ise ezelen ve ebeden teğayyür ve tebeddülden münezzehtir. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite dahi değışmesi imkânsızdı.³⁶

Eşyanın zuhurunda bu derece belirleyici olan a'yân-ı sâbitenin isti'dâtının bilinip bilinmeyeceğı meselesi, bu bağlamda üzerinde durulan önemli bir konudur. İbn Arabî, insanın a'yân-ı sâbitenin isti'dâdını bilinebileceğini belirtir ve insanları bu bilgiye göre iki sınıfa ayırır. O, bu tasnifi *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde şöyle izah eder:

Allah'ın böyle bir kul hakkındaki bilgisi, bütün hallerinde ve yaratılışından önce a'yân-ı sâbite âlemindeki benliğinin sâbit bulunduğu hal üzere olduğunu ve Hakk'ın ancak onun ayn-ı sâbitesinin kendisine verdiği ilmi bildiğini ve bunun da ancak, onun üzerinde sâbit olan şey olduğunu anlayan kimse onlardandır. Böyle olunca da Allah'ın ilmi ona nereden hâsıl olduğunu bilir. Tanrı erleri arasında bu sınıftan daha üstün ve keşif ehli kimse yoktur. Bunlar, kader sırlarına da vakıftırlar. Bu sınıf da ikiye ayrılır. Bunlardan biri kader sırrını icmâlen bilen, diğçerleri bunu tafsîl ile bilenlerdir. Fakat tafsîlen bilen, icmâlen bilenlerden üstündür. Çünkü o, kendi hakkında Allah'ın bildiğini, ya Allah ona ayn-ı sâbitesinin ilimden verdiği şeyi bildirmekle yahut ona ayn-ı sâbitesini ve üzerine gelen hallerin sonsuz değışimlerini keşfettirmekle öğrenir. O daha yüksektir. Zira onun kendi nefesine olan ilmi, Allah'ın ilim mertebesinde olur. Çünkü ilmin alınışı aynı kaynaktır.³⁷

A'yân-ı sâbitenin isti'dâtının bilinmesi, aynı zamanda kadere dair bir şeyler bilmek anlamına gelir. Ancak bu bilgi, bilende mutsuzluk ve hüzne yol açabileceğı gibi, aksine tam bir huzur ve itminâna da sebebiyet verebilir. "Her şeyin, Tanrının bilgi ve takdirıyla meydana gelmesi", kişiye itminân ve ruhî dinginlik

³⁶ Konuk, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s. 23, 24.

³⁷ İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 24.

kazandırabileceği gibi, âlemden meydana gelen bir takım kötü fiillerin değiştirilemeyeceğine dair düşünceden dolayı kişide mutsuzluk ve huzursuzluğa da neden olabilir.³⁸

1. 2. 4. İlimin Malûma Tabi Olması

A'yân-ı sâbite teorisi üzerinden temellendirilmeye çalışılan diğer bir konu, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu meselesidir. İbn Arabî ve takipçileri bu sorunu "ilim malûma tabidir" ve "malûm (a'yân-ı sâbite) yaratılmamıştır" diyerek aşmaya çalışırlar.³⁹ Nitekim İbn Arabî, bu meseleyi şöyle izah eder:

Haktan mümkün varlıklar üzerine gelen tecelli ancak onların hallerinden kendi benliklerinin Hakk'a verdiği bilgidir. Çünkü mümkün varlıkların herhalde bir sûreti vardır ve hallerindeki değişikliklerinden dolayı da sûretleri çeşitlidir. Şu halde hallerin değişken olması yüzünden Hakk'ın tecellisi türlü türlü olur. Neticede Hakk'ın kuldaki eseri kulun haline göre değişir. Hâlbuki kula hayrı kendi nefisinden başkası vermedi. Şerri de nefisinden başkası getirmedi. Demek ki, o, nimeti de azabı da kendi nefisinden bulur. O ancak kendi nefisini kötölesin ve kendi nefisini övsün. Şu halde Hakk'ın onları bilmesinde kendisi için yeter delil vardır. Çünkü ilim malûma tabidir.⁴⁰

Şu halde İbn Arabî ve takipçilerine göre, Tanrı zuhûra gelecek eşyanın bilgisini eşyanın bizzat kendisinden alır. Onda herhangi bir tesiri yoktur.⁴¹ Tanrı hâkim, a'yân-ı sâbite ise mahkûm aleyh değildir.⁴² Eğer kişi ayn-ı sâbitesinde kâfir ise kâfir olarak, mümin ise mümin olarak zuhûr eder. Tanrının onun küfründe veya imanında hiçbir etkisi söz konusu değildir.⁴³ Şu halde bu paradigmadaki belirleyici olan, a'yân-ı sâbitenin bizatihi kendisidir. Nitekim İbn Arabî, *Fususul-hikem*'in Lut Fâssında konuyu temellendirirken "O, hidayete girecek olanları en iyi bilir"⁴⁴ ayetini delil olarak zikreder. Ona göre, Allah, henüz varlığa gelmezden önce a'yân-ı sâbitesinde hareketle kişinin mümin olduğunu bilir. Ancak bu mesele farklı disiplinlerde olduğu gibi, sûfi gelenek içerisinde de tenkide maruz kalmıştır. Nitekim

³⁸ Izutsu, *Anahitar Kavramlar*, s. 257; Afîfî, *Fusûsu'l-hikem Okumaları*, s. 278.

³⁹ Ali Mahmûd el-Ömerî, *el-Kader fi'l-fikri's-sûfi*, Ammân: Darü'l-fath, 2009, s. 113.

⁴⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 93.

⁴¹ William Chittick, *Sûfînin Bilgi Yolu*, (trc. Ömer Saruhanlıoğlu), İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016, s. 336.

⁴² Konuk, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s. 22, 23.

⁴³ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011, XV, 193.

⁴⁴ Kasas, 28/56.

Abdülkerim el-Cilî, ilmin malûma değil, malûmun ilme tabi olduğunu savunurken⁴⁵ tahkîkini yapmış olduğumuz bu risalenin yazarı Abdullah Bosnevî ise bir başka risalesinde Cilî'nin düşüncesine itiraz mahiyetinde bir reddiye kaleme alır ve malûmun ilme değil, ilmin malûma tabi olması gerektiğini belirtir.⁴⁶

Sonuç olarak, Hakk'ın ilk taayyünü ve varlık mertebelerinin ikincisi olan a'yân-ı sâbite,⁴⁷ eşyanın Hakk'ın bilgisinde sâbit olan arketipleridir. Yaratma ise, Hakk'ın a'yâna varlık vermesinden, diğer bir ifadeyle bilgisinde bulunan bu arketipleri izhâr etmesinden ibarettir. Tanrının eşyayı izhâr etmesinde belirleyici olan a'yân-ı sâbitenin isti'dadıdır. Eşya kendi isti'dadına göre zuhûra gelmekle birlikte o, aslî hali olan ademiyet/yokluk üzere kalmaya devam eder. Bu nedenle İbn Arabî ve takipçileri a'yân-ı sâbiteyi varlık düşüncesinin merkezine yerleştirerek bir yandan çokluğu izah etmekte, diğer yandan "Bir" ve "çok" arasındaki irtibatı sağlamaya çalışmaktadırlar. Ayrıca İbn Arabî, a'yân-ı sâbite ile insan iradesinin özgürlüğünü temellendirir. Zira ona göre ilim, gayr-i mec'ûl olan a'yâna (malûma) tabidir ve Tanrının, a'yâna varlık vermektan başka bir tesiri yoktur.

1. 3. Eserin Yazma Nüshaları

Risâlenin pek çok yazma nüshası bulunmakla beraber Millet kütüphanesi Carullah Koleksiyonu: 2120 numaralı demirbaşa kayıtlı olan yazma, hem okunur hem de müellif hattıyla kaleme alınmış olması hasebiyle en önemli nüsha özelliği taşımaktadır.⁴⁸ Bu yazmanın, toplamda üç buçuk varaktan oluştuğu görülür (vr. 157-160). Mecmûanın sonunda ifade edildiği üzere bu eser, 1039 yılı Muharrem ayında yazılmış, 1045 yılında ise müsveddeden temize çekilmiştir.⁴⁹

Melik Faysal Merkezi'nde hazırlanan *Hizânetü't-türâs* adlı eserde, risâlenin bir nüshasının Zâhiriyye kütüphanesinde 7847 nolu yerde bulunduğu (89/436) ifade edilir ve *Mu'cemü't-târîh* adlı eserde de aynı bilgilerin (78-83 varak) olduğu görülür.⁵⁰

⁴⁵ Abdülkerim el-Cilî, *İnsan-ı Kâmil*, (trc. Abdulaziz Mecdi Tolun), İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 149.

⁴⁶ Abdullah Bosnevî, *Kenzü'l-mahtûm fî tab'ıyyeti'l-ilmî li'l-ma'lûm fi'r-redd 'alâ Abdülkerim el-Cilî*, Millet Ktp., Carullah Efendi, no: 2129/33, vr. 170-180.

⁴⁷ Varlığı anlamlandırmak adına İbn Arabî'nin sisteminde kendisine yer verdiği "Hazarât" veya "Merâtib" diye adlandırılan varlık mertebeleri için bkz: Ateş, Süleyman, "Hazarât-ı Hams", *DîA*, İstanbul, 1998, XVII, 115-116; Aktî, Selahattin, *Ibn Arabîs Lexikon der sufischen Terminologie als Schlüssel zum Einstieg in Seine Gedankenwelt*, Norderstedt: Grin Verlag, 2016, s. 38-41.

⁴⁸ Orijinal ifadesi: عبد الله أفندي [...] بخط المؤلف شارح فصوص

⁴⁹ Orijinal ifadesi: حُرِّرَ في أوائل محرم الحرام سنة تسع وثلاثين وألف، ثم نقل في اليوم السادس والعشرين من محرم الحرام سنة خمس وأربعين وألف

⁵⁰ *Hizânetü't-türâs*, II, 1492.

Cidde'de neşredilen *Fihrisü'l-mahtûtati'l-arabiyye'* de ise "Kitâbü Sirri'l-hakâiki'l-ilmiiyye fî beyâni'l-a'yâni's-sâbite" adıyla aynı risâlenin farklı bir nüshasına yer verilmiş, fakat müellifinin kim olduğunun tespit edilemediği belirtilmiştir.⁵¹

1. 4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem ve Örnek Sayfalar

Tahkik ettiğimiz risâlede şu yöntemler takip edilmiştir:

a. Müellif hattıyla kaleme alınan nüshadan hareketle mümkün mertebe orijinal metin ortaya konulmuştur.

b. Temel kitaplarından yapılan alıntılarda asıl kaynağa başvurulup dipnotta yerleri tespit edilmiştir.

c. Yazar, noktalama işaretlerinin pek gelişmediği o dönemde muhtevanın anlaşılır olması için cümleleri ve cümle içindeki öğeleri birbirinden ayırmak için zaman zaman dairevî büyük bir nokta kullanmıştır. İlk etapta bu hususun korunması düşünülmüş olsa da zamanımızda gelişen noktalamaya göre daha basit kaldığından bu husus metne yansıtılmamıştır.

d. Metnin anlaşılmasını kolaylaştırma adına zaman zaman hareke ve noktalama işareti kullanılmıştır.

e. Ayetlerin kaynağına işaret edilmiştir.

⁵¹ *Fihrisü'l-mahtûtati'l-arabiyye*, s. 415.

2. Tahkikli Metin Neşri

کتاب سِرِّ الحَقَائِقِ العِلْمِيَّةِ فِي بَيَانِ الأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ

الحمدُ [ظ] لله الذي تقدست ذاته المطلقة عن نسبة الأسماء وإضافاتها، الذي أظهر صور الأعيان الثابتة، والحقائق الغيبية بالتجلي الذاتي في الحضرة العلمية على صور خصيصة بها وهياتها، وأوجد الأعيان الوجودية بالتجليات الأسماوية، والصفات الربانية، وجعلها مظاهر لتجليات الأسماء ومحال لظهور أحكامها وآثارها، الذي أنزل من السماء ماءً فسالت أوديةً بقدرها.

وصلى الله على أجمع مظاهر الأسماء الإلهية، وأكمل مجالي الصورة الأحدية الذاتية الظاهر بأحكامها وآثارها محمدٍ وآله وأصحابه الذين اقتبسوا أنوار الهداية والمعرفة من الحضرة المحمدية، واستشرفوا على الحضرة العلمية، واطلعوا على حقائقها وأعيانها. وسلامُ الله ورحمته وبركاته على الأخ الشقيق والخليل الصديق، مظهر الفيض الرباني، غصن شجرة الباني الشيخ عبد القادر الباني، أيده الله بالنفس الرحماني، والنسيم الوارد من حضرة الرباني في حمى حضرة الأحدية، ورياض عزة الصمدية.

وجعل قلبه مقابلاً للحضرة العلمية الإلهية، ومرآةً للأعيان الثابتة، والحقائق الغيبية. فبني أخاطبه بهذه الرسالة خاصةً، ولمن عقل عن الله عامهً.

اعلم أن الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية الإلهية قبل اقتداء النفس الإلهي الذاتي كانت في الذات المطلقة الأحدية عين الذات، ككون الشجرة في النواة عين النواة، وهي في الحضرة العلمية شؤونٌ إلهية، وتجليات ذاتيةً أقدسيةً متعينةً بأنفاس رحمانية، ثابتةً بالثبوت العلمي، معدومةً بالوجود الخارجي، فهي ما شمت رائحةً من الوجود.

قال الشيخ المحقق محي الملة والدين ابن العربي [ت. 1240/638] رضي الله عنه "في الحكمة الإدرسية": "لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحةً من الوجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات. والعين واحدة من المجموع في المجموع."⁵² انتهى كلامه.

فالأعيان الثابتة أول تعينات الحق في الحضرة العلمية بالنفس الرحماني.

ولها اعتباران:

الاعتبار الأول: أنها مرايا وجود الحق وأسمائه وصفاته إذ لا يقع الشيء إلا في الصور، والاعتبار الثاني أن وجود الحق مرآة لها فتظهر صور الأعيان في تجلي الحق، فيكون التجلي مرآةً للأعيان، كما كانت الأعيان مرايا للتجلي. فعلى الاعتبار الأول لا يظهر في الخارج إلا الوجود المتعين بحسب تلك الأعيان، كما إذا قابلت وجهك لمرايا متعددة تظهر صورتك في كل واحدة من تلك المرايا، فيقع التعدد بحسب المرايا المتعددة، وإن كان الوجه واحداً، فعلى هذا ليس شيء في الخارج غير [2و] الوجود الواحد المتعين في الأعيان، والأعيان على حالها معدومة العين ما شمت رائحةً من الوجود الخارجي.

وعلى الاعتبار الثاني ليس في الوجود غير الأعيان وجود الحق الذي هو مرآة لها في الغيب ما تجلي الأمر وراء هذه الأعيان، فالأعيان الموجودة في الخارج صور الأعيان الظاهرة في تجلي الحق.

قال الشيخ رضي الله عنه في "الحكمة النورية": "فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم، إنما هو أعيان الممكنات، عليها امتد هذا الظل، فيدرك من الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات، ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول."⁵³

وقال فيها أيضاً: "وكذلك أعيانُ الممكنات ليست نيرةً، لأنها معدومةٌ وإن اتَّصفتْ بالثبوت، ولكن لم تتصف بالوجود إذ الوجودُ نورٌ." 54

وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: 45] أي يكون فيه بالقوة، يقول ما كان للحق يتجلى للممكنات حتى يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود. 55
وقال: "فكلُّ ما نُدرکه فهو وجودُ الحقِّ في أعيانِ الممكنات، فمن حيث هو وجودُ الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيانُ الممكنات." 56

وقال في "الحكمة الروحية": "ولا يعرف أحدٌ حكم الإرادة إلا بعد الوقوع 57 إلا من كشف الله عن 58 بصيرته، فأدرک أعيانُ الموجودات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما يراه. 59
وقال أيضاً: "تم السرُّ فوق هذا في هذه المسئلة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلى وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها." 60

وقال في "الحكمة النقيية": "ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به وهو ما كان عليه في حال ثبوتها، فيعلم علم الله به من أين حصل." 61

وقال: "والذي يعلمه مُفصلاً أعلى وأتم من الذي يعلمه مُجَمَّلاً، فإنه يعلم ما في علم الله فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم، وإما بأن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى. وهو أعلى فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدنٍ واحدٍ إلا أنه من جهة العبد عنانيةً من الله سبقَتْ له هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحبُ هذا الكشف إذا أطلعه الله على ذلك أي على أحوال عينه الثابتة التي يقع صور 62 الوجود عليها بأن يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها، لأنها [ظ] شؤونٌ ذاتيةٌ لا صورة لها." 63

وقال في "الحكمة الملكية": "وفي هذا المشهد يرى المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه، فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت فما تعدى حقيقته ولا أخل بطريقته." 64
وقال أيضاً: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القلم: 7] أي بالذين أعطوه العلم بهديتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة فأثبت بأن العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بذلك الصورة في حال وجوده." 65

وقال صدرُ الملة والدين القونوي (ت. 1274/673) في تفسير الفاتحة: "والحقيقة الإلهية التي تضاف إليها الصورة المذكورة في مقابقتها العين الثابتة التي للإنسان، وأنها عبارة عن صورة علم ربه به أبداً وأزلاً في نفسه سبحانه، كما أن صورة ربه عبارة عن صورة علمه سبحانه بذاته وشؤونها، وصور العالم عبارة عن صور نسب علمه، ونسب

53 الفصوص لابن عربي، ص 228-229.

54 الفصوص لابن عربي، ص 230.

55 الفصوص لابن عربي، ص 231-232.

56 الفصوص لابن عربي، ص 232.

57 في شرح الهالي أفندي: وقوع المراد.

58 في توضيح البيان: عين بصيرته.

59 الفصوص لابن عربي، ص 220.

60 الفصوص لابن عربي، ص 215.

61 الفصوص لابن عربي، ص 90.

62 في شرح الجامي: تقع الصور

63 الفصوص لابن عربي، ص 91-92.

64 الفصوص لابن عربي، ص 301.

65 الفصوص لابن عربي، ص 306.

علمه في ذوق المقام المتكلم منه عبارة عن تعيينات وجوده التي قلنا إنها من حيث تعددها أحواله، ومن حيث توحدتها عينه.

وقال [القنوي] في "مفتاح الغيب والجمع": "وَحَقِيقَةُ كُلِّ مَوْجُودٍ عِبَارَةٌ عَنِ نِسْبَةِ تَعْيِينِهِ فِي عِلْمِ رَبِّهِ أَوْ لَا، وَيُسَمَّى بِاصْطِلَاحِ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ "عَيْنًا ثَابِتَةً"، وَبِاصْطِلَاحِ غَيْرِهِمْ "مَاهِيَةً"، وَ"المعلوم المعلوم"، و"الشيء الثابت". وقال في "الفصوص": "وقد كان علم أن الأعيان الثابتة حقائق الموجودات، وأنها غير مجعولة، وحقيقة الحق منزلة عن الجعل والتأثر".⁶⁶

وما ثمة أمرٌ ثالثٌ غير الحق والأعيان، فتعين كلامُ الإمامين بأن الشيء المسمى بالأعيان الثابتة إنما هي حقائق علمية، وأعيان غيبية متعينة بالتجلي الذاتي الأقدس والنفوس الرحماني الأنفس حيث تعين التجلي بصور استعداداتها الذاتية. كما أشار الشيخ رضي الله عنه في "الحكمة النفيّة" حيث قال: "والتجلي من الذات لا يكون أبدًا إلا بصورة استعداد المتجلى له، غير ذلك لا يكون، فإذن المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق".⁶⁷ فظهر من هذا أن الحق إذا تجلى بالتجلي الذاتي في صورة العين الثابتة للعبد تكون الذات مرآةً للعين، فتظهر صورة عين المتجلى له في مرآة الحق على حسب استعدادها، ويظهر الحق في مرآة العين بحسبها وخصوصيتها الذاتية المتميزة هي بها عن غيرها، فتكون الأعيان الثابتة مرايا للأسماء الإلهية، ويكون تجلي الحق مرآةً للأعيان، فالحق مرآةً في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسمائه، وظهور أحكامها، فالفرق بين الأعيان الثابتة الغيبية، وبين الأعيان الوجودية العينية هو أن الأعيان الثابتة معدومة ما شئت راحةً من الوجود، ومحلها الحضرة العلمية فهي فيها.

والأعيان الوجودية [3] موجودة في مراتب الوجود، ويتجلى الحق في صور الأعيان الثابتة، غير ثابتة إلا في رأي العين، لأنها صور التجلي، واستمرار التجلي الواحد عليها محال، فهي موجودة بين التجليين. قال الشيخ رضي الله عنه في "الحكمة المهيّمة": "وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه".⁶⁸

فالأعيان الثابتة أيضًا نسبتان: نسبة إلى الحق، ونسبة إلى الأشياء. فنسبها إلى الحق أنها شؤون ذاتية، وصور تجليات أسمانية وصفاتية، وأنها حقائق إلهية غيبية، ونسبها إلى الأشياء أنها حقائق الأشياء ومحتدها ومستندها، إذ هي أصول الأشياء، عليها تتعين الأحوال والصور الوجودية، وتتنوع التجلي في دائرة الوجود دنيا وآخرةً أزلًا وأبدًا، فلا يصل شيء من الحق إلى الإنسان إلا من خزانة عينه الثابتة، وحقيقته المتميزة فمن شجرة نفسه حتى ثمره علمه، فلا يعرف أحدٌ حظّ المتعين له من الحق من العلوم والمعارف والكمالات، ولا يطلع على أسرار القضاء والقدر وعلم الأزل والأبد إلا بأطلاع على عينه الثابتة في الحضرة العلمية. فإذا كشف له عن عينه الثابتة يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به. هكذا اصطلاح القوم الذين أدرجوا في هذا الدرج، وسبقونا في التدرج في هذا المدرج.

وأما الأعيان الوجودية فما سماها أحدٌ من أهل الله المحققين بالأعيان الثابتة لأنها غير ثابتة، لأن وجودها من موجدتها فكيف يكون الثبوت لشيء وهو نفسه معدوم، وبوجود موجدته موجود، ومحتاج في وجوده إلى وجود الغير. إلا أن الأشاعرة يسمون الأعيان الوجودية بالحقائق الثابتة المركبة من الجنس والفصل ك"الحيوان الناطق" بالنسبة إلى الإنسان، فحقيقة الإنسان وماهيته التي هو بها هو باصطلاحهم "حيوان ناطق" لأنه ذو حياة ونطق، وكذلك سائر الأشياء من الفرس والحمار والسماء والأرض لها حقائق ثابتة وماهيات موجودة، وهذا يجعلهم الثبوت بمعنى الوجود، ولكن الفرق بين الثبوت والوجود ظاهر، لأن كل ما هو ثابت ما هو موجودٌ بوجه. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ

66 الفصوص لابن عربي، ص

67 الفصوص لابن عربي، ص 95.

68 الفصوص لابن عربي، ص 167.

فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]. فالشيء الثابت إذا قيل له "كن" يكون موجودا. وكلُّ موجودٍ أيضا ما هو ثابتٌ من وجهه، لأن جميع الأشياء الموجودة في الخارج فانيةٌ غيرُ ثابتةٍ. فإذا قلت "الإنسان شيء"، وحقيقته "حيوانٌ ناطقٌ" فكيف تكون حقيقته ثابتةً دائمةً، وأنت تُركبها وتُوجدتها من جنسٍ وفصلٍ، وأنت فاني غيرُ ثابتٍ، وجعلك كذلك. وهذا بالنسبة إليك، والنسبة إلى الحقيقة، والحد.

وأما بالنسبة إلى الإنسان المحدود فكذلك [3ظ] الحقيقة غيرُ ثابتةٍ لأن الحياة والنطق في الإنسان بقيام الروح فيه وقيامه بالروح، فإذا زال عنه الروح زال في حقه قولك "حيوان ناطق" بحيث إنه غيرُ ثابتٍ.

وأما بالنسبة إلى الحقيقة النوعية الإنسانية البشرية التي هي نتيجة صورة الكون التي ظهرت أولا في آدم، وظهرت منها صورُ الأفراد والأشخاص البشرية، فتنحتم الحقيقة الإنسانية النوعية بخاتم الأولياء في هذا النوع، فهي أيضا غيرُ ثابتةٍ، وعند قيام الساعة وظهور سرِّ قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، و ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: 26] تنحل هذه الحقيقة الإنسانية، وتقلب سائر الحقائق الموجودة في العالم، فالشيء الهالك والفاني كيف يقال في حقه "إنه ثابت" فإين الثبوت وعدم البقاء جهات. فما عثرت الأشاعرُ على تجديد الأمر مع الأنفاس إلا في بعض الموجودات وفي الأعراض، وأما في الجواهر والأعيان فلا، فما عرفوا أن العالم كله مجموع أعراض، فهو يتبدل في كل زمان، إذ العرض لا يبقى زمانين. و عثرت عليه الجسبانية أي السوفسطائية حيث قالوا "العالم أعيانٌ وأعراضٌ، وكل واحد منهما لا يبقى زمانين"، ولكن ما عثروا على أدوية عين الجوهر المعقول الذي قيل هذه الصورة، ولا يوجد إلا بها، كما لا تعقل إلا به، فأخطوا في عدم عثورهم.

قال الشيخ رضي الله عنه في "الحكمة القلبية" في حقه: "فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر" فالعجب من الأشعرى والمتكلم أنه يقول بحدوث الأشياء المركبة من جنس وفصل، ويقول إنها حقائق ثابتة، وإنها أعراض مجتمعة. والأعجب منه أنه يؤمن بالله وكلامه ويسمع كلامه تعالى ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾. ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [النمل: 88] وهو يقول مثل هذا الكلام، ولكن قد انتهى جهده، وإدراك الأمر على ما هو عليه مخصوص بأهل الكشف.

والكلام الذي وقع في أول "متن العقائد": "وقد قال أهل الحق: الأشياء ثابتةٌ والعلمُ بها متحققٌ".⁶⁹ فإن أريد بـ"أهل الحق" هنا أهل الله المحققين الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه كان المراد من حقائق الأشياء الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، لأنها صور علمية ثابتة فيها بثبوت الحق العالم بها، وعلمه بها متحقق، إذ لا يُغزب عن علمه شيء فهي مرتسمة في علمه، فمحلها الحضرة العلمية، ولكن قرينته الحال دللت على أن المراد من "أهل الحق" أرباب العقائد من أهل السنة والجماعة وجمهورُ الأشاعر فيكون المراد من "حقائق الأشياء" ماهياتها الخارجة كما هو محققٌ مصرحٌ في كلامهم وترتيب مقدماتهم. فهذا شيء ليس له أصل في الأعيان، ولا له مستند إلهي.

فاعلم أن الحقيقة الإنسانية التي هي حقيقة جميع الحقائق أزليةٌ أبديةٌ دائمةٌ ثابتةٌ تظهر فيها جميع الحقائق والأعيان الغيبية، وصور الحقائق والأعيان العينية بالتجلي [4و] الإلهي، والنفس الرحماني، فالصور العلمية والأعيان الغيبية ثابتةٌ في العلم في باطن هذه الحقيقة ما لها زوال من الثبوت العلمي لأن ثوبتها على العدمية، ولا يقال للشيء المعدوم إنه يزول عن العدمية حتى يزول عنه الثبوت على العدمية.

قال الشيخ رضي الله عنه في "الحكمة الإلهية": "اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجودٌ في عينيها، فهي معقولةٌ معلومةٌ بلا شك في الذهن، فهي باطنٌ لا تزال⁷⁰ عن الوجود العيني، ولها الحكم والأثر في كل ما له وجودٌ عينيُّ

⁶⁹ متن العقائد للنسفي، ص 19.

⁷⁰ في شرح الجامي: لا تزول

بل هو عيُّها لا غيرُها، أعني أعيانَ الموجودات العينية، ولم تنزل تلك الحقائق الكليَّة عن كونها معقولةً في نفسها، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها. فاستنادُ كلِّ موجودٍ عينيٍّ لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل، ولا يمكن وجودها في العين وجودًا تزول به عن أن يكون⁷¹ معقولةً⁷² انتهى كلامه.

والصورُ الكونيةُ والأعيانُ الوجوديةُ ثابتةٌ في رأي العين بتعاقب التجليات عليها، غيرُ ثابتةٍ لفنائها في كل أن يرجوع التجلي الأول إلى أصله، ووجودها بالتجلي الآخر. فعند تعاقب التجليات عليها لا يشاهد انعدامها بتقلس التجلي الأول، ولا إيجادها بورود التجلي الثاني، بل يظن أنها ثابتة على حالها، وذلك ليس كذلك، فالصور الظاهرة في العالم إنما هي صور الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية. ولا يزول تعاقبُ التجليات على الأعيان أزلًا وأبدًا، لأن الأعيانَ غيرَ متناهية، وكذلك التجليات، فالمراد من هذه التحقيق بيان اصطلاح الطائفة الأعيان الثابتة للحقائق العلمية، والصور الغيبية، وإيضاح مرتبة الأعيان الوجودية من الوجود. فإنها ما هي ثابتة في أن واحد بالنسبة إلى أنفسها، لأنها معدومةٌ بنفسها، ولا بالنسبة إلى الأسماء المتجلية فيها، لأنه لا ثبوت في الحضرة الإلهية للأسماء بحسب دوام تجليها كما قال تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29]. فإن الإله له التنوع في التجلي بحسب الأسماء المتقابلة، فلا ثبوت لشيء سوى الله، والأعيان الثابتة التي هي الصور العلمية له. وليس ثمة أمرٌ ثالثٌ كما أشير من قبل. والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم.

Kaynakça

Abdulkerim el-Cilî. *İnsan-ı Kamil*. (trc. Abdulaziz Mecdi Tolun), İstanbul: İz yayıncılık, 2015.

Abdullah Bosnevî. *Sırrü'l-hakâiki'l-ilmîyye fî beyâni'l-a'yânî's-sâbite*. Millet kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, no: 2120.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. "İbn Arabî'de A'yan-ı Sâbite; Mu'tezili Düşüncede Ma'dûmât". (trc. Tahir Uluç) (Makaleler), İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. (trc: Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Akti, Selahattin. *Ibn Arabis Lexikon der sufischen Terminologie als Schlüssel zum Einstieg in Seine Gedankenwelt*. Norderstedt: Grin Verlag, 2016, s. 38-41.

Akti, Selahattin. *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Litera yayıncılık, 2018.

Ali Mahmûd el-Ömerî. *el-Kader fî'l-fikri's-süffî*. Ammân: Dârü'l-feth, 2009.

Arpağuş, Hatice K.. “Sofyalı Bâli Efendinin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”. M. Ü. İlahiyat Fakültesi dergisi, 30 (2006/1), s. 51-88.

Ateş, Süleyman. “Hazarât-ı Hams”. *DİA*, XVII, İstanbul: TDV, 1998.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin fî esmâi'l-müellifin ve âsâri'l-musannifin*. İstanbul: Matbaatü'l-meârif, 1951.

Bağdatlı İsmail Paşa. *İdâhü'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.

Bedirhan, Muhammed. *Abdulğânî Nablusi'nin Vahdet-i Vucûd Müdafaası*. İÜSBE, İstanbul: (Doktora tezi), 2016.

Bosnevî, Abdullah. *Kenzü'l-mahtûm fî tab'iyyetil ilmi li'l ma'lûm fi'r redd 'alâ Abdülkerim el-Cilî*. Süleymaniye ktp., Carullah Efendi, nr.2129/33, vr. 170-180

Chittick, William. *Sûfinin Bilgi Yolu*. (trc. Ömer Saruhanlıoğlu), İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016.

Coşkun, İbrahim. *Fahreddin er-Razi'de Üretken Akıl*, Konya: Tekin Kitabevi, 2007.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkif*. (trc. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015

Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendi. “Risale fî Kevni'l-Mâhiyeti Mec'ûleten”. (trc: Yasin Apaydın), *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Davut el-Kayserî. *Tasavvuf İlmine Giriş*. (trc. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı yayınları, 2009.

Fahrettin er-Râzî. *Mebâhisü'l-meşrikiyye*. y.y.: ts.

Farabi, *Kitabu'l-hurûf*. (thk. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.

İbn Arabî. *Fusûsü'l-hükem*. (Şerhu'l-Câmî ile beraber), (thk. Âsım İbrahim el-Keyânî), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004/1425.

İbn Arabî. *Fusûsü'l-hikem*. (trc. Nuri Gençosman), İstanbul: Milli eğitim basımevi, 1952.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera yayıncılık, I, 2015.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera yayıncılık, XV, 2011.

İzutsu. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. (ter: Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Kartal, Abdullah. *İlahi İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayykitap, 2009.

Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*, (trc. Ekrem Demirli) İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Konuk, Ahmet Avni. *Fususul Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2010.

Molla Câmî. *Şerhu'l-Fusûs*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyânî), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004/1425.

Muhammed Âyış. *Fihrisü'l-mahtûtatî'l-'arabiyye*, Cidde: Müssetü Sakîfeti's-safâ el-ilmiyye, 1429/2008.

Mustafa b. Süleyman Bâlî Efendi. *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.

Nesefî, Ebu Hafıs Necmeddîn. *Metnü'l-akâid*, (Şerhu'l-akâid ve haşiyeyle beraber), İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.

Suad el- Hâkim. *İbn Arabî Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, (trc. Ekrem Demirli), 2005.

Tahir Uluç. *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Taşcı, Özcan. *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyüddin Necrânî*, Ankara: Sentez Yayınları, 2013.

Uludağ, Süleyman. "İbn Arabî", *DİA*, Ankara, 1995.

Yakup Han Efendi. *Tavdîhü'l-beyân fî şerhi Fusûsî'l-hikem*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyânî), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.

رواية الأزهرى عن اللغويين في تهذيب اللغة

Omar Adeeb Shaker JNAIDI*

El-Ezheri'nin Tehzibu'l-Luğa'da Dilcilerden yaptığı Nakiller

Özet

Ezherî, güvenilir dilbilimciler arasındadır. Yaptığı nakillerde rivayetin sıhhati hususunda hassas davrandığı için çalışma konusu olan Tehzîbu'l-luğa'sı da Arapça dil sözlükleri arasında önemli yere haizdir.

Ezherî, dil rivayetinde üç yol takip etmiştir. Bunlar Araplardan doğrudan semâ'; sikadan sözlü rivâyet ve bir kitabın doğrudan sika olan kendi müellifinden veya kitabında rivâyet ettiği kişiden nakildir.

Ezherî'nin dil rivayetinde takip ettiği metotlardan biri olan semâ' metodunu bir başka çalışma konusu olarak ele aldım. Bu çalışmada ise Ezherî'nin kendinden önceki güvenilir dilcilerden aktardığı rivayet metodu değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Naklî rivayet, dil alanında yazılmış sözlükleri ayrıcalıklı kılan özelliklerden biridir. Zira sonradan gelenler ilklerden ve ilklerin eserlerinden nakil yaparlar. Ezherî de kendisinden önceki güvenilir dilcileri benimsemiş ve kitabında söz konusu dilcilerden nakiller yapmıştır. Sözlüğünün giriş kısmında nakil yaptığı alimleri eserleriyle birlikte zikretmiş ve onları tasnife tabi tutmuştur. Kâtiplerin hatalarını içeren kitapları eleştirici bir tavırla denetlemiş ve kitaptakilerin doğruluğundan emin olmak istemiştir. Böylece doğru bilgileri kitapta tutmuş ve yanlışları da çıkarmıştır.

Bu çalışmada Ezherî'nin kendilerinden nakil yaptığı dilciler bire bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Yine Ezherî'nin nakil yaptığı dilcilerden ve kitaplarından yararlandığı bilgilerin sıhhati hususundaki tespitleri ve takip ettiği metot ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: rivayet, belgeleme, dilbilimciler, tahrif etmek, isnad, cerh ve tadil.

Al-Azhari Narrative about the Linguistics in his work Tahdhib al-Lughā

Abstract

Al-Azhari is considered as one of the reliable linguists; his book (Tahdhib allughā) has an important status between the others Arabic dictionaries because of his commitment and concern to write what is true. He adopted three methods in this regard: (1) the direct hearing from the Arabs, (2) the trusted oral narration, (3) the citation from books directly or indirectly through the trusted narrators who reported from the authors of these books.

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

In a previous paper, I have touched on the first method of Al-Azhari's narration of the language, which is the direct hearing from the Arabs. As for this paper, I will touch on his narrated from the trusted linguists who had preceded him and their books.

The transferred narration is considered as one of the features that distinguishes the linguistic dictionaries, where we can notice that the next person narrates from the predecessors and their publications. Al-Azhari adopted that narration in his book, in which he relied on the trusted linguists who preceded him and narrated from them; he mentioned their names and the names of their books in the introduction of his dictionary and classified them into layers. He also checked the books which contained a lot of redundancies and tampering of the scribes critically, confirming what is proven to be true from trusted persons and denying the ones which are proven to contain distortions and lies.

In this paper, I will address these linguists who have been adopted by Al-Azhari singly; we will see the capacity of him in confirming what he has narrated from them and their books, and his method in doing that.

Keywords: Narration, documentation, linguists, distortion, isnad, jarh and ta' deel.

لجس

يعدّ الأزهري أحد أئمة اللغة الموثوق بهم، وكتابه تهذيب اللغة مكانته بين معاجم اللغة العربية، لما ألزم به نفسه من التزام الصّحة فيما يتّونه فيه. وقد اعتمد الأزهري فيه ثلاث طرق لرواية اللغة، وهي: السماع المباشر من العرب، والرواية الشفوية عن ثقة، والأخذ عن كتاب من مؤلفه الثقة مباشرة أو ممن رواه عنه.

وقد تناولت في بحث سابق الطريقة الأولى من طرائق رواية الأزهري للغة، وهي: السماع المباشر من العرب، وسأتناول في هذا البحث روايته عن سبقه من اللغويين الموثوق بهم وكتبهم.

حيث تعدّ الرواية النقلية مما يميّز المعجمات اللغوية، إذ نلاحظ أن اللاحق يروي عن السابق ومؤلفاته، وقد اعتمد الأزهري في كتابه على من سبقه من اللغويين الموثوق بهم وروى عنهم، فنذكر في مقدمة معجمه أسماءهم وأسماء كتبهم، وصنّفهم إلى طبقات. وتتقدّ الكتب التي كثر فيها التزديد وعبث النساخ تفقّد ناقد، فأثبت ما صحّ عنده مما يسنده النقات، ونفى ما أدخل فيها من التصحيف والتحريف.

وسأقوم في هذا البحث بتناول هؤلاء اللغويين الذين اعتمد عليهم الأزهري واحدا واحدا، وسنرى مدى قدرة

الأزهري

على توثيق ما نقله عنهم وعن كتبهم، وطريقته في ذلك.

الكلمات المفتاحية: رواية، توثيق، لغويون، تصحيف، إسناد، جرح وتعديل.

المقدمة

بيّن الأزهري في مقدمة (تهذيب اللغة) حرصه على التثبت من مصادره وعدم الاعتماد إلا على الصحيح الموثوق بها، فاعتمد ثلاث طرق في جمع مادته المعجمية، هي: السماع المباشر من العرب، والرواية الشفوية عن ثقة، والأخذ عن كتاب من مؤلفه الثقة مباشرة أو ممن رواه عنه. وقد سبق لي التحدث عن طريقته الأولى في بحث سابق¹. وفي هذا البحث سأحدث عن الطريقتين الثانية والثالثة.

يذكر الأزهري في مقدمة تهذيبه علماء اللغة الثقات الذين اعتمد عليهم في جمع مادة هذا الكتاب ويصنفهم إلى خمس طبقات. ويذكر في تعريفه لهم الأمور التالية:

- 1- نبذة مختصرة عن العالم يذكر فيها اسمه وعلمه وما قال العلماء فيه ومن وثقه وماذا قيل في توثيقه.
- 2- من روى عنه وأخذ منه من المعاصرين واللاحقين بشكل عام.
- 3- إن كان له مؤلفات يذكرها، فإن نقل منها فإنه ينص على ذلك، ويذكر طرق الأخذ والرواية عنها بالتفصيل.

4- إن كان يروي عنه كثيراً: عن طريق كتاب له، أو كتاب عالم لاحق له، أو عن طريق كتب أبي عبيد، أو شفويًا؛ فإنه يبين طريقة الأخذ مع ذكر السند كاملاً، وبدل أن يذكر هذه الطرائق وأسانيدنا في كل مرة في ثنايا الكتاب يستعيض عن هذا الأمر ببيانها عند الترجمة له في المقدمة².

سأقوم في هذا البحث بتناول اللغويين الثقات الذين اعتمد عليهم الأزهري في جمع مادة هذا الكتاب واحداً واحداً،

متتبعا طريقه في الرواية عنهم وهي:

- 1- ما رواه هو عنهم مشافهة بسند متصل يذكره في موقعه من الكتاب ولا يذكره في المقدمة.
- 2- ما يتكرر مما أخذه منهم عن طريق كتب أبي عبيد بسند متصل، فإنه يدل أن يذكر سند الرواية في كل مرة في ثنايا الكتاب يستعيض عن هذا الأمر ببيانها في المقدمة. وكتب أبي عبيد هذه أربعة، وقد ذكرها الأزهري عند ترجمته لأبي عبيد في المقدمة، وبين سند روايته لكل كتاب منها، وهذه الكتب هي:

1- الغريب المصنّف: ويذكره الأزهري باسم الغريب المؤلف، يقول في سياق نكره لهذا الكتاب وبيان سند روايته له: "واختلفت أنا إلى الإبيادي في سماعه سنتين وزيادة، وكان سمع نسخه من ثمر بن خثومة، وصبطه ضبطاً حسناً،

¹ انظر بحثنا: رواية الأزهري عن العرب في تهذيب اللغة.

² انظر الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة ج1/10-23.

وكتب عن شمر فيه زيادات كثيرة في حواشي نسخته، وكان يُمكنني من نسخته وزياداتها حتى أعارض نُسختي بها، ثم أقرأها عليه وهو ينظر في كتابه³. إن فسند روايته لهذا الكتاب هو: أبو بكر الإيادي عن شمر عن أبي عبيد.

ب- غريب الحديث: يقول الأزهري مبينا طرق روايته لهذا الكتاب: "ولأبي عبيد من الكتب الشريفة: كتاب (غريب الحديث)، قرأته من أوله إلى آخره على أبي مُحَمَّد عبد الله بن مُحَمَّد بن هاجك وقلت له: أخبركم أحمد بن عبد الله بن جبلة عن أبي عبيد فأقر به. وكانت نسخته التي سمعها من ابن جبلة مضبوطة محكمة، ثم سمعت الكتاب من أبي الحُسَيْن المرزني، حدثنا به عن علي بن عبد العزيز عن أبي عبيد إلى آخره قراءة علينا بلفظه⁴. من هنا يتضح أن للأزهري سندين في أخذه لهذا الكتاب: الأول عن أبي مُحَمَّد عبد الله بن مُحَمَّد بن هاجك عن أحمد بن عبد الله بن جبلة عن أبي عبيد، والثاني عن أبي الحُسَيْن المرزني عن علي بن عبد العزيز عن أبي عبيد.

ج- كتاب (الأمثال): يقول الأزهري مبينا طريقة روايته له: "قرأته على أبي الفضل المنذري وتكر أنه عرضته على أبي الهيثم الرازي. وزاد أبو الفضل في هذا الكتاب من فوائده أضعاف الأصل: فسمعنا الكتاب بزيادات⁵. فسند روايته لهذا الكتاب هو المنذري عن أبي هيثم عن أبي عبيد.

د- كتاب في (معاني القرآن): يقول الأزهري: "انتهى تأليفه إلى سورة طه، ولم يتمه، وكان المنذري سمعه من علي بن عبد العزيز، وقرأ عليه أكثره وأنا حاضر⁶. فسند روايته هو المنذري عن علي بن عبد العزيز عن أبي عبيد. هذه الكتب الأربعة كانت طريق الأزهري في الوصول إلى بعض لغوي الطبقة الثانية والثالثة من الثقات الذين أخذ عنهم وهم: أبو زيد الأنصاري، وأبو عبيدة، والأصمعي، والكسائي، والفراء، والبيهقي، والأحمر. يقول الأزهري مبينا ذلك: "فما وقع في كتابي هذا لأبي عبيد عن أصحابه فهو من هذه الجهات التي وصف⁷. ويعني بأصحابه اللغويين المنكوبين آنفاً، ويقصد بالجهات الكتب الأربعة المنكوبة. فهذه الكتب شكلت إحدى الطرق التي سلكها الأزهري في الأخذ عن المنكوبين مما يتكرر أخذه منهم عن طريقها بسند متصل، فإنه بدل أن يذكر سند الرواية في كل مرة في ثنايا الكتاب يستعيض عن هذا الأمر ببيانه في المقدمة في ترجمته لهؤلاء اللغويين المذكورين.

3- ما يتكرر مما رواه عنهم من كتبهم أو كتب اللاحقين لهم بسند متصل، فإنه بدل أن يذكر سند الرواية في

كل مرة في ثنايا الكتاب يستعيض عن هذا الأمر ببيانه في المقدمة.

³تهذيب اللغة ج1-18

⁴المصدر السابق ج1-18

⁵المصدر السابق ج1-18

⁶المصدر السابق ج1-18

⁷تهذيب اللغة ج1-18

4- ما يتكرر مما رواه عنهم مشافهة بسند متصل، فإنه يدل أن يذكر سند الرواية في كل مرة في ثنايا الكتاب

يستعيز عن هذا الأمر ببيانه في المقدمة.

رجال الطبقة الأولى

1- أبو عمرو بن العلاء:

وثقه معتمدا على شهادة المعاصرين له، وتعديل من يعرفه من علماء عصره المعتد بأقوالهم⁸. وورد ذكره في التهذيب في سبعين موضعا، لكنه لم يسند لنفسه رواية شفهوية عنه إلا في موضعين⁹، ولم يرو عنه من كتاب.

وتبين لي من خلال تتبع جميع المواضع السبعين التي ورد فيها ذكر آراء لأبي عمرو أنه لم يكن له سند متصل عنه، إنما ينقل عن كتب لغويي الطبقات التالية له من أمثال: الأصمعي¹⁰ وأبي عبيد¹¹، وأبي عبيد عن الأصمعي¹²، وأبي عبيد عن أبي عبيدة¹³، وتعلب¹⁴. وهذا الأمر ينسحب على جميع لغويي الطبقة الأولى الذين روى عنهم، حيث لم يكن لهم كتب تتناقل أو تُروى، وإنما لهم مسائل ومرويات وآراء، تُلقِيَت بالقبول واعتد بها أهل اللغة، ونقلها عنهم تلاميذهم، وتداولها أهل اللغة والعربية والأدب.

2- خلف الأحمر

ذكر له روايات شعرية وروايات عن أعراب في سبعة مواضع¹⁵. ولم يكن له عنه سند متصل، إنما ينقل عنه من كتب لغويي الطبقات التالية له من أمثال: الأصمعي¹⁶، وشمر¹⁷. ولم يكن له روايات مباشرة عنه.

3- المفضل بن محمد الضبي الكوفي

بين الأزهري أن الغالب على المفضل الضبي رواية الشعر وحفظ الغريب. ووثقه معتمدا على شهادة المعاصرين والمخالطين له، وتعديل من يعرفه من علماء عصره المعتد بأقوالهم¹⁸. وقد أورد له روايات شعرية ولغوية في (10) عشرة مواضع¹⁹ عن لغويي الطبقات التالية له. ولم يكن له روايات مباشرة عنه.

⁸ انظر تهذيب اللغة ج 1-10، وانظر كذلك العايد، سليمان إبراهيم، مقدمة الأزهري لكتابه تهذيب اللغة بين منهجين: منهج البحث ومنهج التصنيف، قراءة تحليلية.

⁹ المصدر السابق ج 1-108/11-261

¹⁰ انظر المصدر السابق ج 1-192/2195-3ج/153/93-3ج/17-5ج/256-9ج/11-219/92-12ج/248/70-14ج/305-15ج/484/80

¹¹ انظر المصدر السابق ج 2-198/167-7ج/257/90-10ج/38/34

¹² انظر المصدر السابق ج 3-187-4ج/119-4ج/45-5ج/159-8ج/211-9ج/348-10ج/222-11ج/58-13ج

¹³ انظر المصدر السابق ج 10-210/13-14ج/36

¹⁴ انظر المصدر السابق ج 1-211/3-106ج/41-8ج

¹⁵ انظر المصدر السابق ج 3-31/6ج/300/166-6ج/226-7ج/158-8ج/50-9ج/304-12ج

¹⁶ انظر المصدر السابق ج 3-31/6ج/300/166-6ج/158-8ج

¹⁷ انظر المصدر السابق ج 7-226

الطبقة الثانية

وضع الأزهري في هذه الطبقة (14) أربعة عشر لغويا هم:

1- أبو زيد سعيد بن أوس الأَنْصَارِي:

وثقه معتمدا على توثيق أبي عبيد وأبي حاتم السجزي له²⁰. ونقل عنه في (2118) ألفين ومائة وثمانية عشر

موضعا في التهذيب²¹. وقد جاء هذا النقل بالطرق التالية:

1- الرواية عنه بإسناد متصل مذكور في مواضعه في التهذيب: وجاء في (20) عشرين موضعا بخمسة

أسانيد²².

2- ما يتكرر مما أخذه منه عن طريق كتب أبي عبيد بسند متصل وكرهه في المقدمة عند الترجمة له، يقول

الأزهري في ذلك: "مَا كَانَ فِي كِتَابِي لِأَبِي عَبِيدَ عَنْ أَبِي زَيْدٍ فَمَا كَانَ مِنْهُ فِي تَسْبِيرِ (غَرِيبِ الْحَدِيثِ) فَهُوَ مِمَّا أَخْبَرَنِي بِهِ

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ هَاجِكٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي عَبِيدٍ، وَمَا كَانَ فِيهِ مِنَ الْغَرِيبِ وَالتَّوَادِرِ فَهُوَ مِمَّا أَخْبَرَنِي بِهِ أَبُو

بَكْرِ الْإِيَادِيِّ عَنْ شَمْرِ لِأَبِي عَبِيدَ عَنْهُ، وَمَا كَانَ فِيهِ مِنَ الْأَمْثَالِ فَهُوَ مِمَّا أَقْرَأْتِيهِ الْمُنْذِرِيُّ وَذَكَرَ أَنَّهُ عَرَضَهُ عَلَيَّ أَبِي الْهَيْثَمُ

الرَّازِيُّ"²³. فسند في كتاب (غريب الحديث) هو عبد الله بن هاجك عن أحمد بن عبد الله بن جبلة عن أبي عبيد، وسنده

في كتاب (الغريب والتوادر) - ويقصد كتاب الغريب المصنف - أبو بكر الإيادي عن شمر عن أبي عبيد، وسنده في

كتاب (الأمثال) المنذري عن أبي الهيثم الرازي عن أبي عبيد. وهذه الأسانيد هي أسانيد كتب أبي عبيد التي ذكرها الأزهري

في المقدمة. وللتوضيح نورد المثال التالي على نقل الأزهري عن أبي زيد، يقول الأزهري: "أبو عبيد عن أبي زيد: أهرع

الرجل إهرعاً، إذا أتاك وهو يُرعد من البرد"²⁴. فمعنى هذا أن هذه الرواية التي رواها الأزهري عن أبي زيد عن طريق أبي

عبيد: إن كانت من كتاب (غريب الحديث) فقد رواها الأزهري عن عبد الله بن هاجك عن أحمد بن عبد الله بن جبلة عن

أبي عبيد عن أبي زيد، وإن كانت من كتاب (الغريب والتوادر) فقد رواها الأزهري عن أبي بكر الإيادي عن شمر عن أبي

¹⁸ انظر المصدر السابق ج1-10

¹⁹ انظر المصدر السابق ج2-102/191/3-150/5-248/7-145/9-225/10-286/11-222/13-63/15-64

²⁰ انظر المصدر السابق ج1-12

²¹ لا يساعد ضيق البحث على ذكر هذه المواضع في التهذيب، ولكن انظر من الأمثلة على هذه المواضع التهذيب ج1-

87/85/84/80/78/70/68/66/62/60/57/55/54/53/49.

²² المصدر السابق ج1-134/171/230/82-4-299/193/214/11-5/208/42-6/218-7/308-8/9-324/10-302

302/299-15/10-14/104-12/50-11/104-12/207/119

²³ المصدر السابق ج1-13

²⁴ المصدر السابق ج1-101

عبيد عن أبي زيد، وإن كانت من كتاب (الأمثال) فقد رواها الأزهري عن المُنْذِرِي عن أبي الهيثم الرازي عن أبي عبيد عن أبي زيد.

وقد وجدت أن هذه الأسانيد قد وردت في (591) خمسمائة وواحد وتسعين موضعاً²⁵.

3- ما يتكرر مما رواه عنه مشافهة بسند متصل وذكره في المقدمة عند الترجمة له، فقد بين أن ما كان في كتابه لأبي حاتم في القرآن عن أبي زيد فهو مما سمعه من أبي بكر بن عثمان السجزي عن أبي حاتم²⁶، ومن الأمثلة عليه قوله: "أبو حاتم عن أبي زيد: تعهدت ضيعتي وكل شيء، ولا يقال تعاهدت"²⁷، فهذا قول لأبي زيد رواه أبو حاتم فهو إذن: مما سمعه من أبي بكر بن عثمان السجزي عن أبي حاتم. وقد وردت هذه الأسانيد في (9) تسعة مواضع²⁸.

4- ما يتكرر مما رواه عنه عن طريق كتبه أو كتب اللاحقين له بسند متصل، وذكره في المقدمة عند الترجمة له: فقد بين أن ما نقله من كتاب (نوادير أبي زيد) أخذ من (كتاب ابن هانئ) حيث يقول: "وما كان فيه من (نوادير أبي زيد) فهو من (كتاب ابن هانئ) عنه"²⁹، ومن الأمثلة عليه قوله: "وقال أبو زيد في (النوادير): المقهم: الذي لا يطعم من مرض أو غيره"³⁰. فهذا يعني أن هذه الرواية أخذها الأزهري من كتاب ابن هانئ. ويبدو أن ما بقي من رواياته عن أبي زيد جاء من هذا الطريق.

2- أبو عمرو إسحاق بن مُرَاد الشَّيْبَانِي

قال عنه: كان ثقة صدوقاً، ووثقه معتمداً على توثيق أبي عبيد له³¹. ونقل عنه في (1689) ألف وستمئة وتسعة وثمانين موضعاً في التهذيب³²، وقد جاء هذا النقل بالطرق التالية:

- 1- الرواية عنه بإسناد متصل مذكور في مواضعه في التهذيب: وجاء في (4) أربعة مواضع بإسنادين³³.
- 2- ويبدو أن أغلب ما نقله عنه كان عن طريق كتابه في النوادر، فهو لم يرو عنه بإسناد مباشر إلا في أربعة مواضع فقط كما رأينا، وكذلك لم ينكر أثناء ذكره له في المقدمة طرقاً أخرى للرواية المتكررة له كما ذكرها لأبي زيد، وما

²⁵ انظر من هذه المواضع التهذيب ج1-57/64/67/71/101/103/109/110/120/123/126/141/152/174/178/200

²⁶ انظر تهذيب اللغة ج1-13

²⁷ تهذيب اللغة ج1-99

²⁸ انظر تهذيب اللغة ج1-99/243/3-116/4-230/268/8-64/113-11/13-60/15-88

²⁹ تهذيب اللغة ج1-13

³⁰ المصدر السابق ج6-5

³¹ المصدر السابق ج1-13

³² لا يساعد ضيق البحث على ذكر هذه المواضع في التهذيب، ولكن انظر من الأمثلة على هذه المواضع التهذيب ج1-

178/175/174/157/156-155/154/153/149/145/140/130/128/127/125/120

³³ انظر المصدر السابق ج9-214/11-286/14-58/15-105

يؤكد هذا أنه بين في كلامه عنه في مقدمته أن له كتابا كبيرا في النوادر، وبين طرق روايته وأخذه لهذا الكتاب عنه فقال: "وله كتاب كبير في (النوادر) قد سمعه أبو العباس أحمد بن يحيى من ابنه عمرو عنه، وسمع أبو إسحاق الحربي هذا الكتاب أيضا من عمرو بن أبي عمرو، وسمعت أبا الفضل المنذري يروي عن أبي إسحاق عن عمرو بن أبي عمرو جملة من الكتاب. وأودع أبو عمرو الورق كتابه أكثر نوادر زواها عن أحمد بن يحيى عن عمرو عن أبيه"³⁴، فهو يذكر ثلاث طرق لرواية هذا الكتاب، ويظهر من كلامه أن روايته هو لهذا الكتاب كان عن طريقين: الأول عن طريق أبي الفضل المنذري الذي سمع منه جزءا من الكتاب، والطريق الثاني من جهة أبي عمر الورق الذي أودع كتابه أكثر نوادر أبي عمرو الشيباني زواها عن أحمد بن يحيى عن عمرو عن أبيه، ونوادر أبي عمر هذه ذكرها الأزهري في خاتمة التهذيب، وذكر أنه قد اطلع على نوادر أبي عمر وتأملها وأكد على صحتها ووثوقه بها حيث يقول: "أما (النوادر) التي زواها أبو عمرو الزاهد وأودعها كتابه، فإنني قد تأملتها، وما عثرت منها على كلمة مصحفة، أو لفظة مزلة عن وجهها، أو محرقة عن معناها. ووجدت عظم ما زواه لأبي عمرو الشيباني، وابن الأعرابي، وأبي زيد، وأبي عبيدة، والأصمعي، محفوظا من كتبهم المعروفة لهم، والنوادر التي زواها الثقات عنهم. وليس يخفى ذلك على من درس كتبهم وعنى بحفظها والتفقد لها"³⁵. ومن هنا فإننا نجده يورد آراء أبي عمرو وأقواله (في غير المواضع الأربعة التي بينها في الصفحة السابقة والتي رواها شفويا بسند يبدأ به وينتهي إلى أبي عمرو) دون إسناد معتمدا على ما بينه في المقدمة من ذكره لكتاب أبي عمرو وطرق أخذه منه. ومن الأمثلة على ذلك قوله في مادة (عس): "عس: أبو عبيد عن الأصمعي: عزة عساء: ثابتة قال: وقال أبو عمرو: الأقس: الذي في عنقه انكباب إلى ظهره. وقال ابن الأعرابي: الأقس: الذي في ظهره انكباب وفي عنقه ارتداد"³⁶.

3- أبو عبيدة معمر بن المثنى

وثقه اعتمادا على توثيق أبي عبيد له وإكثاره من الرواية عنه في كتبه³⁷. ونقل عنه في (902) تسعمائة وموضعين اثنين في التهذيب³⁸. وجاء هذا النقل بالطرق التالية:

1- روى عنه بإسناد متصل ذكره في مواضعه في التهذيب في (17) سبعة عشر موضعا بعدة أسانيد بلغت

أحد عشر سندا³⁹، وكانت أغلب رواياته عن شيخه أبي الفضل المنذري.

³⁴المصدر السابق ج1-13

³⁵المصدر السابق ج15-497

³⁶المصدر السابق ج1-125

³⁷انظر تهذيب اللغة ج1-13

³⁸انظر من الأمثلة على هذه المواضع: التهذيب ج1-51/57/58/60/62/66/68/69/70/71/76/77/86/89/91/92/97

بكر الإيادي عن شمر لأبي عبيد⁴⁷. وقد عثرت على (1228) ألف ومائتين وثمان وعشرين رواية لأبي عبيد عن الأصمعي⁴⁸، منها قوله: "وقال أبو عبيد: قال الأصمعي في باب السحاب: الانعقاد تشقُّق البُرُق"⁴⁹.

3- ما يتكرر مما رواه عنه عن طريق كتبه أو كتب اللاحقين له بسند متصل، وذكره في المقدمة عند الترجمة

له:

أ- يقول الأزهري متابعا لكلامه السابق في بيان طرق نقله عن الأصمعي: "وما كان من جهة أحمد بن يحيى رواية عن أبي نصر عن الأصمعي فهو من كتاب أبي عمر الوراق. وما رأيت في روايته شيئا أنكرته"⁵⁰. فهذا السند أخذه من كتاب أبي عمر الوراق بعد أن وثقه هنا بقوله: "وما رأيت في روايته شيئا أنكرته". وقد وجدت في التهذيب (18) ثمانية عشر رواية من هذا السند⁵¹. ومن الأمثلة عليه قوله: "وأما الخنُّ _ بفتح الناء _، فإن أحمد بن يحيى روى عن ابن الأعرابي، وعن أبي نصر عن الأصمعي أنهما قالوا: الأحماء من قبل الرُّوج والأختان من قبل المرأة"⁵².

ب- ويبيّن أن له كتابا آخر لكنه لم يأخذ منه معللا ذلك بقوله: "وله كتاب في (الصفات) يشبه كلامه غير أن النقات لم يرووه عنه"⁵³. وهذا مثال واضح يدل على حرص الأزهري على التثبت من مصادره. ومما يدل على ذلك حرصه على ذكر تفصيلات توثيق كتاب آخر للأصمعي فيقول: "وكان أملى ببغداد كتابا في (النوادر) فزيد عليه ما ليس من كلامه. فأخبرني أبو الفضل المنذري عن أبي جعفر الغساني عن سلمة قال: جاء أبو ربيعة صاحب عبد الله بن ظاهر بكتاب (النوادر) المنسوب إلى الأصمعي فوضعه بين يديه، فجعل الأصمعي ينظر فيه، فقال: ليس هذا كلامي كله، وقد زيد فيه عليّ، فإن أحببتم أن أعلم على ما أحفظه منه وأضرب على الباقي فعلت وإلا فلا تقرؤوه"⁵⁴.

4- ما يتكرر مما رواه عنه مشافهة بسند متصل وذكره في المقدمة عند الترجمة له، يقول الأزهري متابعا

كلامه السابق في بيان طرق نقله عن الأصمعي: "وما كان منها لإبراهيم الخزي عن أبي نصر عن الأصمعي فهو مما أفادنيه المنذري عن الخزي"⁵⁵، وقد وجدت منها ثلاث روايات فقط⁵⁶.

⁴⁷ المصدر السابق ج1/14-15

⁴⁸ انظر من هذه المواضع تهذيب اللغة ج1-49/52/56/58-4ج/6/7/8/12/14/15/16/17/18/20/32/33/34/40/43/44

⁴⁹ تهذيب اللغة ج1-49

⁵⁰ المصدر السابق ج1-15

⁵¹ انظر المصدر السابق ج1-244/2-75-3ج/106-4ج/208-5ج/71/94/95/176/6-8ج/132-7ج/18-8ج/9-282/299/302ج-10

235/11-16ج/116-13ج/27-15-343

⁵² المصدر السابق ج7-132

⁵³ المصدر السابق ج1-14

⁵⁴ المصدر السابق ج1-14

⁵⁵ المصدر السابق ج1/14-15

ولم يبين الأزهرى الطريقة التي أخذ بها باقي الروايات - وعددها (1271) ألف ومائتان وواحد وسبعون - بيانا صريحا، ويحتمل أن يكون قد أخذها من كتابه (النوادر)، وبخاصة أن المنذري شيخه ويروي عنه كثيرا، وللمنذري سند متصل بالأصمعي كما ظهر في النص السابق.

5- أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي:

وثقه بقوله: "وهو ثقة مأمون"⁵⁷. ونقل عنه في (802) ثمانمائة وموضعين⁵⁸. وجاء هذا النقل بالطرق التالية:

1- روى عنه بإسناد متصل ذكره في مواضعه في التهذيب في (5) خمسة مواضع كلها عن شيخه

المنذري⁵⁹.

2- ما يتكرر مما أخذه منه عن طريق كتب أبي عبيد بسند متصل، وذكره في المقدمة عند الترجمة: يقول

الأزهرى في ذلك: "وما كان فيه (أي في التهذيب) لأبي عبيد عن الكسائي فهو مما أسمعنيه الإيادي عن شمر لأبي عبيد، أو أسمعنيه ابن هاجك عن ابن جبلة عن أبي عبيد في (غريب الحديث)⁶⁰، فالسند الأول هو سنده في رواية كتاب الغريب المصنف، والثاني سنده في رواية كتاب (غريب الحديث). وقد جاءت منه في التهذيب (370) ثلاثمائة وسبعون رواية⁶¹، ومن الأمثلة عليه قوله: "أبو عبيد عن الكسائي: نكزته. ووكزته ولهزته وثقتته بمعنى واحد"⁶².

3- ما يتكرر مما رواه عنه عن طريق كتبه بسند متصل، وذكره في المقدمة عند الترجمة له: بين الأزهرى أنه

أخذ عن الكسائي ثلاثة كتب رويت له بسند متصل إلى الكسائي، وهذه الكتب هي:

1- كتاب النوادر: يقول الأزهرى عن هذا الكتاب مبينا سنده: "وله كتاب في (النوادر) رَوَاهُ لَنَا الْمُنْذِرِيُّ عَنْ أَبِي

طَالِبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْفَرَاءِ عَنِ الْكَسَائِيِّ. فَمَا كَانَ فِي كِتَابِي لَسَلْمَةَ عَنِ الْفَرَاءِ عَنِ الْكَسَائِيِّ فَهُوَ مِنْ هَذِهِ الْجَهَةِ"⁶³، وقد

وجدت هذا السند في (19) تسعة عشر موضعا في التهذيب⁶⁴.

⁵⁶ انظر تهذيب اللغة ج7-240/11-285/14-152

⁵⁷ المصدر السابق ج1-15

⁵⁸ انظر من هذه المواضع تهذيب اللغة ج1-76/82/88/94/95/97/101/108/111/111-19/23/28/33/47/54

⁵⁹ انظر المصدر السابق ج2-142/4-37/11-66/70-13-97

⁶⁰ المصدر السابق ج1-15

⁶¹ انظر من هذه المواضع تهذيب اللغة ج1-76/82/94-4/12-37/16/46/55/66/73-10/26-87/59/12-13-65/66

⁶² المصدر السابق ج10-59

⁶³ المصدر السابق ج1-15

⁶⁴ انظر المصدر السابق ج2-94/131/3-124/4-37/8-136/258/10-41/198-11/70-267/316/12-42-110/42-13-66/15-

ب- كتاب في (معاني القرآن): يقول الأزهري عن هذا الكتاب مُبَيَّنًا سنده: "وللكسائي كتاب في (معاني القرآن) حسنٌ، وهو دون كتاب ألفراء في (المعاني)، وكان أبو الفضل المنذري ناولني هذا الكتاب وقال فيه: أخبرت عن مُحَمَّد بن جابر، عن أبي عمر عن الكسائي⁶⁵.

ج- كتاب في (قراءات القرآن): يقول الأزهري في ذلك: "وله كتاب في (قراءات القرآن)، قرأته على أحمَد بن علي بن رزين وقلت له: حنَّكُم عبد الرّجيم بن حبيب عن الكسائي. فأقر به إلى آخره⁶⁶.

ويبدو أن ما بقي من نقل عنه ومقداره (429) أربعمئة وتسعة وعشرون نقلا قد جاء أخذًا عن هذين الكتّابين.

6- أبو مُحَمَّد يحيى بن المُبارك البيزدي

وثقّه بقوله: "وهو في الجملة ثقة مأمون حسنُ النَّبَيِّانِ جَيِّدُ المَعْرِفَةِ"⁶⁷. ونقل عنه في (72) اثنين وسبعين موضعا⁶⁸.

ولم يبيِّن الأزهري في مقدمته طرقا لروايته الشفوية عنه بل اكتفى بالقول: "وجالسه أبو عبيد فاستنكر عنه"⁶⁹. ولم يذكر كذلك طرقا لرواية الكتب عنه واكتفى بالقول: "ولليزدي كتاب في (النحو)، وكتاب في (المقصور والممدود)، وتلغني أن له كتابا في (التوالي)⁷⁰. لكني وجدت أن (46) ستة وأربعين نقلا عنه كان عن طريق أبي عبيد⁷¹، وسنرى لاحقا عند الحديث عن أبي عبيد أن للأزهري طرقا مسندة للرواية عن أبي عبيد، وقد ذكر الأزهري قبل قليل أن أبا عبيد عاصر البيزدي وأخذ عنه كثيرا.

7- النَّصْر بن شَميل المازني

وثقّه بقوله: "وكان ورعا دينا صدوقا"⁷². ونقل عنه في (1228) ألف ومائتين وثمانية وعشرين موضعا⁷³. وجاء

هذا النقل بالطرق التالية:

1- روى عنه بإسناد متصل ذكره في مواضعه في التهذيب في (7) سبعة مواضع⁷⁴.

⁶⁵ المصدر السابق ج1-15

⁶⁶ المصدر السابق ج1-15

⁶⁷ المصدر السابق ج1-15

⁶⁸ انظر من هذه المواضع تهذيب اللغة ج3-49/79/38-27/74-13/98/44

⁶⁹ تهذيب اللغة ج1-16

⁷⁰ المصدر السابق ج1-16

⁷¹ انظر المصدر السابق ج3-49/108/256/258/259/273/4-117/136/153/5-27/38/74/179/210/6-78/8-7/172-8-

125/165/171/9-139/251/181/10-31/214/234/320/11-16/149/282/294/12-209/223/277/13-44/112/14-

163/202/231/15-126/238/260/321/431/485

⁷² تهذيب اللغة ج1-16

⁷³ انظر من هذه المواضع تهذيب اللغة ج2-26/9/27/37/48/51/59/71/72/79/80/82/84/88/97/107/114

2- ما يتكرر مما رواه عنه عن طريق كتبه أو كتب اللاحقين له بسند متصل، وذكره في المقدمة عند الترجمة له: وقد قسمها إلى قسمين، يقول عن القسم الأول: "وَكَانَ شَمْرُ بْنُ حَمْتُوِيَةَ صَرَفَتْ اِهْتِمَامَهُ إِلَى كِتَابِهِ فَسَمِعَهَا مِنْ أَحْمَدَ ابْنِ الْحَرِيْشِ. فَمَا عَزَيْتَ فِي كِتَابِي إِلَى ابْنِ شَمِيْلٍ فَهُوَ مِنْ هَذِهِ الْجَهَّةِ"⁷⁵.

ويقول عن القسم الثاني: "إِلَّا مَا كَانَ مِنْهَا فِي تَفْسِيْرٍ (غَرِيْبِ الْحَدِيْثِ) فَإِنَّ تِلْكَ الْحُرُوفَ رَوَاهَا عَنْ النَّضْرِ أَبُو دَاوُدَ سُلَيْمَانَ بْنِ سَلْمِ الْمَصَاحِفِي رَوَاهَا عَنْ أَبِي دَاوُدَ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ الْفَضْلِ الْبُلْخِي وَرَوَاهَا لَنَا عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ أَبُو عَلِيٍّ ابْنِ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى الْقُرَّابِ، نِقَّةً مِنْ مَشَائِيْحِنَا. وَحَمَلْتُ نَسَخَتَهُ الْمَسْمُوعَةَ بَعْدَ وَفَاتِهِ إِلَيَّ. فَمَا كَانَ فِي كِتَابِي مَعْزِيًا إِلَى النَّضْرِ رِوَايَةَ أَبِي دَاوُدَ فَهُوَ مِنْ هَذِهِ الْجَهَّةِ"⁷⁶. وقد تكررت رواية أبي داود هذا في (18) ثمانية عشر موضعا في الكتاب⁷⁷. ومن الأمثلة عليها قوله: "وَرَوَى أَبُو دَاوُدَ الْمَصَاحِفِيُّ عَنِ النَّضْرِ بْنِ شَمِيْلٍ أَنَّهُ قَالَ: سُمِّيَتْ الْمَخَاتِنَةُ مُخَاتِنَةً _ وَهِيَ الْمُصَاهِرَةُ _ لِالْتِقَاءِ الْحَيَاتَيْنِ مِنْهُمَا"⁷⁸.

وعليه فإن ما بقي من روايات لم تتكرر في رقم (1) وفي كتاب (غريب الحديث) يكون الأزهرى قد رواها من كتب الرياشي الأخرى، وعدد هذه الروايات (1207) ألف ومائتان وسبع روايات.

8- علي بن المبارك الأحمري

عرفه بقوله: "ومن متأخري هذه الطبقة علي بن المبارك الأحمري: الذي يروي عنه أبو عبيد"⁷⁹. ونقل عنه في (215) مائتين وخمسة عشر موضعا⁸⁰. وجاء هذا النقل من طريق واحد بينه في مقدمته عند الترجمة له وهو طريق أبي عبيد، وقد بلغ ما أخذه عن علي بن مبارك الأحمري عن طريق أبي عبيد (193) مائة وثلاثا وتسعين رواية، ومن هنا يبقى (22) اثنا وعشرون نقلا لم يبين فيها طريقته في النقل عنه.

9- أبو زكرياء يحيى بن زياد الفراء

وثقه اعتمادا على توثيق أبي عبيد⁸¹. ونقل عنه في ألف وتسعمائة وثمانين موضعا⁸². وجاء النقل بالطرق

التالية:

⁷⁴ انظر تهذيب اللغة ج1-263/94-125-2 ج12-14/194-125-14 ج10-11 ج8/244

⁷⁵ المصدر السابق ج1-16

⁷⁶ المصدر السابق ج1-16

⁷⁷ المصدر السابق ج1-58/82-2 ج4-231/196-4 ج5-159/146-6 ج7-133/54-7 ج8-172/289/84-9 ج10-329/105-11

⁷⁸ المصدر السابق ج14-15/61-276

⁷⁸ المصدر السابق ج7-133

⁷⁹ المصدر السابق ج1-16

⁸⁰ انظر من هذه المواضع تهذيب اللغة ج1-59/83/99/96/4 ج4-105106/53-177/131/105106/53-119/111/81/76/26/16-9 ج177/131/105106/53-119/111/81/76/26/16-9

⁸¹ انظر تهذيب اللغة ج1-17

أما أَبُو مُحَمَّدَ عبد الله بن سعيد، وأَبُو الحسن سعيد بن مسعدة المَعْرُوفُ بالأخفش، وأَبُو مالك عَمْرُو بن كِرْكِرَة:

فقد ترجم لهم في مقدمته باختصار ولم يأخذ منهم⁹¹.

الطَبَقَةُ الثَّالِثَةُ

وضع الأزهري في هذه الطبقة (14) أربعة عشر لغويا هم:

1- أَبُو عبيد القاسم بن سلام

يروى عنه كثيرا جدا، حيث يأتي في المرتبة الثانية بعد الليث بواقع (3602) ثلاثة آلاف وستمئة ونقلين

اثين⁹²، وقد وثقه بقوله عنه: "وَكَانَ دِينًا قَاضِلًا عَالِمًا أَدِيبًا فَحِيهَا صَاحِبُ سَنَةِ⁹³". وروى عنه بالطرق التالية:

1- بإسناد متصل ذكره في مواضعه في التهذيب في ثلاثة مواضع فقط⁹⁴.

2- ما بقي من أخذه عنه- وهو الأكثر- أخذه من الكتب الأربعة التي ذكرها في المقدمة وهي: الغريب

المصنف، وغريب الحديث، والأمثال، ومعاني القرآن⁹⁵. ومن الأمثلة على ما أخذه الأزهري من أبي عبيد قوله: "أبو عبيد:

العثعث: الكئيب من السهل، وجمعه العثعث"⁹⁶

وهنا أحب أن أؤكد على أن ما أخذه الأزهري من كتب أبي عبيد ينقسم إلى قسمين: قسم ينقل فيها آراءه ،

وقسم يكون فيها طريقا للأزهري في الرواية عمن سبقه من اللغويين، فقد كانت كتب أبي عبيد من أوسع المصادر التي نقل

عنها الأزهري آراء اللغويين والنحويين من الطبقتين الأولى والثانية: فمن كتبه نقل عن أبي زيد (591) خمسمائة وواحدا

وتسعين نقلا، ونقل عن أبي عمرو الشيباني (420) أربعمائة وعشرين نقلا، وعن أبي عبيدة (165) مائة وخمسة وستين

نقلا، وعن الأصمعي(1228) ألفا ومائتين وثمانية وعشرين نقلا، وعن الكسائي (370) ثلاثمائة وسبعين نقلا، وعن

الفراء (294) مائتين وأربعة وتسعين نقلا، وعن البيهقي(46) ستة وأربعين نقلا، وعن الأحمر(143) نقلا.

2- أَبُو عبد الله مُحَمَّد بن زياد المعروف بِأَبِي الأعرابي

وثقه في ترجمته له في مقدمته بقوله: "وَكَانَ رَجُلًا صَالِحًا وَرِعًا زَاهِدًا صَدُوقًا"⁹⁷. وأخذ عنه كثيرا في التهذيب

فكان الرابع في ترتيب من أخذ عنه بواقع (3195) ثلاثة آلاف ومائة وخمسة وتسعين نقلا⁹⁸، ونقل عنه بالطرق التالية:

⁹¹انظر تهذيب اللغة ج1-12

⁹² انظر من هذه المواضع تهذيب اللغة ج1-48/50/54/55/62/63/69/74/76/77/80/78/82/87/90/96/98/100/101/102

⁹³ المصدر السابق ج1-18

⁹⁴ انظر المصدر السابق ج8-21/9-29/56-291

⁹⁵سبق التحدث عن هذه الكتب ص 9-10

⁹⁶ المصدر السابق ج1-74

⁹⁷ المصدر السابق ج1-18

1- روى عنه بإسناد متصل نكرة في مواضعه في التهذيب في (321) ثلاثمائة وواحد وعشرين موضعاً.⁹⁹

2- ما يتكرر مما رواه عنه من روايات شفهية عن طريق عالم لاحق له أو عن طريق كتبه أو كتب اللاحقين له بسند متصل، وذكره في المقدمة عند الترجمة له: حيث جمع الأزهري هذين الطريقتين معاً أثناء حديثه عن ابن الأعرابي في المقدمة، يقول مبيّناً من روى عنه من اللغويين: "وكان مُحَمَّد بن حبيب البغدادي جمع عليه كتاب (النوادر) ورواه عنه، وهو كتاب حسن. وروى عنه أَبُو يُوسُف يَعْقُوب بن السكيت، وأبو عمرو شمر بن حَمْدويه، وأبو سعيد الصّريير، وأبو العباس أحمد بن يحيى الشّيبانيّ الملقّب بـثعلب. وأخبرني أبو الفضل المنذريّ أنّ أبا الهيثم الرّازي حتّى على النهوض إلى أبي العباس، قال: فرحلت إلى العراق ودخلت مدينة السلام يوم الجمعة ومالي همّة غيره، فأتيته وعرفته خبري وقصدي إياه، فاتخذ لي مجلساً في (النوادر) التي سمعتها من ابن الأعرابي حتّى سمعت الكتاب كلّ منه، قال: وسألته عن حروف كانت أشكلت على أبي الهيثم، فأجابني عنها. وكان شمر بن حَمْدويه جالس ابن الأعرابي دهرًا وسمع منه دواوين الشعر وتفسير غريبها. وكان أبو إسحاق الحرّبي سمع من ابن الأعرابي، وسمع المنذريّ منه شيئاً كثيراً. فما وقع في كتابي لابن الأعرابي فهو من هذه الجهات إلا ما وقع فيه لأبي عمّر الورّاق، فإن كتابه الذي سمّاه (الباقوتة) وجمعه على أبي العباس أحمد بن يحيى وغيره، حمل إلينا مسموعاً منه مضبوطاً من أوله إلى آخره. ونهض ناهضاً من عندنا إلى بغداد، فسألته أن يذكر لأبي عمّر الكتاب الذي وقع إلينا وصورته وصاحبه الذي سمعه منه، قال: قرأت أبا عمّر وعرفته الكتاب فعرّفه، قال: ثمّ سألته إجازته لمن وقع إليه فأجازة. وهو كتاب حسن، وفيه غرائب جمّة، ونوادير عجيبة، وقد تصفّحته مراراً فما رأيت فيه تصحيحاً¹⁰⁰.

فالجهايات التي ذكر هنا أنها مصادره في الأخذ عن ابن الأعرابي هي:

- أ- مُحَمَّد بن حبيب البغداديّ: عثرت له في التهذيب على (15) خمس عشرة رواية عن ابن الأعرابي¹⁰¹.
- ب- أَبُو يُوسُف يَعْقُوب بن السكيت: وجدت له (6) ست روايات عن ابن الأعرابي¹⁰².
- ج- أَبُو عمرو شمر بن حَمْدويه: وجدت له (195) مائة وخمسة وتسعين رواية عن ابن الأعرابي¹⁰³.
- د- أَبُو سعيد الصّريير: وجدت رواية واحدة له فقط عن ابن الأعرابي¹⁰⁴.

⁹⁸ انظر من هذه المواضع تهذيب اللغة ج1-49/50/51/52/53/54/55/56/57/58/60/61/62/63/64/65/66/67/68/69/70/71/72/73/74/75/76/77/78/79/80/81/82/83/84/85/86/87/88/89/90/91/92/93/94/95/96/97/98/99/100/101/102/103/104/105/106/107/108/109/110/111/112/113/114/115/116/117/118/119/120/121/122/123/124/125/126/127/128/129/130/131/132/133/134/135/136/137/138/139/140/141/142/143/144/145/146/147/148/149/150/151/152/153/154/155/156/157/158/159/160/161/162/163/164/165/166/167/168/169/170/171/172/173/174/175/176/177/178/179/180/181/182/183/184/185/186/187/188/189/190/191/192/193/194/195/196/197/198/199/200/201/202/203/204/205/206/207/208/209/210/211/212/213/214/215/216/217/218/219/220/221/222/223/224/225/226/227/228/229/230/231/232/233/234/235/236/237/238/239/240/241/242/243/244/245/246/247/248/249/250/251/252/253/254/255/256/257/258/259/260/261/262/263/264/265/266/267/268/269/270/271/272/273/274/275/276/277/278/279/280/281/282/283/284/285/286/287/288/289/290/291/292/293/294/295/296/297/298/299/300/301/302/303/304/305/306/307/308/309/310/311/312/313/314/315/316/317/318/319/320/321/322/323/324/325/326/327/328/329/330/331/332/333/334/335/336/337/338/339/340/341/342/343/344/345/346/347/348/349/350/351/352/353/354/355/356/357/358/359/360/361/362/363/364/365/366/367/368/369/370/371/372/373/374/375/376/377/378/379/380/381/382/383/384/385/386/387/388/389/390/391/392/393/394/395/396/397/398/399/400/401/402/403/404/405/406/407/408/409/410/411/412/413/414/415/416/417/418/419/420/421/422/423/424/425/426/427/428/429/430/431/432/433/434/435/436/437/438/439/440/441/442/443/444/445/446/447/448/449/450/451/452/453/454/455/456/457/458/459/460/461/462/463/464/465/466/467/468/469/470/471/472/473/474/475/476/477/478/479/480/481/482/483/484/485/486/487/488/489/490/491/492/493/494/495/496/497/498/499/500/501/502/503/504/505/506/507/508/509/510/511/512/513/514/515/516/517/518/519/520/521/522/523/524/525/526/527/528/529/530/531/532/533/534/535/536/537/538/539/540/541/542/543/544/545/546/547/548/549/550/551/552/553/554/555/556/557/558/559/560/561/562/563/564/565/566/567/568/569/570/571/572/573/574/575/576/577/578/579/580/581/582/583/584/585/586/587/588/589/590/591/592/593/594/595/596/597/598/599/600/601/602/603/604/605/606/607/608/609/610/611/612/613/614/615/616/617/618/619/620/621/622/623/624/625/626/627/628/629/630/631/632/633/634/635/636/637/638/639/640/641/642/643/644/645/646/647/648/649/650/651/652/653/654/655/656/657/658/659/660/661/662/663/664/665/666/667/668/669/670/671/672/673/674/675/676/677/678/679/680/681/682/683/684/685/686/687/688/689/690/691/692/693/694/695/696/697/698/699/700/701/702/703/704/705/706/707/708/709/710/711/712/713/714/715/716/717/718/719/720/721/722/723/724/725/726/727/728/729/730/731/732/733/734/735/736/737/738/739/740/741/742/743/744/745/746/747/748/749/750/751/752/753/754/755/756/757/758/759/760/761/762/763/764/765/766/767/768/769/770/771/772/773/774/775/776/777/778/779/780/781/782/783/784/785/786/787/788/789/790/791/792/793/794/795/796/797/798/799/800/801/802/803/804/805/806/807/808/809/810/811/812/813/814/815/816/817/818/819/820/821/822/823/824/825/826/827/828/829/830/831/832/833/834/835/836/837/838/839/840/841/842/843/844/845/846/847/848/849/850/851/852/853/854/855/856/857/858/859/860/861/862/863/864/865/866/867/868/869/870/871/872/873/874/875/876/877/878/879/880/881/882/883/884/885/886/887/888/889/890/891/892/893/894/895/896/897/898/899/900/901/902/903/904/905/906/907/908/909/910/911/912/913/914/915/916/917/918/919/920/921/922/923/924/925/926/927/928/929/930/931/932/933/934/935/936/937/938/939/940/941/942/943/944/945/946/947/948/949/950/951/952/953/954/955/956/957/958/959/960/961/962/963/964/965/966/967/968/969/970/971/972/973/974/975/976/977/978/979/980/981/982/983/984/985/986/987/988/989/990/991/992/993/994/995/996/997/998/999/1000/1001/1002/1003/1004/1005/1006/1007/1008/1009/1010/1011/1012/1013/1014/1015/1016/1017/1018/1019/1020/1021/1022/1023/1024/1025/1026/1027/1028/1029/1030/1031/1032/1033/1034/1035/1036/1037/1038/1039/1040/1041/1042/1043/1044/1045/1046/1047/1048/1049/1050/1051/1052/1053/1054/1055/1056/1057/1058/1059/1060/1061/1062/1063/1064/1065/1066/1067/1068/1069/1070/1071/1072/1073/1074/1075/1076/1077/1078/1079/1080/1081/1082/1083/1084/1085/1086/1087/1088/1089/1090/1091/1092/1093/1094/1095/1096/1097/1098/1099/1100/1101/1102/1103/1104/1105/1106/1107/1108/1109/1110/1111/1112/1113/1114/1115/1116/1117/1118/1119/1120/1121/1122/1123/1124/1125/1126/1127/1128/1129/1130/1131/1132/1133/1134/1135/1136/1137/1138/1139/1140/1141/1142/1143/1144/1145/1146/1147/1148/1149/1150/1151/1152/1153/1154/1155/1156/1157/1158/1159/1160/1161/1162/1163/1164/1165/1166/1167/1168/1169/1170/1171/1172/1173/1174/1175/1176/1177/1178/1179/1180/1181/1182/1183/1184/1185/1186/1187/1188/1189/1190/1191/1192/1193/1194/1195/1196/1197/1198/1199/1200/1201/1202/1203/1204/1205/1206/1207/1208/1209/1210/1211/1212/1213/1214/1215/1216/1217/1218/1219/1220/1221/1222/1223/1224/1225/1226/1227/1228/1229/1230/1231/1232/1233/1234/1235/1236/1237/1238/1239/1240/1241/1242/1243/1244/1245/1246/1247/1248/1249/1250/1251/1252/1253/1254/1255/1256/1257/1258/1259/1260/1261/1262/1263/1264/1265/1266/1267/1268/1269/1270/1271/1272/1273/1274/1275/1276/1277/1278/1279/1280/1281/1282/1283/1284/1285/1286/1287/1288/1289/1290/1291/1292/1293/1294/1295/1296/1297/1298/1299/1300/1301/1302/1303/1304/1305/1306/1307/1308/1309/1310/1311/1312/1313/1314/1315/1316/1317/1318/1319/1320/1321/1322/1323/1324/1325/1326/1327/1328/1329/1330/1331/1332/1333/1334/1335/1336/1337/1338/1339/1340/1341/1342/1343/1344/1345/1346/1347/1348/1349/1350/1351/1352/1353/1354/1355/1356/1357/1358/1359/1360/1361/1362/1363/1364/1365/1366/1367/1368/1369/1370/1371/1372/1373/1374/1375/1376/1377/1378/1379/1380/1381/1382/1383/1384/1385/1386/1387/1388/1389/1390/1391/1392/1393/1394/1395/1396/1397/1398/1399/1400/1401/1402/1403/1404/1405/1406/1407/1408/1409/1410/1411/1412/1413/1414/1415/1416/1417/1418/1419/1420/1421/1422/1423/1424/1425/1426/1427/1428/1429/1430/1431/1432/1433/1434/1435/1436/1437/1438/1439/1440/1441/1442/1443/1444/1445/1446/1447/1448/1449/1450/1451/1452/1453/1454/1455/1456/1457/1458/1459/1460/1461/1462/1463/1464/1465/1466/1467/1468/1469/1470/1471/1472/1473/1474/1475/1476/1477/1478/1479/1480/1481/1482/1483/1484/1485/1486/1487/1488/1489/1490/1491/1492/1493/1494/1495/1496/1497/1498/1499/1500/1501/1502/1503/1504/1505/1506/1507/1508/1509/1510/1511/1512/1513/1514/1515/1516/1517/1518/1519/1520/1521/1522/1523/1524/1525/1526/1527/1528/1529/1530/1531/1532/1533/1534/1535/1536/1537/1538/1539/1540/1541/1542/1543/1544/1545/1546/1547/1548/1549/1550/1551/1552/1553/1554/1555/1556/1557/1558/1559/1560/1561/1562/1563/1564/1565/1566/1567/1568/1569/1570/1571/1572/1573/1574/1575/1576/1577/1578/1579/1580/1581/1582/1583/1584/1585/1586/1587/1588/1589/1590/1591/1592/1593/1594/1595/1596/1597/1598/1599/1600/1601/1602/1603/1604/1605/1606/1607/1608/1609/1610/1611/1612/1613/1614/1615/1616/1617/1618/1619/1620/1621/1622/1623/1624/1625/1626/1627/1628/1629/1630/1631/1632/1633/1634/1635/1636/1637/1638/1639/1640/1641/1642/1643/1644/1645/1646/1647/1648/1649/1650/1651/1652/1653/1654/1655/1656/1657/1658/1659/1660/1661/1662/1663/1664/1665/1666/1667/1668/1669/1670/1671/1672/1673/1674/1675/1676/1677/1678/1679/1680/1681/1682/1683/1684/1685/1686/1687/1688/1689/1690/1691/1692/1693/1694/1695/1696/1697/1698/1699/1700/1701/1702/1703/1704/1705/1706/1707/1708/1709/1710/1711/1712/1713/1714/1715/1716/1717/1718/1719/1720/1721/1722/1723/1724/1725/1726/1727/1728/1729/1730/1731/1732/1733/1734/1735/1736/1737/1738/1739/1740/1741/1742/1743/1744/1745/1746/1747/1748/1749/1750/1751/1752/1753/1754/1755/1756/1757/1758/1759/1760/1761/1762/1763/1764/1765/1766/1767/1768/1769/1770/1771/1772/1773/1774/1775/1776/1777/1778/1779/1780/1781/1782/1783/1784/1785/1786/1787/1788/1789/1790/1791/1792/1793/1794/1795/1796/1797/1798/1799/1800/1801/1802/1803/1804/1805/1806/1807/1808/1809/1810/1811/1812/1813/1814/1815/1816/1817/1818/1819/1820/1821/1822/1823/1824/1825/1826/1827/1828/1829/1830/1831/1832/1833/1834/1835/1836/1837/1838/1839/1840/1841/1842/1843/1844/1845/1846/1847/1848/1849/1850/1851/1852/1853/1854/1855/1856/1857/1858/1859/1860/1861/1862/1863/1864/1865/1866/1867/1868/1869/1870/1871/1872/1873/1874/1875/1876/1877/1878/1879/1880/1881/1882/1883/1884/1885/1886/1887/1888/1889/1890/1891/1892/1893/1894/1895/1896/1897/1898/1899/1900/1901/1902/1903/1904/1905/1906/1907/1908/1909/1910/1911/1912/1913/1914/1915/1916/1917/1918/1919/1920/1921/1922/1923/1924/1925/1926/1927/1928/1929/1930/1931/1932/1933/1934/1935/1936/1937/1938/1939/1940/1941/1942/1943/1944/1945/1946/1947/1948/1949/1950/1951/1952/1953/1954/1955/1956/1957/1958/1959/1960/1961/1962/1963/1964/1965/1966/1967/1968/1969/1970/1971/1972/1973/1974/1975/1976/1977/1978/1979/1980/1981/1982/1983/1984/1985/1986/1987/1988/1989/1990/1991/1992/1993/1994/1995/1996/1997/1998/1999/2000/2001/2002/2003/2004/2005/2006/2007/2008/2009/2010/2011/2012/2013/2014/2015/2016/2017/2018/2019/2020/2021/2022/2023/2024/2025/2026/2027/2028/2029/2030/2031/2032/2033/2034/2035/2036/2037/2038/2039/2040/2041/2042/2043/2044/2045/2046/2047/2048/2049/2050/2051/2052/2053/2054/2055/2056/2057/2058/2059/2060/2061/2062/2063/2064/2065/2066/2067/2068/2069/2070/2071/2072/2073/2074/2075/2076/2077/2078/2079/2080/2081/2082/2083/2084/2085/2086/2087/2088/2089/2090/2091/2092/2093/2094/2095/2096/2097/2098/2099/2100/2101/2102/2103/2104/2105/2106/2107/2108/2109/2110/2111/2112/2113/2114/2115/2116/2117/2118/2119/2120/2121/2122/2123/2124/2125/2126/2127/2128/2129/2130/2131/2132/2133/2134/2135/2136/2137/2138/2139/2140/2141/2142/2143/2144/2145/2146/2147/2148/2149/2150/2151/2152/2153/2154/2155/2156/2157/2158/2159/2160/2161/2162/2163/2164/2165/2166/2167/2168/2169/2170/2171/2172/2173/2174/2175/2176/2177/2178/2179/2180/2181/2182/2183/2184/2185/2186/2187/2188/2189/2190/2191/2192/2193/2194/2195/2196/2197/2198/2199/2200/2201/2202/2203/2204/2205/2206/2207/2208/2209/2210/2211/2212/2213/2214/2215/2216/2217/2218/2219/2220/2221/2222/2223/2224/2225/2226/2227/2228/2229/2230/2231/2232/2233/2234/2235/2236/2237/2238/2239/2240/2241/2242/2243/2244/2245/2246/2247/2248/2249/2250/2251/2252/2253/2254/2255/2256/2257/2258/2259/2260/2261/2262/2263/2264/2265/2266/2267/2268/2269/2270/2271/2272/2273/2274/2275/2276/2277/2278/2279/2280/2281/2282/2283/2284/2285/2286/2287/2288/2289/2290/2291/2292/2293/2294/2295/2296/2297/2298/2299/2300/2301/2302/2303/2304/2305/2306/2307/2308/2309/2310/2311/2312/2313/2314/2315/2316/2317/2318/2319/2320/2321/2322/2323/2324/2325/2326/2327/2328/2329/2330/2331/2332/2333/2334/2335/2336/2337/2338/2339/2340/2341/2342/2343/2344/2345/2346/2347/2348/2349/2350/2351/2352/2353/2354/2355/2356/2357/2358/2359/2360/2361/2362/2363/2364/2365/2366/2367/2368/2369/2370/2371/2372/2373/2374/2375/2376/2377/2378/2379/2380/2381/2382/2383/2384/2385/2386/2387/2388/2389/2390/2391/2392/2393/2394/2395/2396/2397/2398/2399/2400/2401/2402/2403/2404/2405/2406/2407/2408/2409/2410/2411/2412/2413/2414/2415/2416/2417/2418/2419/2420/2421/2422/2423/2424/2425/2426/2427/2428/2429/2430/2431/2432/2433/2434/2435/2436/2437/2438/2439/2440/2441/2442/2443/2444/2445/2446/2447/2448/2449/2450/2451/2452/2453/2454/2455/2456/2457/2458/2459/2460/2461/2462/2463/2464/2465/2466/2467/2468/2469/2470/2471/2472/2473/2474/2475/2476/2477/2478/2479/2480/2481/2482/2483/2484/2485/2486/2487/2488/2489/2490/2491/2492/2493/2494/2495/2496/2497/2498/2499/2500/2501/2502/2503/2504/2505/2506/2507/2508/2509/2510/2511/2512/2513/2514/2515/2516/2517/2518/2519/2520/2521/2522/2523/2524/2525/2526/2527/2528/2529/2530/2531/2532/2533/

هـ - أبو العباس أحمد بن يحيى الملقب بثعلب: وروى عنه (2658) ألفين وستمائة وثمان وخمسين رواية¹⁰⁵.
و- المنذري: وقد ذكرت قبل قليل أن روايات الأزهرى الشفوية عن ابن الأعرابي بإسناد متصل التي يذكرها في مواضعها في التهذيب كانت في أغلبها عن شيخه المنذري.

ز- أبو عمر الوراق في كتابه الباقوتة: روى عن ابن الأعرابي (26) ستا وعشرين رواية¹⁰⁶.

3- أبو الحسن علي بن حازم اللحياني

أورد له (569) خمسمائة وتسعا وستين رواية¹⁰⁷، أخذها من كتابه النوادر الذي أخذه رواية عن أبي بكر الإيادي عن أبي الهيثم، يقول الأزهرى: "وأخبرني أبو بكر الإيادي أنه عرض (النوادر) الذي للحياني على أبي الهيثم الرزازي، وأنه صححه عليه. قلت: قد قرأتُ نُسختي على أبي بكر وهو ينظر في كتابه. فما وقع في كتابي للحياني فهو من كتاب (النوادر) هذا"¹⁰⁸. ومن الأمثلة على نقله عنه قوله: "وقال اللحياني: عَنَّت الكتاب تعيناً، وعنيته تعيناً، إذا عنونته"¹⁰⁹.

4- نصير بن أبي نصير الرزازي

وتقه بقوله: "وكان نصير صدوق للهجة كثير الأدب حافظاً، وقد رأى الأصبغي وأبا زيد وسمع منهما"¹¹⁰.
ونقل عنه في (32) اثنين وثلاثين موضعاً¹¹¹. وجاء هذا النقل بالطرق التالية:

- 1- روى عنه بإسناد متصل ذكره في مواضعه في التهذيب في أربعة مواضع، عن شيخه المنذري¹¹².
- 2- ما يتكرر مما رواه عنه من كتبه بسند متصل، وذكره في المقدمة بقوله: "وله مؤلفات جسان سمعها منه أبو الهيثم الرزازي، وزواها عنه بهزة. فما وقع في كتابي هذا له فهو مما استفاده أصحابنا من أبي الهيثم وأفادناه عنه"¹¹³.

5- عمرو بن أبي عمرو الشيباني

¹⁰⁴ انظر المرجع السابق ج3-137
¹⁰⁵ انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج1-54/57/58/60/61/62/63/66/77/78/80/81/84
¹⁰⁶ انظر تهذيب اللغة ج1-26/50/52/237/281 ج2-97/98/128/130/132 ج3-3/42 ج4-254/269 ج5-189/197/206/264 ج6-72/67 ج10-160 ج11-153 ج12-189 ج13-12 ج14-41/126/312
¹⁰⁷ انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج1-51/55/62/81/83/99/110/111/125/165/176/178
¹⁰⁸ تهذيب اللغة ج1-20
¹⁰⁹ المصدر السابق ج1-83
¹¹⁰ المصدر السابق ج1-20
¹¹¹ انظر المصدر السابق ج1-268/243/242 ج2-139/128 ج3-107/249/139 ج4-5/147/191 ج6-6/140/29 ج7-7/57 ج8-127/22 ج9-9/271/256 ج10-173 ج11-11/232/240 ج12-283/82 ج13-48/14 ج14-112/141/200/15 ج15-60/382/393
¹¹² انظر المصدر السابق ج1-268/111/232/240 ج12-82/141-141
¹¹³ المصدر السابق ج1-20

وثقّه اعتماداً على توثيق ثعلب وإبراهيم الحربي له، ونقل منه (11) أحد عشر نقلاً¹¹⁴ رواية عن المذكورين حيث يقول: "روى كتاب (النوادر) لأبيه وقد سمعه منه أبو العباس أحمد بن يحيى، وأبو إسحاق إبراهيم الحزبي، وثقّه كل واحد منهما. فما وقع في كتابي لعمرى عن أبيه فهو من هذه الجهة"¹¹⁵.

6- أبو نصر صاحب الأسمعي، والأثرم صاحب أبي عبيدة، وابن نجدة صاحب أبي زيد الأنصاري

جمع بينهم في ترجمته لهم في مقدمته حيث يقول: روى عن هؤلاء كلهم أبو العباس أحمد بن يحيى، وأبو إسحاق الحزبي. فما كان في كتابي معزياً إلى هؤلاء فهو مما أثبت لنا عن هذين الرجلين¹¹⁶. فطريق الرواية عنهم هو أبو العباس أحمد بن يحيى، وأبو إسحاق الحزبي. وقد نقل الأزهري عن أبي نصر (131) مائة واحداً وثلاثين نقلاً¹¹⁷، وعن الأثرم (17) سبعة عشر نقلاً¹¹⁸، وعن ابن نجدة (40) أربعين نقلاً¹¹⁹.

7- أبو حاتم السجستاني

وثقّه اعتماداً على توثيق شمر وابن قتيبة له¹²⁰. ونقل عنه (239) مائتين وتسعة وثلاثين نقلاً¹²¹، بالطرق

التالية:

1- روى عنه بإسناد متصل ذكره في مواضعه في التهذيب في خمسة مواضع¹²².

2- ما يتكرر مما رواه عنه من طريق كتبه بسند متصل، وذكره في المقدمة عند الترجمة له: يقول الأزهري في ذلك: "وله مؤلفات حسنة وكتابات في (قراءات القرآن) جامع، قرأه علينا بهراً أبو بكر بن عثمان. وقد جالسه شمر وعبد الله ابن مسلم بن قتيبة ووثقاه. فما وقع في كتابي لأبي حاتم فهو من هذه الجهات. ولأبي حاتم كتاب كبير في (إصلاح المزال والمفسد)، وقد قرأته فرأيتة مشتملاً على الفوائد الجمّة، وما رأيت كتاباً في هذا الباب أنبل منه ولا أكمل"¹²³. فما بقي من أخذته منه فهو من هذه الكتب.

8- يعقوب السكيت

¹¹⁴ انظر المصدر السابق ج1-52/118/194/2-173/3-34/173/5-67/6-145/8-331/9-282/15-235

¹¹⁵ المصدر السابق ج1-20

¹¹⁶ المصدر السابق ج1-20

¹¹⁷ انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج1-14/22/124/151/155/156/213/224

¹¹⁸ انظر المصدر السابق ج1-20/109/2-2/73/31-3/179-250/208/191/94-5/66-6/202/72-8/10-88/11-

487/63-15/287/54

¹¹⁹ انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج1-12/20/166/275/3-6/71-198/222

¹²⁰ انظر المصدر السابق ج1-20

¹²¹ انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج1-51/61/99/124/127/128/131/132/140

¹²² انظر المصدر السابق ج4-81/5-231/9-39/12-289/290

¹²³ المصدر السابق ج1-20

وثقه في المقدمة¹²⁴. ونقل عنه (1447) ألفا وأربعمائة وسبعة وأربعين نقلًا¹²⁵، وجاء هذا النقل بالطرق

التالية:

1- روى عنه بإسناد متصل ذكره في مواضعه في التهذيب (89) تسعا وثمانين رواية، بأربعة أسانيد، تكرر واحد من هذه الأسانيد (85) خمسا وثمانين مرة وهو: أَخْبَرَنِي الْمُنْذِرِيُّ عَنِ الْحَرَّانِيِّ عَنِ ابْنِ السَّكَيْتِ¹²⁶.

2- ما يتكرر مما رواه عنه عن طريق كتبه بسند متصل، وذكره في المقدمة عند الترجمة له، حيث يقول: "وله مؤلفات حسان، مِنْهَا كِتَابُ (إِصْلَاحِ الْمُنْطَقِ)، وَكِتَابُ (الْمَقْصُورِ وَالْمَمْدُودِ)، وَكِتَابُ (التَّائِيثِ وَالتَّنْكِيرِ)، وَكِتَابُ (الْقَلْبِ وَالْإِبْدَالِ)، وَكِتَابُ فِي (مَعَانِي الشَّعْرِ) رَوَى لَنَا أَبُو الْفَضْلِ الْمَنْذِرِيُّ هَذِهِ الْكُتُبَ، إِلَّا مَا فَاتَهُ مِنْهَا، عَنْ أَبِي شُعَيْبِ الْحَرَّانِيِّ عَنْ يَعْقُوبَ. قَالَ أَبُو الْفَضْلِ: سَمِعْتُ الْحَرَّانِيَّ يَقُولُ: كَتَبْتُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ السَّكَيْتِ مِنْ سَنَةِ خَمْسٍ وَعَشْرِينَ إِلَى أَنْ قُتِلَ¹²⁷. فَمَا لَمْ يَرَوْهُ بِالْإِسْنَادِ الْمُتَّصِلِ الْمَكْشُورِ فِي النُّقْطَةِ الْأُولَى وَمَا سَنَكَرَهُ فِي النُّقْطَةِ التَّالِيَةِ فَقَدْ أَخَذَهُ مِنْ هَذِهِ الْكُتُبِ، وَمَقْدَارُهُ (1349) أَلْفٌ وَثَلَاثُمِائَةٌ وَتِسْعَةٌ وَأَرْبَعُونَ نَقْلًا.

3- ويذكر الأزهري مصدرا آخر من مصادره عن ابن السكيت فيقول: "وَقَدْ حُمِلَ إِلَيْنَا كِتَابٌ كَبِيرٌ فِي (الْأَلْفَاظِ) مَقْدَارُ ثَلَاثِينَ جُلْدًا وَنُسِبَ إِلَى ابْنِ السَّكَيْتِ، فَسَأَلْتُ الْمَنْذِرِيَّ عَنْهُ فَلَمْ يَعْرِفْهُ، وَإِلَى الْيَوْمِ لَمْ أَقْفِ عَلَى مُؤَلِّفِ الْكِتَابِ عَلَى الصَّحَّةِ. وَقَرَأْتُ هَذَا الْكِتَابَ وَأَعْلَمْتُ مِنْهُ عَلَى حُرُوفٍ شَكَّكَتُ فِيهَا وَلَمْ أَعْرِفْهَا، فَجَارَيْتُ فِيهَا رَجُلًا مِنْ أَهْلِ النَّبْتِ فَعَرَفْتُ بَعْضَهَا وَأَنْكَرَ بَعْضَهَا، ثُمَّ وَجَدْتُ أَكْثَرَ تِلْكَ الْحُرُوفِ فِي كِتَابِ (الْيَاقُوتَةِ) لِأَبِي عُمَرَ. فَمَا ذَكَرْتُ فِي كِتَابِي هَذَا لِابْنِ السَّكَيْتِ مِنْ كِتَابِ (الْأَلْفَاظِ) فَسَبَّيْلَهُ مَا وَصَفْتُهُ، وَهُوَ غَيْرُ مَسْمُوعٍ فَاعْلَمْهُ¹²⁸، وَقَدْ رَوَى عَنْهُ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ ثَمَانِي مَرَّاتٍ¹²⁹. وَمِنَ الْأَمْثَلَةِ عَلَيْهِ: "وَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ فِي الْأَلْفَاظِ إِنْ صَحَّ لَهُ: الصَّلْفُ وَالصَّلْفَةُ مِنَ النَّسَاءِ: الْوَاسِعَةُ¹³⁰.

وفي هذا النص ما يستحق أن نقف عليه كثيرا: إذ فيه دلالة واضحة على حرص الأزهري على التثبت من مصادره، وإيضاح ما يبذله من جهود في سبيل تحريرها من كل ما يشوبها من غموض، وحرصه على تسجيل كل ما له

¹²⁴انظر المصدر السابق ج1-20

¹²⁵انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج1-48/50/51/59/64/67/68/79/81/83/88/92/93/95/96/99

¹²⁶انظر المصدر السابق ج1-48/64/88/128/136/222/2-ج6/7/6/27/43/160/85/162/232/3-ج70/67-3-ج36-4-ج250/231-5-ج

9-ج209/83/40-8-ج242/227/206/190/174/168/161/30-7-ج261/165/89/56-6-ج190/163/154/90/45

-11-ج295/222/197/119/112/38/19-10-ج304/245/229/208/202/200/171/152/111/101/92/63

-15-ج206/160/137/116/76-14-ج6-13-ج224/200/48/42-12-ج290/255/212/178/91

/482/415/400/368/316/220/219/142/87/35/19/10

¹²⁷تهذيب اللغة ج1-21

¹²⁸تهذيب اللغة ج1-21

¹²⁹انظر تهذيب اللغة ج3-211/96-3-ج191-5-ج6-ج76-12-ج131-13-ج107/98-14-ج217-

¹³⁰المصدر السابق ج3-211

علاقة بها سواء أكان قوة أم ضعفاً، وإطلاع القارئ على كل صغيرة وكبيرة من ذلك بكل أمانة وحيادية؛ وفاء لعهد الذي قطع على نفسه في مقدمته بأن لا يورد في كتابه إلا ما ثبت له صحته¹³¹، وأن يهذب الذي يجمعه في كتابه من النَّصْحِيفِ وَالخَطِّأ ما وسعه جهده غَايَةَ التَّهْذِيبِ وَيَدُلُّ عَلَى النَّصْحِيفِ الوَاقِعِ فِي كِتَابِ الْمُتَحَادِّثِينَ، لِئَلَّا يَغْتَرَّ بِهِ مِنْ يَجْهَلِهِ، وَلَا يَعْتَمِدَهُ مِنْ لَا يَعْرِفُهُ.

فهذا الكتاب وصله منسوباً إلى ابن السكيت، فحاول التأكد من نسبته له بسؤال شيخه المنذري، لكن المنذري لم يعرفه، فلم يستطع الوصول لمؤلفه الحقيقي، ثم قرأ الكتاب وشك ببعض ما فيه، فسأل عما شك فيه رجلاً من أهل التثبت فعرّف بعضها وأكّرها بعضها. ونتيجة لجهوده في الوصول إلى الحقيقة؛ استطاع أن يجد كثيراً مما في هذا الكتاب في كتاب الياقوتة لأبي عمر، وبذلك استطاع أن يتثبت من صحة كثير منه. ومع هذا فإننا نجد - في المواقع التي يورد فيها نقلاً من هذا الكتاب - يعيد التأكيد على أن هذا الكتاب لم يثبت له نسبته إلى ابن السكيت¹³². وفي المواقع التي ثبتت له صحتها - من طريق كتاب الياقوتة كما ذكرنا آنفاً - يبين ذلك كما في قوله: "وقد جاء يُوحى اسماً للشمس في كتاب (الألفاظ) المَغْزِيّ إِلَى ابْنِ السَّكَيْتِ وَهُوَ صَحِيحٌ"¹³³.

وهنا أمر آخر وهو حرص الأزهرى على بيان طريقة أخذه للكتاب الذي ينقل عنه: هل سمعه مشافهة أم وصل إليه خطأ؟ وهذا يتضح في قوله عن هذا الكتاب: "وَهُوَ غَيْرُ مَسْمُوعٍ فَاعْلَمُهُ".

9- أَبُو سَعِيدِ البَغْدَادِيِّ الصَّرِيرِ

وثقه اعتماداً على توثيق شمر وأبي الهيثم له¹³⁴. ونقل عنه (30) ثلاثين نقلاً¹³⁵، ومصدره في هذا كتب شمر¹³⁶.

10- أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ هَانِيٍّ النَّيْسَابُورِيِّ

نقل عنه (112) مائة واثنى عشر نقلاً¹³⁷ أخذها كلها من كتبه التي حملها عنه شمر وذكرها في ثنايا تأليفه، يقول الأزهرى في ذلك: "وَلَا يَنْبَغِي هَانِيٌّ هَذَا كِتَابٌ كَبِيرٌ يُؤْفَى عَلَى أَلْفِي وَرَقَةٍ فِي (تَوَادِرِ العَرَبِ وَغَرَائِبِ أَلْفَاظِهَا)، وَفِي

¹³¹ انظر المصدر السابق ج1-34 وكذلك ج15-497

¹³² انظر المصدر السابق ج3-211/96-3/5-191/13-98

¹³³ المصدر السابق ج5-191

¹³⁴ انظر المصدر السابق ج1-21

¹³⁵ انظر من هذه تهذيب اللغة ج1-100/122-2/88-169/235-3-91

¹³⁶ انظر تهذيب اللغة ج1-21

¹³⁷ انظر من هذه تهذيب اللغة ج1-13/22/60/71-95/10-59/69-82/12-6-99/15

(المعاني والأمثال)، وكانَ شمر سمع منه بعض هذا الكتاب وفرقه في كتبه التي صنّفها بخطّه. وحُمِلَ إِلَيْنَا مِنْهُ أَجْزَاءُ مَجْلَدَةٍ بِسَوَادٍ بِخَطِّ مَنْتَنٍ مُضْبُوطٍ. فَمَا وَقَعَ فِي كِتَابِي لِأَبْنِ هَانِي فَهُوَ مِنْ هَذِهِ الْجَهَةِ¹³⁸.

11- وضع الأزهري في هذه الطبقة اثنين آخرين هما: أبو معاذ النُحَويّ المَزُوزيّ، وأبو داود سَلَيْمَان بن معبد السِنْجِي وقد ذكرهما في مقدمته¹³⁹، لكنه لم يرو عنهما في التهذيب شيئاً.

الطَبَقَةُ الرَّابِعَةُ

هذه الطبقة هي السابقة للأزهري، فليس بينه وبينها إلا راو واحد فقط، والطبقة التالية لها أدركها الأزهري بنفسه حيث يقول: "وَيُنْتَلَوُ هَذِهِ الطَّبَقَةُ طَبَقَةً أُخْرَى أدْرَكْنَاهُمْ فِي عَصْرِنَا"¹⁴⁰. ووضع الأزهري في هذه الطبقة خمسة لغويين هم:

1- أَبُو عَمْرٍو شَمْرُ بن حَمْدُوِيهِ الهَرَوِيّ

نقل عنه (1956) ألفاً وتسعمائة وستة وخمسين نقلاً¹⁴¹، بالطرق التالية:

- 1- روى عنه بإسناد متصل ذكره في مواضعه في التهذيب (35) خمسا وثلاثين رواية، بأربعة أسانيد¹⁴².
- 2- أما ما بقي من نقل عنه فلم يبين الأزهري بيانا صريحا طريقة نقله عنه: فيبعد أن يبين في ترجمته له رحلاته في طلب العلم وشيوخه ذكر أنه ألف كتابا كبيرا في اللغات أخبره به الإيادي، إلا أنه فقد بسبب الغرق، لكنه ذكر أنه وصل إلى أجزاء منه¹⁴³. ثم يذكر أمرا آخر له علاقة بهذا الكتاب فيقول: "وكانَ أَبُو تَرَابِ الَّذِي أَلْفَ كِتَابِ (الاعتقَاب) قَدِمَ هِرَاةَ مُسْتَعِيداً مِنْ شَمْرٍ، وَكَتَبَ عَنْهُ شَيْئاً كَثِيراً. وَأَمَلَى بِهَرَاةَ مِنْ كِتَابِ (الاعتقَاب) أَجْزَاءً ثُمَّ غَادَ إِلَى نَيْسَابُورٍ وَأَمَلَى بِهَا بَاقِيَةَ الْكِتَابِ. وَقَدِ قَرَأْتَ كِتَابَهُ فَاسْتَحْسَنْتَهُ، وَلَمْ أَرَهُ مَجَازِفاً فِيمَا أَوَدَعَهُ، وَلَا مَصْحِفاً فِي الَّذِي أَلْفَهُ. وَمَا وَقَعَ فِي كِتَابِي لِأَبِي تَرَابٍ فَهُوَ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ"¹⁴⁴. ثم يذكر أمرا ثالثا له علاقة بهذا الكتاب فيقول: "وكانَ أَبُو الْهَيْثَمِ الرَّازِيّ قَدِمَ هِرَاةَ قَبْلَ وَفَاةِ شَمْرٍ بِمُسْتَيَاتٍ فَنَظَرَ فِي كِتَابِهِ وَمُصَنَّفَاتِهِ وَعَلِقَ يَرْدُ عَلَيْهِ، فَنَمِيَ الْخَبْرُ إِلَى شَمْرٍ فَقَالَ: (تَسَلَّحَ الرَّازِيّ عَلَيَّ بِكِتَابِي) وَكَانَ كَمَا قَالَ؛ لِأَنِّي نَظَرْتُ إِلَى أَجْزَاءٍ كَثِيرَةٍ مِنْ أَشْعَارِ الْعَرَبِ كَتَبَهَا أَبُو الْهَيْثَمِ بِخَطِّهِ ثُمَّ عَارَضَهَا بِنَسْخِ شَمْرٍ الَّتِي سَمِعَهَا مِنَ الشَّاهِ صَاحِبِ الْمَوْجِ، وَمِنْ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ، فَاعْتَبَرْتُ سَمَاعَهُ وَأَصْلَحَ مَا وَجَدَ فِي كِتَابِهِ مُخَالَفاً لَخَطِّ شَمْرٍ بِمَا صَحَّحَهُ شَمْرٌ"¹⁴⁵.

¹³⁸ تهذيب اللغة ج1-22

¹³⁹ انظر تهذيب اللغة ج1-22

¹⁴⁰ المصدر السابق ج1-24

¹⁴¹ انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج1-49/51/56/57/58/59/62/64/65/68/69/70/71/72/73/75/78

¹⁴² انظر تهذيب اللغة ج1-65/86/142/214/23-2/58/48/58-3/58/139/4-210/119-4/253/5-2/114-5/130/226/243/255/258/6-

70/202/160/88-8/50-7/202/99-9/309/217/99-10/156-10/342/246/102-12/14-14/15-79

¹⁴³ انظر تهذيب اللغة ج1-23

¹⁴⁴ المصدر السابق ج1-23

¹⁴⁵ المصدر السابق ج1-23

فهنا ثلاثة أمور: الأول ما رآه من أول كتاب شمر المذكور من تفاريق أجزاء بَخط مُحَمَّد بن قَسُورَة تصفَّح أبوابها فوجدَها على غَايَة الكَمَال، والثاني ما أخذَه من كتاب الاعتقَاب الذي ألفه أبو تراب الذي استفاد من شمر، والثالث ما كان من حال أبي الهيثم مع شمر وكتبه، هذه الأمور الثلاثة فيها دلالة قوية - وإن لم تكن صريحة - على الطريقة التي أخذ منها الأزهري عن شمر فيما نقل عنه. ومن الأمثلة على نقل الأزهري عن شمر قوله: "وقال شمر فيما قرأت بخطه: الرِّعَاع كالرِّجَاج من النَّاس، وهم الرُّذَالُ والضُّعْفَاء، وهم الَّذِينَ إِذَا فَرَعُوا طَارُوا"¹⁴⁶.

2- أبو تراب

ذكره بكنيته دون أن يبيِّن اسمه ونسبه، ونقل عنه (245) مائتين وخمسة وأربعين نقلاً¹⁴⁷، بالطرق التالية:

1- روى عنه بإسناد متصل ذكره في مواضعه في التهذيب رواية شفوية واحدة¹⁴⁸.

2- أما الباقي فكان عن طريق كتابه (الاعتقَاب)¹⁴⁹.

3- أبو الهيثم الرازي

وثقه اعتماداً على توثيق المنذري له¹⁵⁰. وروى عنه في (688) ستمائة وثمانية وثمانين موضعاً¹⁵¹ بالطرق

التالية:

1- روى عنه بإسناد متصل ذكره في مواضعه في التهذيب (200) مائتي رواية، أغلبها عن طريق شيخه

المنذري¹⁵².

2- ما بقي من نقولات وعددها (488) أربعمائة وثمانية وثمانون نقلاً، فقد كانت مما يتكرر مما رواه عنه عن

طريق كتبه أو كتب اللاحقين له بسند متصل، وذكره في المقدمة عند الترجمة له: حيث يقول: "وأخبرني أبو الفضل المنذري

أنه لازم أبا الهيثم سنيين، وعرض عليه الكتب، وكتب عنه من أماليه وفوائده أكثر من مائتي جلد. وما وقع في كتابي هذا

لأبي الهيثم فهو مما أفادنيه عنه أبو الفضل المنذري في كتابه الذي لقيه (الفاخر والشامل). وفي الزيادة التي زادها في

¹⁴⁶المصدر السابق ج1-78

¹⁴⁷انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج1-23/29/94-2ج2-23/24/61/73/69/79/89/108

¹⁴⁸ انظر المصدر السابق ج1-23

¹⁴⁹انظر المصدر السابق ج1-23

¹⁵⁰ انظر المصدر السابق ج1-23

¹⁵¹انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج1-174/70-3ج3-19/9-33/23/40/42/48/53/59/101/109/113/116

¹⁵²انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج1-81/82/82/81/98/95/149/254/256/277/281/302/310/2-138/162

2- ولم يبين طريقة نقله فيما بقي صراحة، لكن يحتمل أن يكون ذلك من كتابيه (الروضة) و(الكامل) اللذين سمعهما المنذري من المبرد مقابل أجرة حددها له حسبما ورد في قول الأزهري في معرض كلامه عن المبرد¹⁶¹.

الطبقة الخامسة

وهي الطبقة التي أدركها الأزهري في عصره وأخذ عن أفرادها، يقول الأزهري في ذلك: "وَيَتَلَوُ هَذِهِ الطَّبَقَةُ (يقصد الطبقة الرابعة) طَبَقَةُ أُخْرَى أدركناهم في عصرنا"¹⁶². وقد وضع فيها:

1- أبا إسحاق إبراهيم بن السريّ الرّجّاج النّحويّ

وثقه، ويبيّن أنه عاصره وروى عنه¹⁶³. وروى عنه في (920) تسعمائة وعشرين موضعاً¹⁶⁴. وقد ذكر الأزهري أن ما نقله عنه مما يخص تفسير القرآن أخذه من كتابه (المعاني) حيث يقول في ذلك: "وما وقع في كتابي له من تفسير القرآن فهو من كتابه. ولم أفرغ ببغداد لسماعه منه. ووجدت النسخ التي حُملت إلى خراسان غير صحيحة، فجمعتُ منها عدّة نسخ مختلفة المخارج، وصرفت عنايتي إلى معارضة بعضها ببعض حتى حصلت منها نسخة جيّدة"¹⁶⁵. وفي هذا النص دلالة واضحة على حرص الأزهري على تحقيق النصوص التي يرويها في التهذيب، والتأكد من استقامتها وسلامتها، والمعارضة بين نسخه للوصول إلى نسخة جيدة يطمئن إليها. أما ما رواه عنه من غير تفسير القرآن فإنه لم يبيّن طريقته في روايته. ومن الأمثلة على أخذه منه قوله: "قال الله جلّ وعزّ: {عَتِيدُ الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلُّ كَفَّارٍ عَنِيْدٍ} (ق: 24) قَالَ قَتَادَةُ: العنيد: المُعْرِضُ عَن طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى. وَقَالَ الرَّجَّاجُ: عَنَدَ أَي عَنَدَ عَنِ الْحَقِّ"¹⁶⁶.

2- أبا بكر مُحَمَّد بن الْقاسم بن مُحَمَّد بن بشار الأَنْبَارِي النّحويّ

وثقه وزكاه في مقدمته¹⁶⁷. ونقل عنه (161) مائة وواحدا وستين نقلاً¹⁶⁸، ولم يبيّن طريق الرواية عنه، لكن الذي يهوّن من ذلك معاصرته له، فلعله أخذ منه مباشرة أو عن طريق كتاب له.

3- أبا عبد الله إبراهيم بن عرّفة الملقب بنفطويه

ذكر في المقدمة أنه عاصره لكنه لم يذكر أخذه عنه¹⁶⁹. ولم ينقل عنه إلا في خمسة مواضع¹⁷⁰.

¹⁶¹انظر المصدر السابق ج1-24

¹⁶²المصدر السابق ج1-24

¹⁶³انظر المصدر السابق ج1-24

¹⁶⁴انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج2-6/34/55/75/90/100 ج7-10/12/15/24/34/35/39/40/41/46/56

¹⁶⁵المصدر السابق ج1-24

¹⁶⁶المصدر السابق ج2-131

¹⁶⁷انظر المصدر السابق ج1-25

¹⁶⁸انظر من الأمثلة عليه تهذيب اللغة ج3-24/62/72/84/114 ج8-13/24/27/35/72/80/87/104/107/115/140/142

وينفطويه بختتم الأزهرى الكلام عن الأئمة الثقات الذين أخذ منهم.

النتائج

- 1- كان الأزهرى شديد الحرص على أخذه عن الثقات، والتثبت من مصادره، وعدم اعتماده إلا على الصحيح الموثوق بها، وقد بيّن ذلك في مقدمة معجمه.
- 2- تُعدّ مقدمة التهذيب من أهم الوثائق في تأريخ التأليف اللغوي، حيث ذكر فيها الأزهرى مصادره من الرجال والكتب، وعرف بهم. وقد وجدت أن ما يتكرر من إسناد متصل مما يرويّه عن الكتب أو الرجال؛ فإنه بدل أن يذكر سند الرواية في كل مرة في ثنايا الكتاب يستعيز عن هذا الأمر ببيانه في المقدمة مرة واحدة.
- 3- حرص الأزهرى على بيان طرق الأخذ عن مصادره، وقد أوضحت أن الأزهرى كان يبيّن في مقدمة التهذيب- عند التعريف بمصادره الموثوقة- طرق التحمل والرواية عنهم بأشكالها المختلفة، ويذكر سند رجاله كاملا. فهل التزم الأزهرى بهذا التزاما كاملا في جميع مصادره؟ الذي وصلت إليه أنه التزم ذلك في الأكثر، لكن التزامه لم يكن كاملا، ففي ترجمته لبعض مصادره كان يبيّن بعض طرق التحمل عنهم ويغفل أخرى: حدث هذا في ترجمته لأبي عبيدة والأصمعي والكسائي واليزيدي والفراء وشمر الهروي، وإن كان السياق في أغلب هذه الحالات يعطينا فرصة الاستدلال والوصول إلى نتائج اجتهادية، لكننا نستطيع أن نقول: إنه - في هذه الحالات- لم يبيّن طرق الأخذ وسند الرواية بيانا صريحا وواضحا كما كان يفعل في الأكثر.
- 4- أظهر الأزهرى رغبة قوية في التثبت من مصادره الكتابية: التأكد من نسبتها إلى صاحبها، وأخذ الإجازة من مؤلفها بعد قراءتها عليه، وإن لم يأخذها سماعا فإنه يبيّن ذلك، وكذلك تصحيح ما فيها من أخطاء عند قراءتها، وحرصه على السؤال عما غمض منها، وبيان جودة الخط فيها، وبيان نسخ الكتاب، ومعارضة بعضها ببعض للتأكد من استقامتها وسلامتها وللوصول إلى نسخة جيدة يطمئن إليها. وتبدّل في سبيل ذلك جهودا كبيرة، ظهر ذلك جليا مع أغلب الكتب التي اعتمد عليها في أخذ مادة معجمه، وبخاصة في: كتاب(الياقوتة)لأبي عمر الوراق، وكتاب(النوادر) للحياي، وكتاب(الألفاظ) المنسوب ليعقوب السكيت، وكتاب(الاعتقَاب) لأبي تراب، وكتاب (معاني القرآن) للزجاج.
- 5- استعمل الأزهرى العديد من صيغ الرواية في نقله عن الآخرين، وكان أكثرها استعمالا (أخبرني) حيث استعملها (944) تسعمائة وأربعا وأربعين مرة، ثم(حدثنا) واستعملها(146) مائة وستا وأربعين مرة، ثم (أنشدني)

¹⁶⁹انظر المصدر السابق ج1-25

¹⁷⁰انظر المصدر السابق ج3-155/4-198/5-67/9-338/13-62

واستعملها (34) أربعاً وثلاثين مرة، ثم (سمعت) واستعملها (27) سبعة وعشرين مرة، ثم (أفادني) واستعملها (17) سبع عشرة مرة.

6- طريق الرواية الشفوية المباشرة بسند متصل عن روى عنهم؛ من طرق النقل التي استعملها الأزهري في الأخذ عن غيره من اللغويين، وكان شيخه المنذري طريقه في الرواية الشفوية عن سبقة من اللغويين والعلماء والتي تناثرت في صفحات التهذيب، حيث روى عنه (1041) ألفاً وإحدى وأربعين رواية.

7- تبين لي من خلال تتبّع جميع المواضع التي ورد فيها ذكر آراء لأبي عمرو بن العلاء أنه لم يكن له سند متصل عن أبي عمرو، إنما ينقل عن كتب لغويي الطبقات التالية له، وهذا الأمر ينسحب على جميع لغويي الطبقة الأولى الذين روى عنهم، حيث لم يكن لهم كتب تُتناقل أو تُروى عنهم، وإنما لهم مسائل ومرويات وآراء، تُلقّيت بالقبول واعتدّ بها أهل اللغة، نقلها عنهم تلاميذهم، وتداولها أهل اللغة والعربية والأدب.

8- وصلت إلى أن أكثر اللغويين النقات نقلًا عنهم هو أبو عبيد بواقع (3602) ثلاثة آلاف وستمئة ونقلين، ثم ثعلب بواقع (3365) ثلاثة آلاف وثلاثمئة وخمسة وستين نقلًا، ثم ابن الأعرابي بواقع (3195) ثلاثة آلاف ومائة وخمسة وتسعين نقلًا، ثم الأصمعي بواقع (2520) ألفين وخمسمائة وعشرين نقلًا، ثم أبو زيد الأنصاري بواقع (2118) ألفين ومائة وثمانية عشر نقلًا.

9- اتضح لي أن كتب أبي عبيد من أهم وأوسع المصادر التي نقل عنها الأزهري آراء اللغويين والنحويين من الطبقتين الأولى والثانية: فمن كتبه نقل عن أبي زيد (591) خمسمائة وواحدًا وتسعين نقلًا، ونقل عن أبي عمرو الشيباني (420) أربعمئة وعشرين نقلًا، وعن أبي عبيدة (165) مائة وخمسة وستين نقلًا، وعن الأصمعي (1228) ألفًا ومائتين وثمانية وعشرين نقلًا، وعن الكسائي (370) ثلاثمئة وسبعين نقلًا، وعن الفراء (294) مائتين وأربعة وتسعين نقلًا، وعن اليزيدي (46) ستة وأربعين نقلًا، وعن الأحمر (143) مائة وثلاثة وأربعين نقلًا.

10- اعتمد الأزهري في تركيبته لمعاصريه من اللغويين على تجربته ومشاهداته الشخصية، وهذا ما حصل في تركيبته

للرّجاج، ولأبي بكر الأنباري، ولنفطويه. أما تركيبته لمن سبقه منهم فقد اعتمد فيها على شهادة المعاصرين والمخالطين لهم، وتعديل من يعرفهم من علماء عصرهم المعتدّ بأقوالهم، وهذا ما حصل في تركيبته لأبي عمرو بن العلاء وفي تركيبته لأبي زيد الأنصاري، ولأبي عبيد، والأصمعي، واليزيدي، والفراء وغيرهم.

أولا - كتب

- 1- الأزهرى الهروي، أبو منصور، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. الطبعة الأولى. تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: الناشر دار إحياء التراث العربي، 2001م.
 - 2- الأزهرى، محمد بن أحمد. مقدمة معجم تهذيب اللغة. إشراف محمد عوض مرعب، علق عليها عمر سلامي وعبد الكريم حامد،-بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي.
 - 3- الرفاعي، مصطفى صانق. تاريخ آداب العرب. دار الكتاب العربي.
 - 4- الزركلي الدمشقي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. الأعلام الطبعة الخامسة عشرة. أيار / مايو: الناشر: دار العلم للملايين، 2002 م.
 - 5- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. بغية الوعاة. المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. لبنان/ صيدا: الناشر: المكتبة العصرية.
 - 6- الثبيتي، محمد بن سعيد. موقف الأزهرى من كتاب الجمهرة- دراسة وتقييم. رسالة دكتوراه. جامعة أم القرى- مكة المكرمة- المملكة العربية السعودية، 1414هـ.
- ثانيا: دوريات
- 1- العايد، سليمان. مقدمة الأزهرى لكتابه تهذيب اللغة بين منهجين: منهج البحث ومنهج التصنيف. قراءة تحليلية. موقع شبكة صوت العربية.
 - 2- مبخوت، محمد. منهج أبي منصور الأزهرى في تحقيق النصوص من خلال كتابه (تهذيب اللغة). مجلة مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية. العدد السابع رجب 1436هـ إبريل 2015م.

**Zeydî Usul-i Fıkhı Diye Bir Şey Var mı? Ekolün
Tamamlanmış İlk Usul Kitabı Olan Nâtık bi'l-hakk'ın (340-424/951-
1033) *el-Muczî fî Usûli'l-fıkh* Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usul
Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme**

Ahmet TEMEL*

Çeviri: Sacide ATAŞ**

Özet

Bu çalışma yakın bir zamanda yazması keşfedilerek basılan Zeydî çevreler tarafından ilk usul eseri olarak kabul edilen el-Muczî fî usûli'l-fıkh adlı eseri incelemektedir. Mu'tezile alimleriyle yakın bir mesai içinde olduğu bilinen en-Nâtık bi'l-hakk tarafından yazılan, Zeydîyye'nin bu ilk usul eseri, fıkhî usulünde Zeydîyye ve Mu'tezile etkileşimini tespit etmek için oldukça önemlidir. Bu çalışmada Zeydîyye'nin iddiasının aksine bu eserin Mu'tezile'nin fıkhî usulü içerisinde sayılması gerektiğini iddia ediyorum. Bu eserin bir bölümü Şerhu'l-Umed olduğu iddiasıyla Mu'tezile alimlerinden Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye atfedilerek daha önce basılmıştı. Bu makalede bu isabetsiz atf da değerlendirilmektedir. Makale üç bölümden oluşmaktadır. Girişin ardından ilk bölümde en-Nâtık bi'l-hakk'ın özli bir biyografisi verilecek, ikinci bölümde ise eserin müellife nispeti, içeriği ve takip ettiği metot özetlenecektir. Son bölümde ise eserin Zeydîyye ve Mu'tezile arasında kimliği konusu eserde yapılan atıflar dikkate alınarak ve daha sonraki dönemden Mu'tezile alimi Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin el-Mu'temed adlı eseri ve Zeydî alim Abdullah b. Hamza'nın Safoetu'l-ihitiyar adlı eseriyle mukayese edilerek ele alınacak, eserin ve müellifin sonraki dönemde Zeydî fıkhî usulü eserlerine etkisi ile çalışma hitama erecektir.

Anahtar Kelimeler: Zeydîyye, Usul, Fıkh, el-Muczî, en-Nâtık bi'l-hakk.

Was There a Zaydî usûl al-fıqh? Searching for the Essence of Zaydî Legal Theory in the School's First Complete Usûl Work: al-Natiq bi-l-Haqq's (340-424/951-1033) "al-Mujzî fî usûl al-fıqh"

Abstract

This paper examines a recently discovered and published text, al-Mujzî fî usûl al-fıqh, which the Zaydîs have commonly labeled as their school's first written work on usûl al-fıqh. Written by al-Natiq bi-l-Haqq, who reportedly had close relationships with Mu'tazilî scholars, this book is important for tracing the essence of Zaydî legal theory and interrelation between the Zaydiyya and Mu'tazila in the

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Makalenin İngilizce orijinali *İnsan ve Toplum Dergisi* 6:1 (2016), 71-84.'de yayımlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

field of *uṣūl al-fiqh*. I argue that this work represents and draws upon *Mu'tazilī*, as opposed to *Zaydī*, legal theory. A certain part of this text was published earlier with attribution to *Abū al-Husayn al-Baṣrī* as a section of his work *Sharh al-'umad*. This attribution is also discussed within the paper. The paper consists of three main sections: a brief biography of *al-Natiq bi-l-Haqq* and a list of his works, the attribution of the text and an outline of the structure and method in *al-Mujzī*, and an attempt to determine the text's identity by examining the authoritative voices in it and its influence later *Zaydī* literature and by comparing certain cases to those existing in a *Mu'tazilī uṣūl* text (*al-Mu'tamad*) and a *Zaydī uṣūl* text (*Safwat al-ikhtiyar*).

Keywords: *Zaydiyya, Usul, Fiqh, el-Mujzi, al-Natiq bi-al-haqq.*

Giriş

Zeydiyye mezhebi hem teşekkül süreci hem ön plana çıkan isimleri hem de birçok ilmî ve siyasi temayülle ilişkisi açısından kendisini diğer mezheplerin ilmî tarihinden ayıran birtakım karakteristik özelliklere sahiptir. Mezhebin adını kendisinden aldığı kişi olan Zeyd b. Ali'nin (v. 695-740) Emevîlere karşı başarısız başkaldırı girişimine rağmen mezhep hala varlığını sürdürmektedir. Fakat kendisini 'mezhep' yapan şeyin ne olduğu net değildir. Çünkü bu kavram İslam düşünce geleneğinde kurulu bir *kalam* veya *fıkıh* doktrinini ifade eder. (Zysow, 2012) Mesela Hanefî eserlerinden birine referans verildiğinde bir fıkıh mezhebi kastedildiği veya Mu'tezilî âlimlerden birine referans verildiğinde bir kalam mezhebine aidiyeti kastedildiği açıktır. Ancak Zeydiyye mezhebinden bahsedildiğinde mezhebin çok anlamlı karakteri kalam, fıkıh ve siyaseti kapsadığı için hangisinden bahsedildiği meselesi netliğini kaybetmektedir. Zeyd b. Ali'nin günümüze gelen tek eseri fıkıh kitabıdır fakat mezhepteki otoritesi imamet meselesindeki görüşlerine dayanmaktadır. Mesela Zeydî imam Yahya b. Hamza (749/1249) bir kişiye Zeydî denebilmesi için Zeyd b. Ali'nin kalam ve imamet hakkındaki görüşlerini kabul etmesi gerektiğini iddia etmektedir. (Hamza, 2010) Mezhebin siyasi boyutu Zeydiyye mezhebinin adının Hanefîlik veya Şafîîlik gibi diğer mezhep isimlerinden farklı olduğunu belirten İbn. Murtezâ'yı referans gösteren bazı yazarlar tarafından vurgulanmıştır. (Yücel, 2011)

Usul-i fıkha gelindiğinde ise kalam ve fıkıh arasındaki benzerlik daha problemlî hale gelmektedir. Bu belirsizliğin nedenlerinden biri usul-i fıkıhın yapısıdır. Çünkü usul literatürü, kalamcılar (*Mütekellimîn*) ve fıkıhçılar (*Fukahâ*)

tarafından üretilmiş ve sonrasında usul-i fıkhıta iki yazım geleneği oluşmuştur. Bu da hem kelim hem de bir fıkıh mezhebine aynı anda müntesip olan bir usulcüyü belirli bir mezheple ilişkilendirmeyi daha zor hale getirmektedir. Mesela hem Mu'tezilî hem de Hanefî olarak bilinen bir âlimi bu iki usul geleneğinden biri ile ilişkilendirmek daha derin bir araştırma gerektirir. Bir diğer neden ise Zeydî usulcülerin belirli bir usul geleneği ile nasıl ilişkilendirilecekleri sorunudur. Zira Zeydî usulcüler Mu'tezile ile o kadar yakın ilişki içerisinde oldukları ki bazı âlimler kelimde Zeydîlerle Mu'tezilîleri bir tutmaktadır. Mesela Şehristânî (v. 548/1153) Zeydîlerin kelimde Mu'tezilî, fıkhıta ise Hanefî olduklarını iddia etmektedir. Bu da Şehristânî'ye göre Zeydiyye'nin bağımsız bir fıkıh ve kelim doktrinine olmayıp Zeydiyye'yi oluşturan şeyin imamet meselesi hakkındaki görüşleri olduğunu göstermektedir. (Şehristânî, 1968) Diğer yandan Mu'tezilî âlimler ise özellikle ilk gelişim döneminde usul-i fıkıh literatürüne hatırı sayılır katkılarda bulunmuştur. Bu da Zeydîlerin bağımsız bir usul geleneği mi oluşturdukları yoksa usul çalışmalarında yalnızca Mu'tezilî âlimleri mi takip ettikleri sorusunu gündeme getirmektedir. Bu makale bu soruya cevap aramaya çalışacak ve tartışmalı da olsa Zeydî bir âlim tarafından kaleme alınan tamamlanmış ilk usul kitabı sayılan Nâtk bi'l-hakk'ın (v. 424/1033) *el-Muczî fi usûli'l-fıkh* adlı eseri çerçevesinde Zeydîlerin bağımsız bir usul geleneği kurup kurmadıklarını inceleyecektir.¹ Makale iki bölümden oluşmaktadır: 1- Nâtk bi'l-hakk'ın biyografisi ve eserleri muvacehesinde, yaptığı ilmî katkılarını ortaya koyan bölüm. 2- Mu'tezile ve Zeydiyye usul geleneklerini karşılaştırmak suretiyle *el-Muczî*'de geçen isimleri ve usul konularını daha detaylı olarak ele alan bölüm.

Nâtk bi'l-Hakk'ın Hayatı ve Eserleri

Ebu Tâlib Yahya b. Huseyn el-Hârûnî en-Nâtk bi'l-hakk, Hazar Denizi yakınlarında bugünkü İran sınırları içerisinde yer alan Âmul şehrinde dünyaya gelmiştir. Nâtk'ın soyu, nakledildiğine göre Zeydîlikten ziyade İmamîliği kabul etmiş olan babası Huseyn b. Harun tarafından Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Tabakât

¹ Açıkça ifade etmek gerekir ki Kâsım b. İbrahim er-Ressî (v. 246/860) de Yahya b. Hüseyin el-Hâdi ile'l-hakk (v. 298/911) da birçok usul-i fıkıh meselesine ciddi katkılarda bulunmuşlardır. Ancak tamamen usul-i fıkıh meselelerine tahsis edilmiş ilk tamamlanmış eser Nâtk'ın *el-Muczî*'si olmalı. Bazı modern araştırmacıların Zeydiyye mezhebinin ilk usul çalışması olarak kendisinden alıntıda buldukları bir diğer eser de Hâdi ile'l-hakk'ın oğlu Murteza li dînillah'ın (v. 310/922) *Kitâbu'l-usûl*'üdür. Ancak bu kitabın konuları usul-i fıkhıtan çok kelim sahasına girmektedir.

kitapları hocası olarak çok az ismi zikretmektedir. Bu isimler arasında Seyyid Ebu'l-Abbas el-Hasanî ve Ebu Abdullah el-Basrî yer almaktadır. Nâtık bi'l-hakk siyasi bir lider olmak istemediği için kardeşi el-Mueyyid'in (v. 411/1020) Deylem imamu olmasına izin vermiştir. Her ne kadar kardeşinin vefatından sonra bu görevi üstlenmiş olsa da etrafındaki hükümdarlarla arasını iyi tutmaya çalışmış ve 424 yılında vefat edene kadar ilmî çalışmalarına devam etmiştir.

En-Nâtık, kelim, fıkıh, usul-i fıkıh ve diğer dini ilimler ve ayrıca tabakât alanında geniş eserler vermiştir. Kelim kitapları arasında Mu'tezilî kelamcılarından biri olan İbn. Hallâd'ın *Kitâbu ziyâdâti şerhi'l-usûl* eserine yazdığı ve yakın zamanda neşredilmiş olan şerh zikredilmektedir. (en-Nâtık, 2011) Nâtık'a nispet edilen bir diğer eser ise *el-Mebâdî'*dir. Ayrıca imamın özellikleri hakkında *ed-Diâme fi'l-imâme* adlı kitabı kaleme almıştır ve bu kitap da neşredilmiştir.

Fıkıh alanında şu kitapları kaleme almıştır: 1998 ve 2011 yıllarında basılan *Kitâbu't-tahrîr* (en-Nâtık bi'l-hakk, 2011); henüz ulaşılamamış olan, önceki eserin şerhi *Şerhu kitâbi't-tahrîr*; yine kayıp olan *Kitâbu't-tezkire fi'l-fıkh* ve *en-Nazîr fi'l-fıkh*. Elimize ulaşan tek fıkıh kitabı olan *et-Tahrîr*'de Nâtık genellikle Hâdî ile'l-hakk'ın ve bazen de Kâsım b. İbrahim'in görüşlerinden istifade etmektedir.

Hadis ve tabakât alanında her ikisi de basılan *el-İfâde fi târîhi'l-eimmeti's-sâde* ve *Kitâbu'l-emâlî* (Nâtık, *Teysîru'l-metâlib fi emâli's-seyyid Ebi Tâlib*, 2002) eserlerini yazmıştır.

Tabakât kitaplarında *el-Muczî* dışında başka usul-i fıkıh kitapları da kendisine nispet edilmektedir. Bazı kaynaklar bu kitaba *Cevâmiu'l-edille* veya *Cevâmiu'n-nusûs* olarak değinmektedirler. *el-Muczî*'nin muhakkiki en sonunda yazmaya ulaşabildiğini ve eserin tahkikini tamamlayabildiğini söylemektedir. Yine de bu çalışma henüz tedavülde değildir.

Bir Usul-i Fıkıh Literatürü Çalışması Olarak *el-Muczî*'nin Özellikleri

Bu bölümde eserin usul-i fıkıh literatürü içerisindeki yerinin ele alacağım. İlk olarak metnin en-Nâtık'a nispeti sorununu tartışacağım. Sonraki iki bölümde ise metinde geçen otorite isimler üzerinden ve sonraki Mu'tezilî ve Zeydî usul eserlerinin içeriği ile karşılaştırarak metnin Mu'tezile ile olan ilişkisini ortaya koymaya çalışacağım.

Metnin Nisbeti: Şerhu'l-Umed mi el-Muczi fi Usûli'l-Fıkh mı?

Abdülhamid Ali Ebu Züneyd 1989 yılında *Şerhu'l-Umed*'i düzenleyip yayınladı. Züneyd bu metnin Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kadı Abdülcebbar'ın meşhur kayıp olan kitabı *el-Umed*'e yaptığı şerh olduğunu iddia etti. Züneyd Şerhu'l-Umed'i Kadı Abdülcebbar'ın *el-Muğni*'si içerisinde yer alan Şer'ıyyât'ından çok kısa bir bölüme ve Vatikan kütüphanesinin 1100 numaralı başlıksız, tam olmayan ve icma, kıyas ve içtihat bölümlerini içeren bir koleksiyonuna dayanarak yeniden inşa etti. Fuat Sezgin GAS'ında bu kitabı üç başlıkla zikretmektedir: *el-Hilâf beyne's-şeyhayn, el-İhtilâf fi usulî'l-fıkh ve el-Umed*. Züneyd son başlığı kitabın Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye veya Kadı Abdülcebbar'a ait olduğuna dair ilk delil olarak zikretmiştir. Sonra metnin yazarının Ebu Hâşim el-Cübbâi'den tıpkı Şer'ıyyât yazarı Kadı Abdülcebbar'ın da yaptığı gibi 'hocamız' (şeyhuna) olarak bahsettiğine değinmektedir. En son olarak da yazarın Ebu Hâşim, Ebu Abdullah el-Basrî ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî'den, tıpkı *Muğni*'nin Şer'ıyyât bölümünde Kadı Abdülcebbar'ın ya yaptığı gibi, onaylayarak ve sık sık bahsettiğini söylemiştir. Züneyd ayrıca Şer'ıyyât'tan ve *Muğni*'den 4 farklı konuyu, bu metinde karşılık gelen bölümlerle karşılaştırarak Kadı Abdülcebbar'ın bu iki kitapta söyledikleri ile bu metnin paralel olduklarını iddia etmiştir. Yukarıda zikredilen delillere dayanarak bu metnin *el-Umed*'in şerhi olduğunu, yazarınınsa Kadı Abdülcebbar'ın en meşhur talebesi olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî olduğunu iddia etmiştir.

Ancak yine de bu karşılaştırma Züneyd'in iddiasını tam olarak ispatlayamamaktadır. Zira müellif, aynı ekole veya hocaya mensup olan âlimlerin arasında çok yaygın bir görüşü savunuyor olabilir. Eğer Züneyd bu iki metin arasında herhangi bir çelişki aramış olsaydı yazarın bazı meselelerde Kadı Abdülcebbar'la açıkça ters düştüğünü fark edebilirdi. Mesela Kadı Abdülcebbar Şer'ıyyât'ta emrin vücup değil nedb ifade ettiğini, vücup ifade ettiğinin anlaşılması için ek bir karineye ihtiyaç olduğunu savunmaktadır. (Kadı Abdülcebbar, 1965, s. 108-115.) Bu konuda Ebu Ali el-Cübbâi ve oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâi'yi takip etmektedir. Ancak bizim metnimizin yazarı emrin sözlük ve terim anlamlarını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre sözlük anlamıyla emir, bir işin kesin olarak yapılmasını istemek anlamına gelmez. Ancak eğer bu emir Allah Teâlâ veya Resulünden sadır olduysa sahabe icması gereği vücup ifade eder. (Nâtık bi'l-hakk, 2013, s. 95-112) Kadı Abdülcebbar açıklamasında böyle bir şeye yer vermemektedir.

Ayrıca Ebu'l-Hüseyn el-Basrî *el-Mu'temed*'in girişinde *el-Umed*'de yer alan ilimler tasnifi, zarûrî ve müktesebin tanımı gibi elimizdeki metinde bulunmayan bazı konulardan bahsetmektedir.

El-Muczî'nin editörü iki yazmaya dayanarak kitabı düzenlemiştir. Bunlardan ana yazma Nâtık bi'l-hakk henüz hayattayken 417/1026 yılında müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Bu yazma Ahkâf Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İmam Zeyd b. Ali Kütüphanesi'nde bulunan ikinci yazma ise önemsiz yazmalar arasında sayılmıştır. Müstensih, istinsah tarihi ve kitabın sahibi bilinmemektedir.

Özetle *el-Muczî*'nin muhakkiki, yazar hayattayken istinsah edilen bir tam metin bulmuştur ve iki metin tam olarak karşılaştırılınca tam olmayan metnin *el-Muczî*'nin bir bölümü olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca yazar Ebu Ali el-Cübbâî'den 'hocamız' olarak bahsetmektedir çünkü Ebu Ali, Nâtık bi'l-hakk'ın her zaman hocası olarak değindiği kişilerden biridir. Bu karışıklığı esasında Mu'tezile ve Zeydiyye usûl-i fıkıhlarının birbiri ile olan benzerlikleri için somut bir örnek olarak ele alabiliriz.

el-Muczî'nin Önemi ve Yapısı

el-Muczî bilinen tamamlanmış ilk Zeydî usul eseridir. Nâtık'tan evvel Kâsım b. İbrahim er-Ressî ve Hâdî ile'l-hakk günümüze de gelmiş olan eserlerinde belirli usul konularını ele almışlardır.² Günümüze gelmemiş olan bazı eserlerinin başlıklarından ise eserlerin usul içerikli oldukları anlaşılmaktadır. Nâtık'tan sonra birçok Zeydî âlim usul-i fıkıh alanına katkıda bulunmuşlardır. Aşağıdaki listede bunların belli başlı örnekleri bulunmaktadır:

- Ahmed b. Süleyman (566/1170), *Kitâbu'z-zâhir*
- Abdullah b. Hamza (614/1217), *Safvetü'l-ihitiyâr* (Abdullah b. Hamza, 2002)
- Yahya b. el-Muhsin (636/1238), *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*
- Ahmed b. Muhammed er-Rassâs (656/1238), *Cevheretü'l-usûl ve tezkiratü'l-fuhûl* (Rassâs, 2009)
- Yahya b. Hamzâ (749/1348), *el-Hâvî el-hakâik el-edilletü'l-fikhîyye*
- İbn. Murtezâ (840/1436), *Minhâcu'l-vusûl* (İbn. Murtezâ, t.y.)

² Bkz. Hâdî ile'l-hakk (2001) ve Ressî'nin (2001) *Kitâbu'l-kiyâs ve Kitâbu's-sünne*'si.

-Sârimuddin İbrahim b. Muhammed el-Vezîr (914/1508), *el-Fusûlü'l-lü'lüyye* (Sârimuddin el-Vezîr, 2001)

- Muhammed b. Yahya İbn. Behrân (957/1550), *Kitâbu'l-kâfil bi-neyli'l-su'ûl fi ilmi'l-usûl* (İbn. Berhân, 2015)

- Ahmed b. Muhammed Lukmân (1039/1629), *el-Kâşif li-zavi'l-ukûl* (Lukmân, 2004)

El-Mucz'î'nin Zeydî usul-i fıkıh tarihi içerisindeki önemine değindikten sonra artık yapısını incelemeye geçebiliriz. Kitap birkaç dilsel tartışmadan sonra emir konusunu inceleyerek başlayıp, nâsîh ve mensûh konuları ile devam etmektedir. Haberlerin sıhhati ve geçerliliğine dair tahlillerini 'nebevî fiillerin değeri' konusu takip eder. Son üç bölüm icma, kıyas ve içtihat konularını ele almaktadır. Metin aşağıdaki başlıklardan oluşmaktadır:

Emir Konusundaki İhtilaflar (خلاف الأمر) c. 1, s. 95-169.

Umûm ve Husus Konusundaki İhtilaflar (الخلاف في العموم والخصوص) c. 1, s. 170-308.

Mücmel, Mübeyyen ve Beyân Konularındaki İhtilaflar (الخلاف في المجمع والبيان والمبين) c. 1, s. 309-376.

Nâsîh ve Mensûh Konusundaki İhtilaflar (الخلاف في الناسخ والمنسوخ) c. 1, s. 377-432-c. 2, s. 5-81.

Haber Konusundaki İhtilaflar (الخلاف في الأخبار) c. 2, 82-350.

Fiiller Konusundaki İhtilaflar (الخلاف في الأفعال) c. 2, s. 351-404.

İcma Konusundaki İhtilaflar (الخلاف في الإجماع) c. 2, s. 405-440-c. 3, s. 5-205.

Kıyas ve İçtihat Konularındaki İhtilâflar (الخلاف في القياس والاجتهاد) c. 3, s. 206-431-c. 4, s. 5-361.

Nâtık bî'l-hakk'ın yöntemi standart bir usul-i fıkıh kitabından farklıdır. Nâtık'ın yöntemi daha çok füru fıkihtaki hilâf veya ihtilâf literatürü içerisinde değerlendirilebilir. Başlıklardan da anlaşılacağı üzere Nâtık birçok usul konusunu farklı ekoller arasındaki ihtilaflar üzerinden inceler. Bir konuyu ele alıp konu hakkında özellikle Fukahâ (Hanefî ve Şafiîler) ve Mütekellimîn (Mu'tezile) arasındaki ihtilaflara değinir. Nâtık ayrıca bu iki gruba müntesip âlimlerin de farklı görüşlerine atıf yapar. Her görüşün delillerini ayrı ayrı zikrettikten sonra Mütekellimîn'in veya Mu'tezilî âlimlerden birinin görüşünü destekler. Nâtık daha

sonra muhaliflerin eleştirilerine cevap vermek sureti ile kendi savunduğu görüşün delillerini serdeder.

el-Muczî Mu'tezilî mi Yoksa Zeydî Bir Metin mi?

Nâtık bi'l-hakk'ın Usûli Görüşlerini Naklettiği Otorite Âlimler

Bir usul metnini bağlı olduğu ekolle tanımlamak oldukça zordur. Yukarıda bir usul yazarının birden fazla ekol müntesibi olması ve iki tür usul yazımı benimsemesinden kaynaklanan akademik çalışma zorluklarından bahsetmişim. Bir diğer zorluk ise usul-i fıkıh literatüründe başlıklar, içerik ve yazım tarzının usul-i fıkıh içerisinde bir mezhepler-üstülük iddiasına işaret etmesidir. Müellifler çalışmalarındaki fikirlerin bir değil birden fazla mezhep için olduğunu iddia ediyor gibidirler. Yine de bu literatürdeki eserler ancak mezheplerin teşekkülünden sonra ciddi bir artış göstermiştir. Bu durum mezhep teşekkülü ve usul yazımı arasında bir bağlantı olduğunun bir işareti olarak okunabilir. Bu konu detaylı analizlere ihtiyaç duymakta ve alana ilgili araştırmacıları beklemektedir.

Esasen usul eserlerinin mezhepler üstü bir karaktere sahip olduğu iddiasını iki argüman desteklemektedir: 1- Usul kitaplarındaki başlıklar, fûru fıkıh kitaplarında yaygın olarak görülen aksine, herhangi bir mezhep mensubiyetine çoğunlukla işaret etmemektedir. 2- Literatürde genellikle belli başlı konular tartışılır ve farklı mezhebe mensup âlimler eserlerinde aynı görüşleri desteklerler. Mesela Bağdat Mu'tezilesi, Şii'ler ve Zâhirîler kıyası reddederler. Yine icma birçok farklı mezhebe mensup âlim tarafından aynı veya farklı argümanlarla kabul edilmektedir. Aslında bu literatür birçok farklı mezhebe mensup âlimlerden oluşan kamplaşmaların doğal sonucu olarak ortaya çıkan belirli meseleler etrafında gelişmiştir. Zâhirî bir âlimin bir usul meselesinde Mu'tezilî bir âlimin görüşünü savunması veya Şii birinin bir Hanefî ile aynı iddiaları savunuyor olması hiç de az rastlanan bir durum değildir. Bu sebeple yalnızca belirli başlıklara ve tartışmalara bakarak kesin bir mezhep mensubiyetinden bahsetmek oldukça güçtür. Yine de bu bir mezhebin usul meselelerinde belli bir karakteristiğe sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Mesela bir metinde amel-i ehl-i Medine bir delil olarak tercih ediliyorsa müellif büyük ihtimalle Mâlikîdir. Aynı şekilde bir metinde umûm-u belvâdan bahsediliyorsa eserin Hanefî mezhebine ait olması kuvvetle muhtemeldir.

Diğer birçok mezhep için de belirli usul konuları üzerinde gerçekleştirilen fikir birliği tespit edilebilir ve bir metnin hangi mezhebe ait olduğu saptanırken kullanılabilir.

Bununla beraber, bir usul metninin mezhebini belirlemek için daha iyi sonuç verecek bir diğer yolun da metinde görüşleri kabul edilerek aktarılan otorite figürlerin tespit edilmesi olduğu kanaatindeyim. Çünkü usul-i fıkıh ilmi daha evvelce var olan teorik tartışmalarla gelişmiştir. Hatta bu literatürün ilk kitapları bile daha önceki otorite isimlerden alıntılar, referanslar ve onların görüşlerini kabul veya reddeden yorumlar içermektedir.

Ben bir usul metninin mezhep mensubiyetini takip etmenin en güvenli yolunun metinde görüşleri sık sık ve lehte verilen önceki otorite isimlere bakmak olduğunu düşünüyorum. Bu ilmî ağ bize ayrıca müellifin kimliğini ve usul yazımında takip ettiği mezhebi gösterecektir. Örneğin her ikisi de Mu'tezilî ve Hanefî olarak bilinen Cessâs (v. 370/981) ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî (v. 436/1044) sırayla *el-Fusûl fi'l-usûl* ve *el-Mu'temed* adlı usul eserlerini yazmışlardır. Bu metinleri doğru mezhep mensubiyeti ile tanımlamanın en doğru yolunun eserlerde müelliflerin, görüşlerini sık sık ve lehte zikrettiği otorite isimlere bakmak olduğu kanaatindeyim. Cessâs eserinde sık sık ve lehte hepsi ilmi çalışmalarında Hanefî olarak bilinen Ebu Hanife (v. 150/767), Ebu Yusuf (v. 182/798), Muhammed b. Hasen (v. 189/805), İsa b. Ebân (v. 221/836), Ebu Said el-Berdaî (v. 371/930) ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî'den (v. 340/952) alıntılar yapmaktadır. Cessâs bu isimleri mensubu olduğu mezhebin âlimleri (ashâbunâ) veya hocaları (şuyûhunâ) olarak zikretmektedir. Yine *el-Mu'temed*'de Ebu'l-Huseyn el-Basrî sık sık "hocalarımız" veya "Mütekellim hocalarımız" (şuyûhunâ el-Mütekellimûn) diyerek Ebu Ali el-Cübbâî (v. 303/916), oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933), Ebu Abdullah el-Basrî ve Kadı Abdülcebbar'ın görüşlerini zikretmektedir. Ebu'l-Huseyn ayrıca Hanefîlerin görüşlerini kendi hocalarının görüşlerinden çok net bir şekilde ayırmaktadır. Bütün bunlar Cessâs'ın Hanefî usul ekolüne göre eser kaleme alırken Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin Mu'tezilî usul ekolüne göre eser kaleme aldığını ortaya koymaktadır.

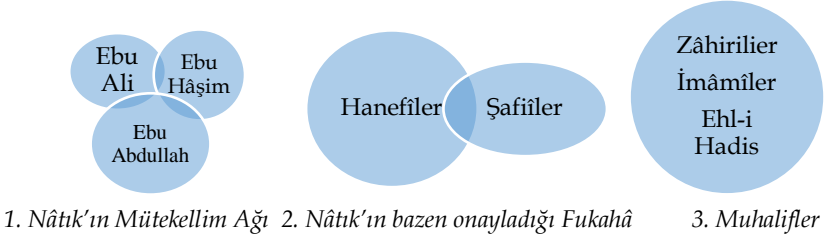
Bu yüzden *el-Muczi'*nin Mu'tezilî mi yoksa Zeydî bir eser mi olduğunu en doğru şekilde tespit etmek için en isabetli yol eserde atf yapılan en otorite sesleri belirlemektir. İlk olarak Nâtik bi'l-hakk'ın, görüşlerini lehte naklettiği önceki Zeydî âlimlere bakalım. Günümüzdeki Zeydî âlimler usul-i fıkıh literatürlerini geriye doğru Kasım b. İbrahim er-Ressî (v. 246/861) ve Hadi ile'l-hakk'a (298/910) kadar

takip edebilmektedirler. Nâtik bi'l-hakk *el-İfade*'sinde bu âlimlerin hem biyografilerine yer vermekte hem de usul-i fıkıh alanında yazdıklarına değinmektedir. Mesela *Kitâbu'n-nâsîh ve'l-mensûh*'u Kasım b. İbrahim'e ve *Kitâbu'l-kıyâs*'ı da Hâdî ile'l-hakk'a atfetmektedir. (Nâtik bi'l-hakk, 2001) Bu iki âlimin yayınlanmış bazı eserleri bu konu ile bağlantılı tartışmaları içermektedir. Özellikle Hâdî'nin *Kitâbu's-sünne* ve *Kitâbu'l-kıyâs*'ındaki konularla *Muczî*'de işlenen konular örtüşmektedir. Ancak *el-Muczî*'de bu metinlerden ilginç bir biçimde herhangi bir nakilde bulunmamaktadır.

Her ne kadar Nâtik bi'l-hakk *et-Tahrîr*'inin bugüne gelebilen belirli fikhî konularında Kasım b. İbrahim'in görüşlerini Hâdî'nin görüşlerinden bile daha sık zikrediyor olsa da *el-Muczî*'de bu âlimlerden herhangi birine yapılan bir atfa rastlayamayız. (Bkz. Nâtik bi'l-hakk, *et-Tahrîr*, s. 19, 249, 328, 381) Bunun yerine baskın bir Mu'tezile etkisi görmekteyiz. Zira en çok Ebu Abdullah el-Basrî el-Huseyn b. Ali (v. 369/979), Ebu Hâşim el-Cübbâi (v. 321/933), Ebu Ali el-Cübbâi (v. 303/916) ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin (340/952) görüşlerini nakledip bu âlimlerin görüşlerini takip etmektedir.

Nâtik bi'l-hakk sık sık hocası olan ve "şeyhunâ" diye bahsettiği Ebu Abdullah el-Basrî'nin görüşlerini zikretmektedir. Ebu Abdullah hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru yaşamış, Ebu Hâşim el-Cübbâi'den ve öğrencisi İbn. Hallâd'dan kelim, Ebu'l-Hasen el-Kerhî'den ise fıkıh okumuştur. Seyfü'd-devle'nin isteği üzerine kaleme alınan ve henüz bulunamamış olan iki usul kitabı *el-Uşûl* ve *Nakdül-fütüyâ* tabakât kitaplarında Ebu Abdullah'a nispet edilmektedir. Bu eserlerde her müctehidin isabet ettiği iddiasında olduğu söylenmektedir. (Kadı Abdülcebbar, 1974, s. 326) Biyografisinden Ebu Abdullah'ın fıkıh ve kelim alanlarında mütebahhir olmakla beraber kelim konusunda daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklar kendisini itikatta Mu'tezilî, amelde ise Hanefî olarak tanımlamaktadır. (Saymerî, 1985, s. 170; Hatip el-Bağdâdî, 2002, s. 626) Öte taraftan Zeydî kaynaklarda kendisinin *et-Tafdil* adlı bir eser yazacak kadar ileri boyutta tafdil savunucusu olduğu, yani Hz. Ali'nin diğer halifelerden üstün olduğu düşüncesini taşıdığı, iddia edilmektedir. (Ebu Abdullah İbn. Hamza, 2002) *el-Muczî*'de ele alınan hemen her konuda Abu Abdullah'tan alıntılara rastlamak mümkündür.

Nâtık bî'l-hakk ayrıca Ebu Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933) ve babası Abu Ali el-Cübbâî'nin (v. 303/916) usul-i fıkıh görüşlerini de nakletmektedir. Büyük etki sahibi bu iki âlim Basra Mu'tezilesi'ne mensuptur ve kendilerine sonraki Mu'tezilî âlimlerce büyük ölçüde atflar yapılmıştır. *El-Muczî'*deki bir diğer otorite isim ise Ebu Abdullah el-Basrî'nin hocası ve meşhur usul-i fıkıh kitabı *el-Uşûl'*ün yazarı tanınmış fakih Ebu'l-Hasen el-Kerhî'dir. Nâtık bî'l-hakk Kerhî'nin görüşlerini Ebu Abdullah el-Basrî vasıtasıyla nakleder.



Şekil 1: Nâtık bî'l-hakk'ın el-Muczî'deki ilmî ağı.

Şekil 1'de de görüldüğü üzere Nâtık bî'l-hakk *el-Muczî'*sinde çoğunlukla erken dönem Mu'tezile'sinin otorite isimlerinden istifade etmektedir. Kendisi sık sık ve lehte olarak doğrudan ders aldığı hocası Ebu Abdullah'tan, daha sonra ise Ebu Hâşim el-Cübbâî, Ebu Ali el-Cübbâî ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî'den alıntı yapmaktadır. Şöyle bir soru yöneltilebilir: "Madem Ebu Abdullah ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî Hanefî olarak bilinmektedirler neden bu isimleri Hanefî usulcüler olarak değil de Mu'tezilî usulcüler olarak düşünüyoruz?" Çünkü Nâtık bî'l-hakk bu isimlerden 'Mütellimîn' ve 'şuyûhunâ' olarak bahsetmektedir. Ayrıca Hanefileri, Mütellimîn'dan farklı, kendilerine has usul görüşleri olan ayrı bir grup olarak değerlendirmektedir. Şekildeki ikinci grup Nâtık bî'l-hakk'ın zikrettiği şekli ile Fukahâ'dır. Her ne kadar çoğunlukla Mütellimîn'in görüşlerini tercih etse de bazı durumlarda, özellikle de Mütellimîn'in farklı görüşleri bulunduğu Fukahâ'nın görüşlerini tercih etmektedir. Bu tür meselelerde ise Hanefilerin görüşlerini Şafîilerinkine yeğlemektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki *el-Muczî'* içerisindeki çok sınırlı başlıklarda Şafîî'den ve *er-Risâle'*sinden alıntı yapan ilk eserlerden bir tanesidir. Her ne kadar İmâmî, Zâhirî ve Ehl-i Hadis âlimlerinin görüşlerine değiniyor olsa da kendini onların muhalifi olarak görmektedir.

Nâtık bî'l-hakk'ın eserinde alıntıda bulunduğu 5 başlık ve 4 âlim tespit ettim:

İsa b. Ebân'ın *Kitâbu'l-Hucce'*si. Esere ameller hakkındaki haber-i vâhidin sıhhati üzerine sahabenin icması konusunda atf yapmaktadır.

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin *er-Risâle'*si. Örneğin hâber-i vâhidin delil değeri ve yazılı bir metne dayanarak hadis rivayet etmenin sıhhati gibi Şâfiî'nin görüşlerine yer verdiği birkaç yerde *Risale'*ye atf yapmaktadır.

Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin *el-Bağdâdiyyât'*ı. Ebu Hâşim'in nass bulunan yerde kıyasın delil değeri hakkındaki görüşlerini naklederken bu kitaba atf yapmaktadır.

Ebu Ali el-Cübbâî'nin *el-İctihâd'*ı ve *Cevâbu mes'eleli Muhammed b. Zeyd el-Vâsıtî'*si. Peygamberlerin kendi otoritelerine dayanarak bir şeyi emredip emretmedikleri veya yasaklayıp yasaklamadıkları, bütün içtihatların isabetli olup olmadığı tartışmalarında ve nadiren de başka tartışmalarda bu esere değinmektedir.

El-Muczî ve Diğer Usul Kitaplarının Konularının Karşılaştırılması

Daha önce de belirtildiği üzere *el-Muczî'*nin ait olduğu usul-i fıkâh ekolünü belirlemenin en sağlıklı yolu metinde temsil edilen otorite isimleri tespit etmektir. Önceki bölümde Nâtik bî'l-hakk'ın çalışmasında o dönemde var olan Mu'tezile usul geleneğine dayandığı ispatlanmıştı. Yine de bu yöntemin, salt iki ekolde yazılan meseleler ile kıyasından daha sağlıklı bir yöntem olduğunun ortaya konması daha iyi olacaktır. Bu sebeple bu bölümde Mu'tezile ve Zeydiyye'nin emsal metinleri olan Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed'i* ve Abdullah b. Hamza'nın *Safoetü'l-İhtiyâr'*ının çapraz okunması ile elde edilen birkaç örnek karşılaştırılacaktır.

Umûmun Tahsisinde Haber-i Vâhid'in Rolü

Nâtik bî'l-hakk konu hakkındaki muhtelif fikirleri sıraladıktan sonra, "Mütekeklîmîn hocalarımız"ın da içerisinde bulunduğu Mütekeklîmîn ve Fukahâ'nın büyük çoğunluğunun haber-i vâhidin âmm lafzı tahsis edebileceğini kabul ettiklerini iddia etmektedir. Nâtik bî'l-hakk hocaları ile ortak kanaate vararak haber-i vâhidin sıhhati için ileri sürülen bütün delillerin onun âmm lafzı tahsis edebileceğinin de delili olduğunu savunmuştur. Bu sebeple haber-i vâhidin delil olduğunu kabul eden birinin onun aynı zamanda âmm lafzı tahsis edebileceğini de kabul etmesi gerekir. (Nâtik bî'l-hakk, 2013)

Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye göre haber-i vâhid âmm lafzı tahsis edebilir. Çünkü haber-i vâhid temelde zann ifade etmektedir. Nitekim akıl, maslahat ve

mefsedet meselesinde zannın yeterli kuvvet oluşturduğunu kabul etmektedir. (Ebu'l-Huseyn el-Basrî, 1983)

Abdullah b. Hamza (v. 614/1217) mesele hakkında birçok görüş zikretmekte ve kendi görüşünü Hanefî ve Şafîîlerinkinden ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî ile Şeyh Ebu Abdullah el-Basrî'ninkinden açık bir şekilde ayırmaktadır. Hocası Ressâs'ın (v. 584/1188) görüşlerini takip ederek bunun âmm lafzın kat'î olup olmamasına yani *ilme* götürüp götürmemesine bağlı olduğunu söylemiştir. Eğer kat'î ise haber-i vâhid Kur'an'daki âmm ifadeleri tahsis edemez çünkü kat'î bir lafız zannî olan bir lafız ile devre dışı bırakılamaz. Eğer âmm ifadenin kendisi de zannî ise haber-i vâhid ile tahsis edilebilir. (Abdullah b. Hamza, 2002)

Bu konuda Nâtik bi'l-hakk'ın görüşü tamamen Ebu'l-Huseyn el-Basrî ve Mütekellimîn hocalarının çizgisindedir. Yine de bir sonraki örnek, üzerine ittifak edilen meselelere bakarak yazarın takip ettiği ilmî gelenek hakkında bir iddiada bulunmanın aslında bizi yanlış yönlendireceğini gösterecektir.

Sükûti İcma

Bazı âlimler sükûti icmayı genellikle sahabeye ait olan bir görüş hakkında bilinen herhangi bir ihtilafın bulunmaması olarak tanımlamaktadırlar. Nâtik bi'l-hakk bunun geçerliliğini sorgulayıp üç görüş zikretmektedir: 1- Sükûti icma, icma ile aynıdır. 2- Bu, icma değildir ancak hüccet olarak kabul edilir. -Bu iki görüşü de Fukahâ'ya nispet eder- 3- Bu ne icmadır ne de hüccet. Kendisi de Mütekellimîn da bu son görüşü kabul etmektedir. Bu mesele Nâtik'in, usul görüşünü belirli âlimlere nispet etmediği istisnai meselelerden biridir. Aslında bu tartışmada görüşlerden hiçbirini önceki otoritelerden nakletmemektedir.

Abdullah b. Hamza görüş sahiplerini şu şekilde anlatmıştır: Ebu Ali el-Cübbâî ve birçok fakih inkıraz-ı asır vuku bulması halinde ilk görüşü kabul etmektedir. Ebu Hâşim ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî ikinci görüş hakkında tartışmaktadır. Ebu Abdullah el-Basrî ve Zâhirîler ise, sükûti icmayı her türünü reddeden üçüncü görüşü kabul etmektedirler. Abdullah b. Hamza ayrıca kendisinin ve hocasının üçüncü görüşte olduklarını belirtmektedir. (Abdullah b. Hamza, 2002)

Ebu'l-Huseyn el-Basrî bu konudaki görüşler hakkında daha ayrıntılı bilgiler vermekte ve sükûti icmanın icmayı tesis ettiğini çünkü sessiz kalmanın onay vermek anlamına geldiğini iddia etmektedir. (Ebu'l-Huseyn el-Basrî, 1983) Daha sonra ise sükût etmenin nasıl onay verme anlamı taşıdığını derinlemesine tartışmaktadır.

Bu meselede Abdullah b. Hamza; Ressâs, Nâtık bi'l-hakk ve Ebu Abdullah el-Basrî çizgisini takip ederken, Ebu'l-Huseyn el-Basrî kendi karşıt görüşünü ortaya koymaktadır. Burada Nâtık bi'l-hakk'ın Abdullah b. Hamza'nın referans ağı içerisinde yer aldığı ortaya çıkmaktadır. Ancak yine de yukarıdaki örnekten veya kitaptaki başka konulardan hareketle, bütün kitapta veya kitabın çoğunda durumun böyle olduğunu söylemek yanlış olur. Bu da bir âlimin usul geleneklerinden birine aidiyetini belirlemeye çalışırken, yalnızca belli konulardan hareket etmenin veya rastgele karşılaştırmaların bizi yanlış yönlendirebileceğini göstermektedir. Bunun yerine âlimin, eğer ulaşılabilirse, eserinde otorite isimlerin ağlarını takip etmek nispeten daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. En azından müellifin kendi düşüncesini keşfetmek için bu böyledir. Mütekellimîn ve Fukahâ olmak üzere iki ana usul kutbu olduğu varsayılırsa görünen o ki Abdullah b. Hamza, Nâtık bi'l-hakk'ın görüşlerini savunmakta ve kendini Mütekellimîn hocalarının yanına, yani İmam Malik, Ebu Hanife ve Şafiî gibi Fukahâ âlimlerinin karşısında yer alan Mu'tezile'nin, konumlandırmaktadır. (Abdullah b. Hamza, 2002)

Nâtık bi'l-hakk'ın Sonraki Zeydiyye Usul-i Fıkıh Literatürü Üzerindeki Etkileri

Zeydîlerin birçok usul-i fıkıh eseri aynı unsurları paylaşmaktadır. Bu unsurların en göz çarpanı muhtemelen önceki âlimler arasındaki ihtilafları ele alan yazım tarzlarıdır. Müellifler genellikle, diğer usul eserlerinin çoğunda görüldüğü gibi, meseleyi teorik olarak ele almak yerine mesele hakkındaki farklı görüşleri teker teker başlıklar altında ele almaktadırlar. Sonrasında ise her iki tarafın da görüşlerini ortaya koyarak bu görüşlerden Mütekellimîn'e ait olanı savunmaktadırlar. Eğer başka bir eser daha yoksa Nâtık bi'l-hakk'ın *el-Mucz'î* si kendi usul-i fıkıh literatürü içerisinde bu yazım tarzı için bir örnek teşkil etmiş gibi görünmektedir. Bu yazım tarzı ayrıca *Safvetü'l-ihitiyâr*, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye* ve *Münhâcu'l-vusûl* gibi ekolün temel eserlerinde de görülmektedir.

Günümüz usul-i fıkıh akademisyenleri; belirli bir usul geleneğinin, kendisine has olan ve üzerine ittifak edilen unsurlarının keşfini görmezden gelme eğilimindedirler. Her ne kadar Hanefiler, Şafiiler ve Mu'tezile gibi usul geleneklerinin belirli unsurlarına birtakım genel ifadelerde değinilmiş olsa da bu önemli soruna odaklanan kapsamlı bir çalışma henüz bulunmamaktadır. Elimizdeki

tek şey usul gelenekleri hakkında henüz güçlü delillerle ispatlanmamış olan birkaç iddiadır. Bu iddialardan biri *el-Fusûlu'l-lu'lu'iyye'* nin editörü Muhammed Yahya'nın, Zeydî usul-i fıkıhının üzerine ittifak edilen belirli unsurları hakkındaki iddiasıdır. Kitabın giriş kısmında Muhammed Yahya kendisine Zeydî denebilecek olan âlimlerin şu ilkeleri kabul etmiş olmaları gerektiğini söylemektedir:

-Hükümlerde aklın rolüne yer vermek. Özellikle de hüsün kubuhla alakalı konulara...

-Ali b. Ebu Talib'den sahih bir kanalla nakledilen şeyleri kabul ederek çoğunlukla onun görüşlerine dayanarak hükme varmak.

-Eğer varsa Ehl-i beyt icmasını kabul etmek.

-Hadis rivayetlerinin sahihliğini tespit etmek için Kur'an ayetlerine arz etmek.

-Ehl-i beyt rivayetlerini diğer herkese öncelemek.

Okuyucu tarafından açıkça görüldüğü üzere, bu özelliklerin Zeydî âlimler için ayırt edici veya üzerine ittifak edilen ilkeler olarak kabul edilemeyeceği kanaatindeyim. Bilakis bu iddia birçok usul geleneğinin ayırt edici ve üzerine ittifak edilen ilkeleri üzerine daha çok araştırma yapılması gerektiği gerçeğini yeniden hatırlatmaktadır. (Sârimuddin el-Vezîr, 2001)

Bu ihtiyaca da değindikten sonra asıl konumuz olan *el-Muczî* ve müellifi Nâtık bi'l-hakk'ın sonraki Zeydî literatürüne etkisine geri dönebiliriz. Her ne kadar son dönem Zeydîleri kendi mezheplerinin usul-i fıkıh literatüründen bahsederken *el-Muczî*'ye sık sık değinseler de mezhebin klasik usul-i fıkıh literatüründe bu eserin adına nadiren rastlamaktayız. Mesela İbn. Murteza *Muczî*'den yalnızca birkaç defa alıntıda bulunmaktadır. (İbn. Murteza, t. y, 72) Ancak kitap adına yapılan atf sayılarının aksine Nâtık bi'l-hakk'ın görüşlerine 'Seyyid Ebu Talib' ismiyle sık sık atf yapılmaktadır.

Ben burada bu atflardan yalnızca birkaçına değineceğim. İbn. Hamza *Safoetü'l-ihdiyâr'*nda naslardaki emrin vücup gerektirip gerekmediği meselesinde Nâtık bi'l-hakk'tan Ebu Abdullah el-Basrî ile beraber alıntıda bulunmaktadır. İbn. Hamza, Ebu Abdullah el-Basrî'ye değinmeksizin Nâtık bi'l-hakk'tan herhangi bir zaman sınırlaması bulunmayan mutlak emirlerin fevre delâlet edip etmediği ve bir zaman sınırlandırması bulunduğu emir verilen kişinin ne zaman harekete geçmesi gerektiği meselesinde alıntıda bulunmaktadır. Bir örnekte de Nâtık bi'l-

hakk'ın ve kendi hocalarının görüşlerini beraber zikredip Fukahâ'nın görüşünü kabul etmektedir. (Abdullah b. Hamza, 2002)

İbn. Murteza *Minâcu'l-vusûl'*ünde, neshedilen emrin anlamını ele alırken Ebu'l-Huseyn el-Basrî ve Kadı Abdülcebbar ile beraber, mezhep âlimlerinden biri olarak Nâtık bi'l-hakk'tan da bahsetmektedir. İbn. Murteza aynı zamanda âmmın Hz. Peygamber'in fiilini tahsisi ve hadislerdeki genel ifadelerin ravi görüşleri ile tahsisi meselelerinde bu isimlerden alıntılar yapmaktadır. Nâtık bi'l-hakk'a yirmiden fazla meselede atıfta bulunulmuştur. (İbn. Murteza, t.y.) Sârimuddin el-Vezîr de *Fusûlü'l-usûliyye'*sinde lafızlar, haberler, kıyas ve istihsan tartışmalarında Nâtık'ın görüşlerine birçok kez referansta bulunmuştur. (Sârimuddin el-Vezîr, 2001)

Bu referanslara dayanarak Zeydî âlimlerin usul eserlerinde Nâtık bi'l-hakk'ın görüşlerine yer verdiklerini söyleyebiliriz. Her ne kadar *el-Muczî* ismine nadiren atıfta bulunsalar da, bu eserlerde yer verilen görüşlerin genellikle *el-Muczî*'den ve muhtemelen yine Nâtık'ın *Cevâmiu'l-edille'*sinden alındığını söyleyebiliriz.

Sonuç

Sonuç olarak bu makale, bir âlimin usul literatürü içerisinde hangi usul geleneğine ait olduğunun keşfedilmesi için şu adımların izlenmesi gerektiğini iddia etmektedir: İlk ve en önemli adım olarak müellifin eserinde takip ettiği otorite âlimler ağı tespit edilmelidir. İkinci olarak, eğer varsa, müellifin mesela hocası olarak ("*şuyûhunâ*", "*meşâyihunâ*", "*şeyhunâ*", "*eimmetunâ*", "*ashâbunâ*" ve "*sâhibunâ*") kendisine doğrudan otorite atfettiği yahut muhalif olarak gördüğü âlimler incelenmelidir. Üçüncü olarak ise müellifin desteklediği görüşler, aynı geleneğin açıkça üzerine ittifak edilen görüşleri ile karşılaştırılmalıdır.

Bu metoda dayanarak elinizdeki makale *el-Muczî fî usûli'l-fikh* adlı eserin Mu'tezilî usul-i fikhına göre kaleme alınmış Zeydî bir eser olduğunu iddia etmektedir. Açıkçası Nâtık'ın fûru fıkhıta Zeydî otoritelerden istifade etmekle beraber usul-i fıkhıta istifade etmemesinin, onun en azından *el-Muczî* çerçevesinde, bağımsız bir Zeydî usul-i fikhını temsil etme iddiasında olmadığına işaret ettiği söylenebilir. Nâtık'a göre kendisinden önce usul-i fikh tartışmalarına katkıda bulunan iki ana grup vardır: Mütakellimûn (Mu'tezilî'yi kastetmektedir) ve Fukahâ (Hanefî ve Şafîlîleri kastetmektedir). Her ne kadar Zâhirîler, İmâmîler ve Ehl-i Hadis

gibi başka ekoller bulunsa da Nâtk bu grupların görüşlerini göz ardı etme eğilimindedir. Bu gruplardan bahsettiği bölümlerde ise yalnızca görüşlerinin neden dikkate alınmayacağına değinmektedir. Ayrıca Nâtk bî'l-hakk iki grup içerisindeki bağımsız usul geleneklerini ve/veya bağımsız âlimleri dakik bir şekilde birbirinden ayırmıştır.

Mu'tezilî yaklaşımların Zeydiyye usul-i fıkıh konuları üzerindeki etkisi ayrıca ekolün geç dönem eserlerinde de açıkça görülmektedir. Fakat bu hiçbir zaman bağımsız bir Zeydî usulünün bulunmayıp tamamen Mu'tezile usulünden beslendikleri anlamına gelmez. Mu'tezile usulünün Zeydiyye usulü üzerinde ne kadar etkili olduğu ancak ileride yapılacak her iki ekolün de usul eserlerinin farklı özelliklerini inceleyen bir çalışma ile ortaya konabilir. Ayrıca bu makalenin iddiasının kanıtlanması için Nâtk'ın diğer usul eseri olan *Cevâmiu'l-edille*'sinin içeriği ile *el-Muczî*'nin içeriğinin karşılaştırılması gerekmektedir.

Kaynakça

Abdullah İbn. Hamza. (2002). *Safvetü'l-ihitiyâr fi usûli'l-fıkh*. (İbrahim Yahya Dersî, Ed.). Sa'de: Merkezu Ehli'l-Beyt li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye.

Ebu'l-Huseyn el-Basrî. (1983). *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh* (c. 1). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye,

Ebu'l-Huseyn el-Basrî. (1989). *Şerhu'l-Umed*. (Zuneyd, Ed.) Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem.

el-Hatîb el-Bağdâdî, A. A. (2002). *Târîhu Bağdâd* (c. VIII). Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî.

en-Nâtk bî'l-hakk. es-Seyyid Ebû Tâlib Yahya b. Huseyn. (2011). *Tavâli'u ilmi'l-kelem el-Mu'tezilî: Kitâbu'l-usûl li Ebi Muhammed İbn. Hallâd el-Basrî ve şurûhuhû: Tab'a muhakkaka li ziyâdâti Şerhi'l-Usûl li'l-imâm en-Nâtk bî'l-hak Ebi Tâlib Yahyâ İbni'l-Huseyn İbn. Hârûn el-Buhtânî ez-Zeydî*. (C. M. Adang). Leiden: Brill.

en-Nâtk bî'l-hakk. es-Seyyid Ebû Tâlib Yahya b. Huseyn. (2013) *el-Muczî fi usûli'l-fıkh* (c. 1). (Cadabân, Ed.) San'a, Yemen.

en-Nâtk bî'l-hakk. es-Seyyid Ebû Tâlib Yahya b. Huseyn. (2001). *el-İfâde fi târihi'l-eimmeti'sâde*. (I. I. -D. Mueyyedî, Dü.) Sa'de, Merkezu Ehl-i Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye.

en-Nâtk bî'l-hakk. es-Seyyid Ebû Tâlib Yahya b. Huseyn. (2001). *Et-Tahrîr*, Sa'de, Yemen: Mektebetü ehl-i beyt.

en-Nâtık, b.-a, H. (2002). *Teysîru'l-metâlib fi a'mali's-seyyid Ebî Tâlib*. (‘. A. El-Üzeyy, Dü.). San'a, Yemen, Müessesetü'l-imam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye.

El-Kâdî, Abdülcebbar. i. -A. (1974). *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. Tunus: ed-Dâru'l-Tunûsiyye li'n-neşr.

el-Kâdî, Abdülcebbar. i.-A, (1965). *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (T. Huseyn, Ed.). Kahire: ed-Dâru'l-mısrıyye li't-te'lîf ve'n-neşr.

er-Ressî. a.-Q. i. (2001). *Mecmûu resâili'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*. (‘. a.-K. Jadaban, Dü.). San'a, Yemen: Dâru'l-hikmeti'l-Yemeniyye.

es-Saymerî. a.-H. (1985). *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb.

eş-Şehristânî. (1968). *el-Milel ve'n-nihal* (Cilt I). (A.a.-a. el-Vekîl, Dü.). Kahire: el-Müessesetü'l-Halebî.

Hâdî ile'l-hakk, Y, -H. (2001). *Mecmûu resâili'l-İmam el-Hâdî ile'l-hakk el-Kavîm Yahyâ ibni'l-Huseyn İbn. Kâsım ibn. İbrâhim aleyhimu's-selâm: er-Resâilu'l-usûliyye*. (‘. A. Şâzîlî, Ed.). Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye.

Hamza, Y. b. (2010). er-Risâletü'l-vâzia li'l-mu'tedîn an sebbi ashâbi Seyyidi'l-murselîn. Y. b. Hamza, *Mecmûu'l-İmami'l-müeyyid Yahyâ b. Hamzâ'nın içinde*. (s. 471). San'a, Yemen: Dâru'l-İmam Zeyd b. Ali li't-tubaa ve'n-neşr.

İbn. Murteza. A. (n.d.). *Minhâcu'l-ousûl ilâ mi'yâri'l-ukûl fi ilmi'l-usûl*. (M. Sa'd, Dü.). Kâhire: Müessesetü'l-ihlâs li't-tubaa ve'n-neşr.

İbn. Behrân. M.-Y. (2015, Temmuz 18). *Kitâbu'l-kâfil bi-neyli'l-su'ûl fi ilmi'l-usûl*. 18 Temmuz, 2015'te alınmıştır, Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz: <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000B49D00030000>

Lukmân, A.-S.-'. (2004). *el-Kâşif li zâvi'l-ukûl an vucûhi'l-meâni'l-kâfil bi neyli's-sâul*. (M.b. el-Mahtûrî, Ed.). San'a, Yemen: Mektebetü merkezi bedr li't-tubaa ve'n-neşr ve't-tevzî'.

Ressâs, A. (2009). *Cevheretü'l-usûl ve tezkiratü'l-fuhûl*. (A. ‘. Mâhizî, Dü.). Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî li't-tubâa ve'n-neşr ve't-tevzî'.

Sârimuddin el-Vezîr, I. (2001). *el-Fusûlü'l-lü'lüiyye fi usûli'l-fikhi'l-itrahi'z-zekiye*. (M. Y. Azzân, Ed.). San'a, Merkezi't-turâs ve'l-buhûsi'l-Yemenî.

Yücel, F. (2011). Fıkıh Usulünde Zeydiyye Mu'tezile Etkileşimi. *İslâmî İlimler Dergisi*, VI (1), 255-274.

Zysow, B. H. (2012). What makes a madhhab a madhhab: Zaydi debates on the structure of legal authority. *Arabica* (59), 332-371.

Dergi Hakkında

Kilitbahir, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Ulusal Hakemli Dergidir. Dergi web ve yayın adresi şöyledir: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir> Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Kilitbahir*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” ile Sosyal konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi’de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

Yayın İlkeleri

Kilitbahir, yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Kilitbahir, her yıl 18 Mart ve 18 Eylül aylarında yayımlanır.

Kilitbahir, Türkçe’nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Kilitbahir’de, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Kilitbahir’de yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki veya üç hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. İki hakemin farklı görüş bildirdiği durumlarda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Kilitbahir’de yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Kilitbahir’e gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

Dergi’de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular, *Dergi* İnternet sayfası <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir> üzerinden yapılmaktadır. Makaleler dergipark üzerinden kabul edilmektedir. Başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, İletişim ve sorular için ifd@comu.edu.tr e-posta adresi kullanılabilir.

Dergi'de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, metinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili bilginin yer almaması gerekmektedir.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi*'de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayımlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Kilitbahir*'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayımlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve editör yardımcılar tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Editör ve Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki ya da üç hakeme gönderilir;

İki hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan

hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Kilitbahir* dergisinin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Yayımlanma Tarihleri : 18 Mart ve 18 Eylül

Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 28 Ocak'a kadar

Eylül Sayısı için - 28 Temmuz'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 28 Şubat

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 28 Ağustos

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

Yazım İlkeleri

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile

Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

Telif Hakkı Notu

Kilitbahir' de yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı *Kilitbahir'*e aittir.

Kilitbahir kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, *Kilitbahir'* de yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.