

Karabük İslami İlimler Dergisi

Journal of Islamic Sciences in Karabuk University

MUTALAA



KARABÜK ÜNİVERSİTESİ - KARABUK UNIVERSITY



mutalaa

ISSN: 2791-8025

Cilt: 2 Sayı: 2 (Aralık, 2022) **Volume: 2 Issue: 2** (December, 2022)

Kuruluş Tarihi: 2021 **Founded In: 2021**

Kapsam: Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları **Scope:** Religious Studies, Islamic Studies

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık) **Period:** Biannually (June & December)

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce & Arapça **L. Publication:** Turkish & English & Arabic

Mutalaa ulusal ve hakemli bir dergidir.

The Journal of Mutalaa is an national peer reviewed journal.

Yayın Politikası | Publishing Policy

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve [İSNAD Atıf Sistemi](#)'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini uygulamaktadır. Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı'na, hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#). The journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers. Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Islamic Studies of Karabuk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İrtibat | Contact

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 78050, Karabük

Karabük Univ. Fac. of Islamic Studies, 78050, Karabük/Turkey

mutalaa@karabuk.edu.tr

Tel: (90 370) 418 67 00 Fax: (90 370) 418 93 17

<http://mutalaa.karabuk.edu.tr/>

Sahibi | Owner
Prof. Dr. Saim Kayadibi

Baş Editör | Editor in-Chief
Doç. Dr. Şükrü Maden

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Seyit Kılınçer

Alan Editörleri | Field Editors

Arş. Gör. Ayşenur Kumaş aysenurkumas@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Hacer Gergin hacergergin@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Oğuz Bozoğlu oguzbozoglu@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Şevket Enes Samancıoğlu s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Uğur İncebilir ugurincebilir@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Murat Şimşek muratsimsek@marmara.edu.tr
Marmara University, Institute of Islamic Economics and Finance, Istanbul/Turkey
Prof. Dr. Hasan Kayıklık hkayiklik@cu.edu.tr
Cukurova University, Faculty of Theology, Adana/Turkey
Doç. Dr. Alaeddin Gültekin aladdingultekin@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Ayhan Işık ayhanisik@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Eşref Altaş esref.altas@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Fikret Gedikli fikret.gedikli@atauni.edu.tr
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum/Turkey
Doç. Dr. Hakan Uğur hakanugur1@gmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya/Turkey
Doç. Dr. Hamdi Kıziler hamdikiziler@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Kelpetin mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Samar mahmut.samar@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz msyilmaz@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Yiğitoğlu mustafayigitoglu@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu/Turkey
Doç. Dr. Nevzat Sağlam nevzat.saglam@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Doç. Dr. Ömer Faruk Habergetiren ofhabergetiren@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Tuğrul Tezcan ttezcan@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Umut Kaya umutkaya58@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Doç. Dr. Zeliha Öteleş zoteles@adiyaman.edu.tr
Adiyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Adiyaman/Turkey
Doç. Dr. Zeynep Özcan zeynepozcan@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Şimşek ayse.simsek@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Esra Yıldız esra.yildiz@yaloa.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami Çöllüoğlu mscolluoglu@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Akdoğan el-hadimi@hotmail.com
Izmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, İzmir/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Naim Naimi naimnaimi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Göregen mustafagoregen@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yıldız mustafayildiz@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Nurgül Karayazı nurgulkarayazi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Koçyiğit yakupkocyigit@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Mutalaa, içeriğine anında ücretsiz açık erişim imkânı sunmaktadır.
Mutalaa, offers immediate free open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Typesetting and Design

Oğuz Bozoğlu



**İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM
Articles on Theology Database**

Indexing start: 31.08.2021 Volume/Issue: 1/2



İçindekiler / Contents*

*(Dergide yayımlanan yazılar, kabul tarihlerine göre sıralanmaktadır.)

ii-v	Jenerik
vi-vii	İçindekiler
Araştırma Makaleleri - Research Articles	
122-140	Aiitmamat Kariev-Ayçolpan Kereyhan Kazak Toplumundaki Evlenme Geleneğinin İslam Aile Hukuku Açısından Değerlendirilmesi <i>Evaluation of Marriage Tradition in Kazakh Society in terms of Islamic Family Law</i>
141-154	Nurullah Oruç Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kafiye Kusurları (Evs b. Hacer Divanı Örneği) <i>Rhyme Defects in Arabic Poetry in the Age of Ignorance (The Example of Aws b. Hajar's Diwan)</i>
155-183	Hilal Köşker Güven Balkanlarda Yazma Eserler: Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi ve Yazma Eserler Kataloğu <i>Manuscripts in Balkans: Sarajevo Gazi Husrev-Beg Library and The Catalogue of Manuscripts</i>
184-195	Kübra Mıcık Tasavvuf ta Fenâ ve Bekâ <i>Fanâ' and Baqâ' in Sufism</i>
196-210	Dilal Saleh أثر مكونات الأسهم على مشروعية تداولها <i>Yatırım Hisse Senetlerinin Bileşenlerinin Alım Satım İşlemlerine Etkisi</i> <i>The Effect of Stock Components on The Legality of Their Trading</i>

Kitap Kritikleri – *Book Reviews*

- 211-213 **Halim Gül (Kritik Eden: Habibe Erkut)**
Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir
- 214-218 **İlhami Güler (Kritik Eden: Rûmeysa Nurdoğan)**
Allah'ın Ahlakiliği Sorunu -Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlaki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım-
- 219-222 **Halik Ahmet Nizami (Kritik Eden: Uvesh Khan)**
Delhi Târih Ke Ayna Mey (Tarih Aynasında Delhi)

Kazak Toplumundaki Evlenme Geleneğinin İslam Aile Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Aitmat Kariev
Ayçolpan Kereyhan

Öz

Konu ve Amaç: Toplumun en küçük birimi olan aile, Kazakça da “Canuya/can yuva” diye adlandırılır. Ailenin temelini oluşturan evlilik müessesesi her toplumda insanların kendi yaşam kurallarına, dinî-ahlaki değerlerine, gelenek ve göreneklerine göre çok farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Geleneksel Kazak toplumundaki evlilikle ilgili örfi kuralları İslam aile hukuku açısından incelediğimiz bu çalışmada, eş seçiminden nikah akdinin kurulmasına kadar tüm süreçte gerçekleşen işlemlerin Kazak örf ve adetlerine göre uygulanış şekli araştırılarak, İslam aile hukuku açısından benzer ve farklı yönlerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Örneğin, evlilik öncesi eş seçiminde aranan şartlarla ilgili olarak Kazak toplumunda eskiden beri uygulanmakta olan yedi kuşağa kadarki insanların akraba kabul edilip, kendi aralarında evlenmenin yasak olduğu geleneği ele alınmıştır. Buna bağlı olarak, dinen yasak olmamakla beraber, yakın akraba evliliğinin hoş görülmediği hususundaki rivayetlere de temas edilmiştir. Bu minval üzere kalın uygulaması ve onun hukukî boyutu incelenmiş, mehirle aynı konumda olup olmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca kalımla beraber çeyiz hazırlamanın hukukî yönleri de detaylı bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

Yöntem: Araştırmada, evlenmeyle ilgili Kazak toplumunun örfi kuralları ile İslam aile hukuku prensipleri arasında karşılaştırma yapılarak uyumluluğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu örfi kurallar incelenirken, daha çok hukukla ilgili olan kısımlarda ayrıntılara yer verilmiştir. Teferruatlar içinde boğulmamak adına mezhep içi görüş farklılıkları üzerinde durulmamıştır.

Bulgular: Yerleşik hayattan uzak kırsal bölgelerde yaşayan Kazakların, evlilikle ilgili uygulamalarında İslam hukukundan ziyade, kendi örfi kurallarına bağlı kaldıkları bilinmektedir. Fakat bu kurallar İslam aile hukuku açısından değerlendirildiğinde, İslam'ın ruhuna aykırı olmayıp dinî temeller üzerinde oturtulduğu görülmektedir. Evlilik, hukuka göre evlenecek kızla erkeğin arasında kurulan akdi ifade ederken kazak

Yard. Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Bişkek aytmamat.kariyev@manas.edu.kg

Assist. Prof., Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Department of Islamic Sciences, Islamic Law, Bishkek/Kyrgyzstan



Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, kereyhanaycolpan@gmail.com.

Graduate student, Karabuk University, The Institute of Graduate Studies, Department of Basic Islamic Sciences, Karabuk/Turkey



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Kariev, Aitmat-Kereyhan, Ayçolpan. “Kazak Toplumundaki Evlenme Geleneğinin İslam Aile Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Mutalaa* 2/2 (Aralık 2022), 122-140.

ORC ID: orcid.org/0000-0001-8976-3685

ROR ID: ror.org/04frf8n21



ORC ID: orcid.org/0000-0003-1163-1708

ROR ID: ror.org/04wy7gp54

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.7466849



Geliş tarihi: 25.10.2022

Kabul tarihi: 16.12.2022

toplumunda daha çok d n rl r arasında gerekleŒen akrabalık anlaŒmasını ifade etmektedir.

Sonuç: Evlenmeyle ilgili Kazak  rf- detlerinin İslam hukuku açısından incelenmesini konu edilen bu araŒtırmada, Kazaklardaki bazı  rfi kuralların İslam hukukuyla baėdaŒmayan yönlerinin bulunduğu görülüyorsa da evlenmeyle ilgili uygulamaların hemen hemen hepsinin İslam hukuku açısından bir dayanağının olduğu neticesine varmaktayız. Bu bağlamda kalın halk arasında söylenen baŒlık parasından farklı olup, tamamen evlenecek çiftlere yardım amacıyla uygulanan bir müessesedir. Ayrıca, hukuki sonuçları bakımından mehre benzediği için, onunla aynı konumda olduğu tespit edilmiŒtir. Aynı Œekilde eyiz, kız tarafına örfen bazen de açık lafızla Œart koŒulduėu için hazırlanmasının zorunlu olduğu sonucu ıkartılmıŒtır. Bazı konularda ise Kazak  rfi kurallarının İslam hukukundan daha katı bir yol takip ettiğini görmekteyiz. Yedi nesle kadar evlenmeme yasağı ve niŒan bozanın tazir cezasına aptırılması gibi yaptırım gücüne sahip kurallar buna örnek olarak zikredilebilir.

Anahtar Kelimeler: Kazak, İslam aile hukuku,  rfi kurallar, kalın, eyiz.

Evaluation of Marriage Tradition in Kazakh Society in terms of Islamic Family Law

Abstract

Subject and Purpose: The family-as the smallest unit of society, is called "Januia " in Kazakh. The tradition of marriage, which forms the base of the family, takes place in different ways in every society according to people's own rules of life, religious and moral values, traditions and customs. In this study, in which we examine the customary rules of marriage in the traditional Kazakh society in terms of Islamic law, it is aimed to determine the similar and different aspects of Islamic family law by investigating the way in which the processes that take place in the whole process from the selection of a spouse to the establishment of the marriage contract are applied according to Kazakh customs. For example, regarding the conditions considered in the selection of a spouse before marriage, the tradition that has been practiced for a long time in Kazakh society, that people up to seven generations are considered relatives and that it is forbidden to marry among themselves is discussed. Accordingly, although it is not forbidden by religion, marriage between close relatives is not tolerated. Following this, the bride's gift is one of the remarkable subjects of our research. In addition, the legal aspects of preparing dowry together with the bride's gift were to be explained in detail.

Method: In the research, the compatibility between the customary rules of the Kazakh society regarding marriage and the principles of Islamic family law was tried to be revealed. While examining these customary rules, details are given in the parts that are mostly related to law. In order not to be drowned in details, the differences of opinion within the sect were not emphasized.

Results: It is known that Kazakhs living in rural areas far from settled life adhere to their own customary rules rather than Islamic law in their marriage practices. However, when these rules are evaluated in terms of Islamic family law, it is seen that they are not against the spirit of Islam and are based on religious foundations. While marriage refers to the contract established between the girl and the boy who will marry according to the law, it refers to the kinship agreement between the in-laws in the Kazakh society.

Conclusion: In this study, which is about examining Kazakh customs related to marriage in terms of Islamic law, we conclude that almost all of the practices related to marriage have a basis in terms of Islamic law, although it is seen that some customary rules in Kazakhs have aspects that are incompatible with Islamic law. In this context, the bride's gift is an institution that is different from the bride price among the people and is applied to help couples who are going to get married. In addition, since it is similar to mahr in terms of its legal consequences, it has been determined that it is in the same position as it. In the same way, it was concluded that it was obligatory to prepare the dowry, as it was stipulated by the girl in custom and sometimes in plain words. In some matters, we see that Kazakh customary rules follow a stricter path than Islamic law. The rules that have

Kazak Toplumundaki Evlenme Geleneğinin İslam Aile Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

sanctioning power such as the prohibition of marriage for up to seven generations and the punishment of tazir can be cited as examples.

Keywords: Kazakh, Islamic family law, customary rules, Bride Price, dowry.

Giriş

Orta Asya'nın göbeğinde geniş topraklarda yaşayan Kazak Türklerinin İslam'la tanışması, M.751 yılında Müslümanlar ile Çinliler arasında gerçekleşen Talas savaşı sonucunda Müslümanların galibiyet kazanmasıyla başlamıştır. O zamanlar henüz ulus millet yapısında olmayan Kazaklar daha çok içinde buldukları kabile ve boy adlarıyla biliniyordu. Örneğin, Altay dağları bölgesinde yaşayan Kerey, Nayman, Merkit vb. boylara mensup kazaklar, daha sonraki süreçte Altınorda devletinin parçalanmasının ardından Kerey Han ile Janıbek Han'ın önderliğinde 1456 tarihinde kurulan Kazak Hanlığının büyük bir kısmını teşkil ediyordu. Kazakların toplu olarak İslâmiyeti kabul etmeleri ise diğer Türk boylarında olduğu gibi 942-1210 tarihleri arasında Karahanlılar'ın hüküm sürdüğü dönemde gerçekleşmiştir.¹ Günümüzde Kazaklar Kazakistan toprakları dışında, Doğu Türkistan'ın Kuzeyindeki Altay bölgesinde ve Moğolistan'ın batı bölgelerinde yaşamaktadırlar.

Kazaklar daha çok kırsal bölgelerde kendi örf ve âdetlerine bağlı olarak yaşayan bir millet olmuştur. Asırlardır Müslümanlığı benimseyip hayatlarını ona göre şekillendirmeye çalışsalar da birçok teamüllerinde İslam hukukundan ziyade, kendi örfi kurallarına bağlı kalmışlardır. Bu teamüllerin başında evliliğin mali sonucu olan mehrin yerine "kalının" verilmesi ve bunun karşılığında çeyiz hazırlama zorunluğu gibi uygulamalar gelmektedir. Bunun dışında, şecere ilmüne riayet etme ve buna göre şekillenen geleneksel akrabalık sistemi de Kazakların muharremât anlayışını derinden etkilemiştir ki bir atadan türeyen yedi kuşak içerisindeki insanların birbiriyle evlenmesi hiçbir zaman uygun görülmemiştir. Kazaklarda evlenme geleneğinin İslam hukuku açısından değerlendirilmesini konu edinen bu makalede, evlenecek erkek ile kızın evlenme yaş sınırları ve eş seçiminde aranan özelliklerinden evlenip nikah kıyılmasına kadar örfen uygulanmakta olan kurallar incelenmiş ve bunların İslam hukuku açısından analizi yapılmıştır. Delil olarak başta Kuran ve sünnet olmak üzere dört mezhep imamının görüşlerine de yer verilmiştir. Kazak örf ve âdetlerini sözlü bir şekilde yansıtan atasözleri ve şiirlerden örnekler getirilmiştir. Ayrıca, bahsi geçen geleneklerin hukuki boyutuyla birlikte ahlaki boyutu da incelenmiştir.

Çalışmamızda bu örfi kurallar incelenirken 19. asrın sonu ve 20. asrın başlarındaki uygulamalar esas alınmıştır. Çünkü, ulaşabildiğimiz kaynaklarda daha çok bu dönem arasındaki teamüller kaydedilmiştir. Literatür taraması yaptığımızda, bu konuda yazılmış birkaç yüksek lisans ve doktora tezi karşımıza çıkmaktadır. Bunlar: Ihlashan Maylan'ın "Günümüz Kazakistan'ında Aile İlişkilerindeki Bazı Örfi Uygulamaların Fikhî Açısından İncelenmesi" adındaki yüksek lisans tezi, Yergali Alpysbyev'in " İslam Aile Hukukunda

¹ Muhtar Mağauin, *Şynğys han: žäne onyn zamany; derekti tarihi hikaja. 1* (Almaty: Däuir, 2011), 1/45-50; Nyghmet Myngžhan - Müratkhan Qani (ed.), *Qazaqtyng aysqasha tarikhy* (Almaty: Zhalyn, 1994), 12-13; Mehmet Saray, "Kazakistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/121; Erşat Ağybajuly Onğarov, *Kazak мәдениети žәне islam күндылықтары* (Almaty: Kökžiek, 2013), 15.

Eşlerin Nikah Akdinden Doğan Hak ve Sorumlulukları (Kazakistan Aile Hukukuyla Karşılaştırmalı Olarak) adlı doktora tezi, İssatay Berdalyev'in "Kazakistan Aile Hukukuyla İslam Aile Hukukunun Karşılaştırılması" adındaki doktora tezi ve Tussufkhan Imamumadi'nin "Geleneksel Kazak Toplumundaki Örfi Kuralların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi" adındaki doktora tezidir. Ancak, bu konuda yazılan tez dışındaki makale çalışmalarının çoğu sosyoloji alanını ilgilendirmektedir. Bu yüzden Kazaklardaki evlenmeyle ilgili örf- âdetlerin kısaca İslam Aile Hukuku açısından incelenmesini ele alan bu makaleyi yazma ihtiyacı duyduk. Makalede, Arapça ve Türkçe kaynakların yanında Kazak dilinde yazılan örfi geleneklerle ilgili birçok eserden istifade edilmiştir. Tez çalışmaları içerisinde Tussufkhan Imamumadi'nin tezi ve kullandığı eserler makalemizin esas kaynaklarını oluşturmaktadır.

1. Kazak Halkındaki Evlilik Öncesi Gelenek ve Görenekler

Her toplumda olduğu gibi kazaklarda da aile en önemli sosyal yapı ve saadet ocağıdır. Ailenin temelinde evlilik yer alır. Sağlam bir aile kurmanın yolu ancak sağlıklı bir nikahtan geçer. "Misak-ı galiz" adı verilen evlilik sözleşmesini yapmadan önce tarafların görüşme, tanışma süreci İslam aile hukukunda makbul görülen evliliğin en önemli aşamalarından biridir. Aile hayatının güzel bir şekilde devam etmesi için evlenecek gençlerin bu süreci iyi değerlendirmeleri ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) tavsiyeleri üzerinde bu evliliği kurmaya çaba göstermeleri gerekmektedir. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.v.): "Evleniniz, çoğalınız, çünkü ben sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim."² diyerek evlenmeye teşvik etmekle kalmamış ayrıca, evliliğin ilk aşaması olan eş seçiminden çiftlerin evlenip aile kurmasına ve bu aile hayatı boyunca ortaya çıkması muhtemel sorunların çözümüne kadar tüm süreçte çok değerli tavsiyelerde bulunmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde evlilik öncesi aşamadaki eş seçimi, söz kestirme ve nişanlanmanın Kazak toplumunda nasıl yürütüldüğü araştırılıp ve İslam aile hukukuna göre kıyaslaması yapılarak belli sonuçlar elde edilmeye çalışılacaktır.

1.1. Kazak Toplumundaki Yaygın Olan Evlenme Yaşı

"Yalnızlık Allah'a mahsustur" gibi Kazak deyimlerinde ifade edildiği üzere anne babalar, çocukları büyüyüp belirli yaşa geldiklerinde onlara uygun eş ararlar. Kazaklar, "On bes(jas) otav iyesi – on beş(yaş) ev sahibi, yani on beş yaş evlenme yaşıdır" atasözünde ifade edildiği gibi, on beş yaşa büyük anlam yüklemişler ve on beş yaş çocuklarını evlendirmenin asgari yaş sınırı olarak kabul etmişlerdir. Başka bir deyişle o dönemki Kazak toplumunda, akıl ve ruh sağlığı yerinde olup 15 yaş dolduran kız ya da erkek çocuğu, evlenmeye ehil olmuştur. İslam hukuku açısından değerlendirildiğinde İmam Ebu Hanife, Kameri takvimle kızların 17, erkeklerin ise 18 yaşlarında buluğa ereceğini ifade ederken Cumhur alimler 15 yaş buluğa ermenin azami yaş sınırı olarak görmektedirler.³ Nitekim İslam hukukuna göre

² Nu'mân b. Şâbit b. Zû'tâ b. Mâh Ebû Hânife, *Musnedu Ebi Hânife Rivâyetü'l-Haşkefti*, thk. 'Abdurrahman Hâsen Maḥmûd (Mısır: y.y., ts.), "Nikâh", 2; Ebû Bekr Aḥmed b. el-Hüseyyin b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/125(No. 13455).

³ Ebû Muḥammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî, 'Abdulfettâh Muḥammed el-Hulv (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1417/1997), 6/598; Ebû Zekeriyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerḥu'n-*

buluğa erme yaşının alt sınırı vardır. Bu sınır kızlarda dokuz yaş, erkeklerde on iki yaştır. Üst sınırı hakkında mezhep imamları farklı görüşler belirtmekle beraber cumhurun görüşüne göre her iki cins için azami yaş sınırı on beştir.⁴ Kişinin tam evlenme ehliyetine sahip olabilmesi için akıl baliğ olmanın yanı sıra, reşit olması da lazımdır. Bu Hanefi mezhebi dışındaki üç mezhep alimlerinin görüşüdür.⁵ Hanefilere göre evlenme ehliyetine sahip olmak için bireyin baliğ ve mümeyyiz olması yeterli olup rüşt şart değildir. Akıl hastaları ve küçükler edâ ehliyeti bakımından eksik sayıldıklarından evlenme akdinde taraf olamazlar, ancak velilerinin izinleriyle böyle bir akdi gerçekleştirebilmektedirler.⁶

Fıkıh kitaplarında evlenme ehliyeti bahsinde küçüklerin evlendirilmesi konusu da incelenmektedir. Osman el-Bettî, İbn-i Şübrüme, Ebu Bekir el-Esam gibi bazı alimler buluş yaşının alt sınırını geçmeyen çocukları kimsenin evlendiremeyeceği görüşünü savunurlar.⁷ Ancak, İslam hukukçularının kahir ekseriyetine göre baba, küçük kız çocuğunu onun izni olmaksızın denk biriyle evlendirebilir. Küçüklerin evlendirilmesini caiz görmeyenler Nisa suresindeki “*evlilik çağına varıncaya kadar...*”⁸ ayetini, caiz görenler de Talak suresi “*henüz adet görmemiş olanların da iddet süresi bu kadardır.*”⁹ ayetini delil gösterirler.¹⁰ Burada kastedilen evlilik sadece akit boyutunda olup gerçek birlikteliği ifade etmez.¹¹

Kazaklar küçüklerin evlendirilmesine “atastıru- birbirine bağlamak” tabiri kullanırlar. Kazaklarda eskiden itibaren küçük çocukların, babaları ya da dedeleri tarafından atastıru’u uygulanmış olup Tarih kitapları birçok örneğini mevcuttur. Bu konuda, Tussufkhan İmmamumadi, D. Andrenin 1846’da kayda geçirdiği bilgiyi şöyle nakleder: “Bir Kazak kızı buluşa ermeden evlendirilemez ama dünür ve nişanlamaya (quдалasu, atastıru) izin verilmiştir.”¹² Ancak günümüzde Kazaklar, evlilik konusunda buldukları Kazak Devleti’nin medenî kanununa tabi olmaktadır. Genel olarak, evlenecek kız ve erkeğin her ikisi de 18 yaşını doldurması gerekir.¹³ Gebelik gibi olağanüstü durumlarda bu yaş sınırı 16 yaşa kadar inmektedir.¹⁴

1.2. Eş Seçimi İle İlgili Örf-Âdetler

Ömür boyu birlikteliği ifade eden evliliğin güzel bir şekilde devam etmesi için doğru bir eş seçimi şarttır. İslam’a göre evlenecek erkek ve kadının her ikisinde de bulunması gereken

Nevevi ‘alâ Muslim (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsîl-‘Arabî, 1392/1972), 12/13; Ali Bardakoğlu, “Buluş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/413.

⁴ Ebü ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. ‘Abbâs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1410/1990), 3/220. Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk* (Konya: tekin yayınları, 2015),37.

⁵ Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar, 2018), 53.

⁶ Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 52.

⁷ Orhan Çeker, *Aile Hukuku Kararnamesi*. (Konya : Mehîr Vakfı) (Erişim 07 Eylül 2022), 24; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 55.

⁸ en-Nisâ 4/6.

⁹ et-Talâk 65/4.

¹⁰ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 4/212.

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212.

¹² Tussufkhan İmmamumadi, *Geleneksel Kazak Toplumundaki Örfî Kuralların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 109.

¹³ Kazakistan Nikah ve Aile Kodu (Kazakistan Nikah ve Aile Kodu), 518 (26 Aralık 2011), Kanun No. 4, 10/1.

¹⁴ Kazakistan Nikah ve Aile Kodu, 10/1(2).

birtakım özellikler mevcuttur. Kazak Türklerinde evlenmeye “ömürlük iş” denir. Bu nedenle, doğru bir eş seçmek hayati önem arz eder. Kazaklarda eş seçiminde aranan kriterler İslam'ın önerdiği, teşvik ettiği özelliklerle birebir uyuşmaktadır. Şöyle ki, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hadislerinde bir kadınla güzelliği, malı, soy-sopu ve dindarlığı için evlenilebileceğini ifade ettikten sonra, bu özelliklerinin içinde dini ve ahlaki güzel olanın tercih edilmesini özellikle tavsiye etmiştir¹⁵.

Kazak aydını Abay Kunanbayev (1845-1904)¹⁶ evleneceklerle şöyle nasihatte bulunmuştur:

Cihazdı, casavlı dep baydan alma	Çeyizli diye zenginden(kız) alma
Kedey kızı arzan dep kumarlanba	Fakirin kızı ucuz diye hoşlanma
Arı, imanı, akılı, uyatı bar	İffetli, imanlı, akıllı, hayası var
Kızınan ata ananın gafil kalma.	Anne baba kızından gafil kalma.

Bu satırlardan anlaşıldığı üzere eş seçiminde sadece güzellik veya mal için değil bilakis karşı tarafın dindar, ahlaki ve asil bir aileden olup güzel bir çevrede yetişmiş olma özelliğinin tercih edilmesi vurgulanmaktadır. Çünkü insan birtakım özelliklerini irsiyet yoluyla anne babadan almaktadır. İnsanın aslında iyi veya kötü ne varsa o sirayet eder. “Sütpen bitken süyekpen gider/sütle işlenmiş huy, ölüp kemik olana kadar değişmez.” atasözündeki gibi anne sütüyle işlenmiş karakter kolay değişmez. Bu konuda Peygamber Efendimiz kötü muhitte yetişmiş kadından sakındırmış ve şöyle buyurmuştur: “Çöplerin yeşilliklerinden sakının. Sahabe onun ne olduğunu sorduğunda Peygamber efendimiz: Kötü muhitte büyümüş güzel kadın diye cevap vermiştir.”¹⁷

Kazaklarda, eş seçiminde dikkat edilecek diğer bir husus da evlenecek çiftlerin arasında yakın akrabalık ilişkilerinin bulunmamasıdır. Kazakların geleneksel akrabalık anlayışında “Yedi Ata” sistemi mevcuttur. Mesela, Kazak halkı, bir atadan türeyen yedi sülale içerisindeki insanları yani yedi kuşağa dahil olanları yakın akraba sayar ve kendi aralarında evlenmelerini yasaklarlar. Kazak Türkleri, müstakil bir ırk olarak oluşma sürecinde idari, coğrafi vb. sebeplerden dolayı ‘Ulu cüz, Orta cüz ve Küçük cüz’ olmak üzere üç büyük boya ayrılmıştır.¹⁸ Her Cüz birçok Urw (kabile)lerden oluşmaktadır. Mezkuar boylar içerisindeki yedi cedde kadar uzanan akrabalık ilişkisi evlenme engelleri arasında sayılmıştır. Aralarında kan bağı olan insanların evlenmemesinin sebebini meşhur Kazak aydını I. Altınсарın şu şekilde açıklar: Bu şekilde evlenenlerden genelde aklen ve bedenen sağ çocuk doğmaz, doğsa bile ömrü kısa olur. Ayrıca bu durum çocuk

¹⁵ Ebü ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ’il b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Şaḥîhu'l-Buhârî*, thk. Muḥṣafa Dîb el-Buġâ (Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), "Nikâh", 16(No. 4802); Ebü ‘Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Muḥşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 18/288 (No. 11766); Ebü'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḥuşeyrî en-Nisâbü'rî Muslim, *Şaḥîhu Muslim*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İḥyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955), "Radâ", 54.

¹⁶ İbrahim Kalkan, “Kunanbayev, Abay”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/373.

¹⁷ Ebü Hilâl el-Ḥasen b. 'Abdullâh Ebü Hilâl el-'Askerî, *Cemheretu'l-Emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/17; Ebü Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *İḥyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/41.

¹⁸ Kh Arghynbaev vd., *Qazaq shezhiresi khaqynda* (Almaty: Atamura, 2000), 16.

Kazak Toplumundaki Evlenme Geleneğinin İslam Aile Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

sayısını da etkiler, en fazla birkaç çocuk sahibi olabilir. Diğer bir sebep de akrabalar arasında edepsizlik yaygınlaşır (kız kardeşlerine başka niyetle bakarlar), birlik ve beraberlik bozulur.”¹⁹ Bu kural uyulması serbest olan örfi kural olmanın ötesinde yaptırım gücüne sahip normlar arasında idi. Bu konuda S. Bizakov, kural dışı davranışların büyük cezaya çarptılacağını söylemiştir.²⁰ Bundan dolayı, Kazaklarda Şecere geleneği önemli bir yere sahip olup çocuklara küçük yaşlarından itibaren yedi ceddini ezberlettirmişler, yedi ceddini bilmeyenleri de “Yedi atasını bilmemek öksüzlüğün işareti” sözüyle kınamışlardır. Bu şekilde Kazaklar evlenecek kadın ve erkeğin aynı Urw(bir alt boy) içerisinde olmamalarına çok dikkat etmişlerdir. Günümüzde de yedi nesle kadar evlenmeme kuralı halen geçerlidir.

İslam’da evlenme engellerini teşkil eden muharremât, Kitap ve Sünnette bariz bir şekilde açıklanmıştır.²¹ Ayet ve hadislerde zikri geçen bu muharremâtın dışındakiler ile evlenmede hiçbir sakınca olmamasına rağmen dinî kaynaklarda akraba evliliğinin hoş görülmeyip uzaktan evlenmeye teşvik eden çok sayıda rivayetler yer almaktadır.²² İmam Gazali de yakın akrabalar arasında şehvet duygusu yabancılara göre daha az olduğunu ve bu sebeple doğacak çocuğun da zayıf olacağını belirterek evlenecek erkekle kızın yakın akrabalarından olmamasını tavsiye etmiştir.²³ Dolayısıyla, yakın akraba dışındakilerle evlenmek daha iyi bir hâl olup hükmen müstehaptır.²⁴ Bu ayrıntıyı gözetken Kazak halkı, eş seçiminde karşı tarafın nesebine çok dikkat etmiştir. Bunun hikmetleri arasında evlilikten dünyaya gelecek çocukların bazı genetik hastalıklardan uzak, sağlıklı olmasını gözetmenin yanında akrabalar arasında görülebilecek kan davası, miras davası gibi silâ-i rahmi zedeleyecek nahoş durumun önünü kesmek de yer alır.

1.3. Kazak Toplumundaki Söz Kesme / Sırğa Saluv Merasimleri

Kazaklarda, yaşı gelmiş evlenecek kız veya delikanlı için aileleri kendi soy-sopuna denk aday ararlar. Geleneksel Kazak toplumunda durum böyledir. Ancak erkek ile kızın kendi aralarında anlaşarak daha sonra ebeveynlerinin onayı üzere evlenme gibi durumlar da yaygındır. Böylece eş adayı belirlendikten sonra artık iki tarafın aileleri arasında düğün öncesi yapılacak merasimler başlar. Bunların ilki söz kesme yani, Kazakçadaki karşılığıyla Sırğa Saluv/küpe takmaktır.

¹⁹ İbray Altynsarin, *Oqerq Obyqayev pri svatovstve i svadbe u Kirgizov Orenburgskogo Vedomstva* (Zapiski Orenb.otd. RGO, 1870), 1/101-104 (Aktaran: İmamumadi, *Geleneksel Kazak Toplumundaki Örfi Kuralların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 125.)

²⁰ Bizakov S., *Tubi Bir Turikler* (Almatı, 2000), 1/51; Gulnar Kozgambaeva, “The ‘ZHETI-ATA’ Kazakh Tradition Of Marriage Taboo”, *BULLETIN Series Historical and socio-political sciences* (30 Mart 2020),1/7.

²¹ en-Nisâ 4/23; Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Rivâyetu Ebî Muş’ab)*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf, Maḥmûd Ḥalîl (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1412), “Ferâiz”, (No. 3042); Buḥârî, *Şaḥîḥu’l-Buḥârî*, “Nikâh”, 27(No. 4818); Ebû ‘İsâ Muḥammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Fu’âd ‘Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muşţafâ’l-Bâbî’l-Ḥalebî, 1395/1975), “Nikâh”, 26(No. 1117).

²² Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *el-Vasîṭ fi’l-Mezheb*, thk. Aḥmed Maḥmûd İbrâhîm, Muḥammed Muḥammed Tâmr (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1417/1996), 5/27; Ebû’s-Sa’âdât Hibetu’llâh b. ‘Alî b. Ḥamza İbnu’ş-Şecerî, *Emâlî*, thk. Maḥmûd Muḥammed et-Ṭanâhî (Kahire: y.y., 1413/1991), 2/253.

²³ Gazzâlî, *İḥyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, 2/41.

²⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî eş-Şirâzî, *et-Tenbih fi’l-Fikhi’ş-Şâfi’î* (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983), 5/234.

İlk önce erkek tarafı kız istemek üzere kızın ailesine Jauşı (elçi) gönderir. Elçiler genelde erkeğin akrabaları içerisinde sözü itibar edilen, yaşça büyük olanlardan seçilir. Kızın ailesi elçileri sıcak bir şekilde karşılar. Bu evliliği uygun görmezlerse “kızımızın başı boş değil, henüz küçük” diyerek güzelce reddederler. Uygun gördükleri durumunda ise “kızı kim almaz kımızı (at sütü) kim içmez” diyerek kabul ettiklerini esprili sözlerle ifade eder. Ardından kızın sözlü olduğunu gösteren Ükü/baykuşun tüyünü başörtüsüne takılır. Son zamanlarda artık Sırğa/ küpe ya da yüzük takma geleneği yaygınlaşmıştır. Bu uygulama İslam hukukunda “hitbe”²⁵ olarak adlandırılır. Kıza Ükü veyahut küpe takılmasının sebebi, kızın sözlü olduğunun bir nevi başının bağlandığının göstermesi olup bundan sonra o kız bu küpeyi atmadığı sürece kimse ona evlenme teklifinde bulunamaz. İslam’a göre de sözlü kıza evlilik teklifinde bulunmak yasaklamıştır. Bu hususta Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyuruyor: “ لَا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَثْرَكَ الْخَاطِبُ قَبْلَهُ ، أَوْ يَأْذَنَ لَهُ -الْخَاطِبُ- Sizden biriniz kardeşinin söz kesip nişanlamasının üzerine evlilik teklifi yapmasın, ta ki bir önceki teklifte bulunan kişi nişanı bozana ya da ona izin verene kadar.”²⁶

Kazaklarda, kız istemeyle beraber evlenecek kızla erkeğin ailesi arasındaki dünürlük sözleşmesi ve bu sözleşmenin güçlendirilmesi amacıyla yapılan karşılıklı hediyeler cereyan eder. Kazaklardaki “Damat yüz senelik, dünürlük bin senelik” deyiminde ifade edildiği üzere evlilik kızla erkeğin arasındaki evlilik sözleşmesinden ziyade iki tarafın aileleri arasında kurulan yeni bir akrabalık bağıdır.²⁷ Kız istemeye gelen erkek tarafı kızın babası için iyi bir at ve çeşitli hediyeler getirirler. Kızın ailesi de aynı şekilde gelen heyeti hediyelerle uğurlar. Söz kesme aşamasında kız tarafın istediği ‘Kalın mal’ adındaki mehir konumunda olan bedelin miktarı belirlenir. Kazaklar eskiden bozkırlarda göçebe hayatını benimsedikleri için kalın miktarı genelde büyükbaş ve küçükbaş hayvanlarla hesaplanır. Bunun dışında zamanında yürürlükte olan pahalı kumaş, takım elbise özellikle de *Sırmak* (elde yapılan halı) gibi eşyalar kalın kapsamında verilir. Kalın miktarı iki tarafın sosyo-ekonomik durumlarına göre her tür küçükbaş veya büyükbaş hayvandan en az 27 tane olacak şekilde verilir. 27 deve ya da at veya 27 sığır ve 27 koyun gibi. Bu alt sınır olup, ailelerin ekonomik imkanlarına göre sonu yedi ile bitecek bir sayı olması şartıyla (yedi sayısına büyük anlam yükledikleri için) daha fazla da verilebilir. Erkeğin ailesi Kudalasuv yani Nişan törenine kadar belirlenen mezkûr kalını hazırlaması adettendir.

Kazak Türklerinde evlilikte kalın uygulaması eskiden günümüze kadar devam etmektedir. Kalının Kazaklarda neyi ifade ettiğini ve mehir ile aynı konumda olup olmadığını İslam aile hukuku açısından değerlendirmemizde fayda vardır.

²⁵ Hitbe'nin Türkçedeki karşılığı Nişandır. Kazaklarda söz kesmeyle nişanın arasında çok fark yoktur. Ancak, nişan yapılırken mehir konumundaki kalın bedeli ödeneceğinden hukuken daha bağlayıcıdır.

²⁶ Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, "Nikâh", 46(No. 4848); Muslim, *Şaḥîḥu Muslim*, "Nikâh", 38(2/1029); Suleymân b. el-Eş'as-es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebi Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), "Nikâh", 17(No. 2080).

²⁷ İmamumadi, *Geleneksel Kazak Toplumundaki Örfî Kuralların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 97.

2. Kazak Toplumundaki Kalın Uygulaması ve Hukukî Zemini

İslam hukuku açısından mehir nikâhın şartı değil mali sonucudur. Erkeğin evlenme sırasında evlenecek kıza ve ailesine verdiği paraya veya başka mütekavvim mala mehir denmektedir.²⁸ Kur'an-ı Kerim'de mehirle eş anlamlı olarak "Müt'a", "Ecr"²⁹, "Sadûka"³⁰, "Nihle"³¹, "Farîza"³², "ukr" kelimeleri geçmektedir. Mehir, kadının şer'i hakkı olup verilmesi vaciptir.³³ Mehrin üst sınırının olmadığı hususunda alimler ittifak etmişler de alt sınırı hakkında farklı görüşler sergilemişlerdir. Mehrin alt sınırının mevcut olduğunu savunan Hanefî mezhebine göre bu sınır 10 dirhem, Mâlikî mezhebine göre de 3 dirhemdir.³⁴ Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) uygulamalarına baktığımızda her konuda olduğu gibi mehir konusunda da en güzel örneği göstermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine verdiği mehirler ve günümüzdeki karşılıklarını ele alan çalışmalardan yola çıkarak Peygamber Efendimiz'in (s.a.v), eşlerine bir kadını iyi bir ekonomik konuma getirecek miktarda mehir verdiğini görmekteyiz.³⁵ Bu da Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) kadınlara çok değer vermesinin göstergesidir.³⁶

Kazak geleneğinde mehrin yerine *kalın mal* adında bir bedel verilir. Kalın, sözlükte çokluk anlamına gelmekte olup miktarının fazla olduğunu göstermektedir. Kazak tarihi araştırmacılarımız kalın miktarının bir kadının diyet miktarına kıyasla belirleneceğini ifade eder. Şöyle ki, Kazak örfi kurallarına göre erkeğin diyeti 100 devedir (bazı kayıtlarda at şeklinde geçer) Kadının diyeti ise erkeğin diyetinin yarısıdır. Yani yarısı olan 50 deve veya attır.³⁷ Bu şekilde kalın miktarı ailelerin ekonomik durumuna göre 47 veya 37 ya da 27 büyük baş hayvan olarak belirlenir (genelde at verilir ya da kıymetine denk koyun verilir. Belirlenen bu hayvanlar dışında binek deve gibi birtakım eklemeler de vardır). Kalın 20'den az olamaz diye kural da vardır.³⁸

Kalın, Kazak, Kırgız gibi birçok Türk halklarında eskiden günümüze kadar uygulanagelen evlenecek erkek ile kızın aileleri arasında gerçekleşen akit konumundaki ödemedir. Akit denmesi, kalın belirlendikten sonra erkek tarafı için ödenmesi lazım hale gelmesi sebebiyledir. Üstelik, kız tarafı da kalına denk çeyiz hazırlama mecburiyetindedir. Bu şekilde iki taraf arasında örfî bir sözleşme meydana gelir. Kazak örfünde kalın her ne

²⁸ Mehir'in tanımı için bkz. Seraḥsî, *el-Mebsût*, 5/62; Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvaḥîd b. 'Abdilḥamîd b. es-Sivâsî İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-ḳadîr* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 3/204.

²⁹ en-Nisâ 4/25; el-Ahzâb 33/55

³⁰ en-Nisâ 4/4.

³¹ en-Nisâ 4/4; Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, "Tefsir", 85.

³² el-Bakara 2/236-237.

³³ Seraḥsî, *el-Mebsût*, 5/62; Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerḥi Bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Ṭallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 1/199.

³⁴ Vehbe Zuhayli, *el-Fikḥü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk : Dâru'l-Fikr, 1985), 9/6763.

³⁵ Ayşe Betül Algül, *Hz. Peygamber Döneminde Mehir Uygulamaları ve Mehrin Hikmetleri* (Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2019), 33-49.

³⁶ Mehrin hikmetleri için bkz. Algül, *Hz. Peygamber Döneminde Mehir Uygulamaları ve Mehrin Hikmetleri*, 60-84.

³⁷ Andabekov Ş, "Karamolla jâne Şubaragaş Erejeleri", S. Zimanov (ed.), *Qazaqtın Ata Zandarı*, c. V, Almaty: Jeti Jargı, 2005,76-94; Ajyp Nüsüpoqasuly vd., *Tal besikten jer besikke deyin* (Almaty: Izdatel'stvo "Öner" baspasy, 2011), 26.

³⁸ Adilbeav Alaw, *Qazaq Salt-Dastur, Adet-Guruptarynyñ İslam Sharigatyymen Uylesimdiligi*, (Astana: Ruhani Qundylyqtardy Korgaw Kory, 2018), 73.

kadar mehir konumunda olsa da bazı hususlarda mehirden farklıdır. İslam hukukunda mehir doğrudan kızın kendisine verildiği için kızın mülkiyetine geçer ve evlilik öncesi verilebildiği gibi bir kısmı evlilik öncesi, bir kısmı da evlilik içinde ya da tamamını evlilik sonrası verilebilir.³⁹ Fakat kalın, tamamen örfe dayalı bir uygulama olup kızın babasının mülkiyetine geçer ve evlilikten önce belirlenip ödenmesi gerekir. Kalın bedeli çeyiz olarak kıza geri verilse de babanın önceki mallarıyla karışması sebebiyle babanın miras paylaşımında, kızın kardeşleri de bu maldan pay kazanmış olur. Bu, haksız kazanca sebep gibi görülürse de sonuçta kızın rızası vardır. Çünkü, Kâsânî'nin Bedâ'i'inde belirttiği gibi bakire kız, tıpkı nikah akdinde açık lafızla beyanda bulunmaktan utandığı gibi erkekten mehri bizzat talep etmekten utanır. O yüzden baba, kızının izniyle mehir bedelini alır ve kendi malından ilave yaparak ona çeyiz hazırlar.⁴⁰ Kazaklarda evlenecek kızların kendilerine verilecek olan kalını babalarının almasına karşı çıkmaları gibi bir durum söz konusu olamaz. Ayrıca, kızın izninin olmadığını düşündüğümüzde bile kızın babası zaten aldığı bedeli misliyle hatta fazlasıyla çeyiz olarak kıza geri verilmektedir.

Tussufkhan İmmamumadin tesbitine göre de, Kazaklardaki kalın mehirle aynı konumdadır. Şöyle ki, İslam aile hukukunda boşanma veya başka sebeplerle evlilik sona erdiğinde mehirle ilgili bazı hukukî sonuçlar ortaya çıkar. Kazaklarda da boşanma veya tefrik sonucu kalın ile ilgili mehrin hükümlerine benzeyen bazı yasalar ve müeyyideler uygulanırdı. Tussufkhan, bu meseleyle ilgi Lazarevski' nin kayıtlarında geçen şu bilgilere yer vermiştir:

“Tefrik veya boşanma meydana geldiğinde biler'e⁴¹ haber verilir. Biler ancak davalar delillendirildiğinde bir hükme varır. Evlilik sona erdiğinde ise duhul olup olmadığı tespit edilir; duhul olmuşsa kalının 1/3 ü damada iade edilir. Eğer duhul olmamışsa verilen kalının yarısı (1/2) geri verilir. Eğer ikisinden biri ölürse aynı şekilde yarısı geri verilir. Bu iki tarafın anlaşmasına göre de değişebilir; taraflar uygun görürse verilen kalının tamamını geri öder. Bu en çok kız tarafı reddettiği durumdadır. Eğer erkek tarafı reddederse verilen hediyeler ve kalın geri ödenmez. Bununla birlikte kız tarafından şikâyet gelirse, iffetine dokunduğu için biler mahkemesi ona malî ve bedenî ceza tayin eder”. Buradan da anlaşıldığına göre de Kazaklar'ın kalını mehir yerine saydıkları gözükmektedir.⁴²

İslam aile hukukunda ise, evli bir kadının mehrin tamamını veya yarısını ya da mu'tayı hak etme durumları mevcuttur. Bunların yanında kadının mehirden hiçbir şey alamadığı durumlar da vardır. Bu haller: 1. Evlilikten sonra zifafın gerçekleşmesi veya eşler arasında sahih halvetin meydana gelmesi ya da zifaf olmadan taraflardan birinin vefat etmesi (mehir belirlenmiş ise) durumlarında kadın mehrin tamamını alır. 2. Zifaftan önce erkeğin fiili ile boşanmışlarsa, kadın mehr-i müsemmanın yarısını alır. Eğer kadının fiili sebebiyle boşanmışlarsa mehirden hiçbir şey alamaz, aldığı mehrin tamamını erkeğe geri

³⁹ Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389.

⁴⁰ 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-šanâ'i' fi tertibi'ş-şerâ'i'* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/240.

⁴¹ Halk arasındaki davalara bakan ve hüküm veren kişi; N. Uâliev (ed.), *Qazaq sózdigi: qazaq tilining birtomdyq ulken túsindirme sózdigi* (Almaty: Dâuir, 2013), 232.

⁴² İmamumadi, *Geleneksel Kazak Toplumundaki Örfî Kuralların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 139.

verir. Sahih nikah akdinde durum böyledir. Fasit nikah akdinde ise zifaktan önce boşanmaları durumunda, erkeğin kadına mehir verme zorunluluğu yoktur. 3. Mehrin belirlenmediği durumda zifaktan önce kocası ölen kadın mu'ta alır. 4.Zifaktan önce kadının dinden çıkması durumunda boşanma kadın sebebiyle kabul edilir ve mehirden hiçbir şey kazanamaz.⁴³

Kalının başlık parasıyla da ayrılan yönleri vardır. Başlık parası, evlenecek kızın para karşılığında elde edilecek bir nesne ya da ticarî mal gibi algılanmasına sebebiyet verirken, kalın tamamen evlenecek çifte yapılan sosyal yardımlaşma mesabesinde olup, yeni evlilerin karşılaşabilecek maddî külfetlerini azaltmayı amaçlar. Bunun dışında evliliğin devamı için de bir nevi teminat ya da sigorta gibidir.⁴⁴ Her evlilikte boşanma riski olabilir. Fakat, kalını ödenen kadınla boşanmak hem koca için hem de ailesi için ekonomik sıkıntı yaratabilir. Çünkü, erkek tekrar evlenmesi durumunda bir daha kalın ödemek büyük derecede malî külfet oluşturacağını bilir, O yüzden evliliği koruma adına tüm çabasını gösterir.

Kısaca, kalın Kazak toplumunda eskiden günümüze kadar uygulana gelen sosyal bir gerçektir. Her ne kadar mehirden bazı yönleriyle farklılık gösterse de dolaylı olarak kızın mülkiyetine geçmesi ve kıza sağlayan maslahatlar bakımından mehirle aynı amacı güttüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca, mehir nikah akdinin şartı olmayıp malî sonucudur. Kalın adına bir bedelin verilmesi evliliğin sıhhatini etkilemez. Genelde erkeğin ailesi nişan gününe kadar kalını akrabalarının desteğiyle hazırlayıp kızın ailesine teslim eder. Kızın babası da düğüne kadar aldığı bu kalın bedeliyle kızına çeyiz hazırlar. Kayıtlarda çeyizin neredeyse kalınla eşit değerde olduğu geçmektedir.⁴⁵

3. Kudalasuv/ Nişanlanma Örf-Âdeti ve Hukukî Arka Planı

Nikah akdinden önce evlenmek üzere söz veren iki tarafın birbirini daha yakından tanıma ve düğüne hazırlık süreci olarak bilinen nişanlılık, Kazak Türklerinde “Kudalasuv, Kudatüsü: Dünür olmak” diye isimlendirilir. Nişanlanmanın meşruiyeti Kuran ve sünnetle sabittir.⁴⁶ Kazaklarda dünür olmak çok önemlidir. Yeni evliliğin bekası için sadece evlenecek çiftlerin ilişkilerinin iyi olması yetmez, ailelerin birbirleri ile olan ilişkilerin de sağlam olması gerekir. Ne yazık ki sırf dünürlerin anlaşmazlığı sebebiyle boşanan çok sayıda çift var.

Aslında, Kazak halkının “Kudalasu” adeti Kırgız halkındakiyle aynıdır. İslam Hukuku araştırmacısı Kariev'in tesbitine göre: “Kuda, Farsçadaki "خداه/ Hudâ-Allah" kelimesiyle yakından ilgilidir. Yani (hudâ) adına verilen söze sadık kalalım anlamını ifade eder”.⁴⁷ Bu hususta Allahû Teala Kur'an-ı Kerim'de: “وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا” “Verdiğiniz

⁴³ Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 128-130.

⁴⁴ Aiiitmammat Kariev, “Kırgız Örf-Âdetindeki Kalın Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19. yy)”, *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 748-765.

⁴⁵ İmamumadi, *Geleneksel Kazak Toplumundaki Örfi Kuralların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 143.

⁴⁶ el-Bakara 2/235; Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, "Nikâh", 11(No. 4793).

⁴⁷ Kariev, “Kırgız Örf-Âdetindeki Kalın Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19. yy)”, 748-765.

sözü yerine getirin, çünkü verilen söz sorumluluğu gerektirir.” buyuruyor.⁴⁸ Hadis-i şerifte de Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: “Bana şu altı şey hakkında söz verin, ben de sizin cennete gireceğinize kefil olayım: Konuştuğunuz zaman doğru konuşun! Vaatte bulunduğunuz zaman yerine getirin! Emânet husûsunda güvenilir olun! İffetinizi muhâfaza edin! Gözlerinizi haramdan koruyun! Ellerinizi haramdan uzak tutun!”⁴⁹ Naslarda geçen bu tür emir ve tavsiyelerden yola çıkarak nişanı bozmanın dinen hoş karşılanmadığı sonucuna ulaşırsak da bunun hukuken bir bağlayıcılığı olduğunu ifade etmez. Sonuçta, nişanlanmakla nikâh akdi gerçekleşmemiştir.⁵⁰ İslâm hukuku açısından baktığımızda çoğunluk müçtehitlere göre nişanı tek taraflı bozmak caizdir ve bunun için karşı tarafın rızası gerekmez.⁵¹ Kazaklarda ise Kudalığı (nişanı) bozmak çok ayıp kabul edilmiş ve toplum tarafından kınanmıştır. Hatta nişanı bozan taraf bazı mâli tazminatlara da tabi tutulmuştur.⁵²

Kudatüsü, Kazaklarda erkek tarafının kız tarafına öncesinde anlaştığı kalını götürme törenine denir. Erkeğin ailesi kızın babasının istediği kalını eksiksiz bir şekilde hazırlayıp 15-20 kişilik bir grup halinde kızın evine gelirler. Önceden belirlenmiş kalın bedelinin yanında pahalı ipek kumaş, sırmak (elde dokulmuş halı), takım elbise, şeker, tatlı vs. hediyeler de getirirler. Günümüzde ise kalın yerine bu hayvanların piyasa değerindeki kıymeti para olarak verilmektedir. Kızın ailesi, dünürlerini büyük hazırlıklara karşılar. Misafirler için evin avlusunda çadırlar dikilir, koyunlar kesilip ziyafet verilir. Bu sırada erkek tarafının kız ve ailesi için getirdikleri hediyeler taksim edilir. Kız tarafı da misafirleri elleri boş göndermezler, örf gereği çeşitli hediyelerle uğurlar. Böylece Kudalığın evlilikle tamamlanması umuduyla dualarla nişan töreni sona erer. Misafir uğurlama çayında erkeğin babası, kızın babasına düğün günü gelinle beraber erkeğin ailesi ve akrabaları için getirecekleri (Kazaklarda kiyit uygulaması diye adlandırılan) hediye türleri ve bu hediyelerin kimlere verileceğinin yazılı olduğu bir liste verir. Bu uygulamadan da gördüğümüz üzere Kazaklarda evlilik öncesindeki her bir işlem akit gibi bağlayıcıdır. Evlilik, kız ile erkeği ilgilendiren bir sözleşme ise de Kazak örfünde hukukî sonuç olarak daha çok kızla erkeğin ailelerini ilgilendirmektedir. Çünkü evlilikle ilgili tüm masraflar aileler tarafından karşılanır. Nişan bozulması gibi bir anlaşmazlık çıktığı zaman davanın tarafları yine velilerdir. Kısaca evliliğe kadar tüm işlemlerle aile büyükleri bizzat ilgilendirirler.

Nişandan düğüne kadarki bu süreç genelde bir buçuk iki seneyi bulur. Bu süreçte kız tarafı aldıkları kalınla kızın çeyizini ve kiyt'i⁵³ hazırlar. Bu süreçte iki taraf aileleri arasında yine birtakım görüşmeler, ufak tefek hediye alışverişi cereyan eder. Bu tür görüşmeler ve hediyeleşmeler evlenecek çiftlerin, özellikle iki tarafın aileleri arasındaki ilişkileri güçlendirme konusunda çok önem arz etmektedir. Nitekim Peygamber Efendimiz'in: “تهادوا تحابوا” “Hediyeleşin ki birbirinizi seversiniz, hediye sevgiyi arttırır.” anlamında

⁴⁸ el-İsrâ, 17/34.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 37/417(No. 22756).

⁵⁰ Orhan Çeker, *Aile Hukuku Kararnamesi*, (Konya: Mehîr Vakfı), 23.

⁵¹ Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 39.

⁵² Adilbaev M., “Shar Kushik Erejesi”, *Qazaqtın ata zandarı*; (Almatı : Zeti Zargı, 2004), 5/94.

⁵³ Dünürlere verilecek havyan, altın ve gümüşten oluşan hediye türü. Uâliev, *Qazaq sözdüğü*, 645.

birçok hadisi ile hediyeleşmeye teşvik etmiştir.⁵⁴ Bu süreçte, evlenecek adaylar, İslami sınırlar çerçevesinde görüşmek suretiyle birbirlerini daha yakından tanırlar. Kızın ailesi kızlarını emanet edecek delikanlıyı sınamak amacıyla sık sık evlerine davet ederler. Özellikle hasat mevsimlerinde yardım için çağırılır ve çalışkanlığı, becerikliliği aile yuvasını kurup sürdürebilecek kabiliyette olup olmadığı aile fertleri tarafından gözlemlenir.

3.1. Nişan Bozma ve Hukukî Yaptırımları

Her nişan nikahla sonuçlanmayabilir. Kadının ya da erkeğin vefat etmesi veya aralarında ortaya çıkan anlaşmazlık gibi çeşitli sebeplerle nişan bozulabilir. Nişan, tarafların evleneceklerine dair verdikleri vaadden ibaret olup bozulması hukuken caizdir. Fakat, nişanlılık döneminde, mehrin ödenmesi ya da karşılıklı hediyeleşme gibi bir takım malî işlemler yapıldığı durumunda İslâm aile hukukuna göre nişanı bozmak bazı maddî tazminatları da beraberinde getirir. Eğer mehir kız tarafına ödendikten sonra nişan bozulmuşsa verilen mal aynen iade edilecektir. Helak olduğu durumda, misli mal ise misli kıymetli mal ise kıymeti ödenmelidir. Nişanın kim tarafından bozulduğu mehrin durumunu etkilemez.⁵⁵ Çünkü mehir sahih bir nikahın sonucudur. Nişanlanma bir hukukî akit olmadığı için mehirlere ilgili hüküm doğurmaz. Evlilik öncesi tarafların karşılıklı verdikleri hediyelerin durumuna gelince Hanefiler, hibeye kıyas ederek hediyelerin, telef olması veya tüketilmesi ya da mülkiyet değişikliği gibi geri dönüşü olmayan bir durum söz konusu olmadıkça geri alınabileceğini dile getirmişlerdir.⁵⁶

Malikilere göre, nişanı erkek tarafı bozarsa hediyeleri geri isteyemez, şayet kız tarafı bozarsa erkeğin verdiği hediyeler varsa aynını tüketilmiş ya da telef olmuşsa kıymetini tazmin eder. Şafii ve Hanbeli mezhebine göre hediyeler hibe hükmünde olup kabzedilmesiyle karşı tarafın mülkiyetine geçer ve geri istenmez.⁵⁷

Kazak Türklerinde, nişanlı kızın veya erkeğin vefat etmesi gibi istenmeyen bir durum ortaya çıktığında kalın aynen iade edilir.⁵⁸ Bu konuda kalının mehir ile aynı hukuki sonuç doğurduğunu görüyoruz. Kazaklarda, nişanlı kızın vefat etmesi halinde, eğer kız kardeşi varsa ve aileler de muvafakat ederse, vefat eden kızın kız kardeşinin damatla evlendirilmesi şeklinde bir uygulama da mevcuttur. Böylece dünürlük devam eder, kalın davası da ortaya çıkmamış olur. Nişan bozmayla ilgili Tussufkhan tez çalışmasında 1896 yılında çıkan “Şar Küşük Erejesinin” ilk maddesine yer vermiştir: “Birinden biri kız isteyip, dünür olarak kalını ödendikten sonra o kız başka birine verirse, Kazak örf kurallarına göre bütün kalını geri vererek at-şapandan başlayarak 3 dokuza⁵⁹ kadar cezaya

⁵⁴ Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, 15/141 (No. 9250); Ebû Suleymân Ḥamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḥaṭṭâb el-Bustî el-Ḥaṭṭâbî, *Me'âlimu's-Sünen* (Halep: el-Maṭba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932), 3/41.

⁵⁵ Ebû Muḥammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'î İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 9/452; Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *el-Vasiṭ fi'l-Mezheb*, thk. Aḥmed Maḥmûd İbrâhîm, Muḥammed Muḥammed Tâmr (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417/1996), 5/164; Muḥammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Ḥuseynî ed-Dimeşki İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr 'alâ'd-Durri'l-muḥtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 4/304.

⁵⁶ Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 40.

⁵⁷ Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 7/25-27; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 39.

⁵⁸ “Karamola Erejesi”, 48.md.; <https://E-History.kz/Kz/News/Show/23908/> (11 Nisan 2020).

⁵⁹ Deve, at veya diğ er hayvanlardan toplam 27 baş hayvan. Uâliev, *Qazaq sözdigi*, 1250,1354.

çarpıtılacaktır.”⁶⁰ Ancak, geçerli bir sebeple nişanın bozulması ilerde vuku olabilecek boşanma hadisesinden daha hafiftir.⁶¹ Bu sebeple, İslam hukukuna göre mehrin ve karşılıklı verilen hediyelerin dışında hiçbir tazminat veya ceza söz konusu olamaz. Ne var ki, günümüzde nişan bir takım külfet ve borçlar altına girmeyi gerektirdiğinden son dönem fıkıh araştırmacılarımızdan nişan bozulduğunda maddî ve manevî tazminatın gerekeceğini söyleyenler de vardır.⁶²

3.2. Sosyo-Ekonomik Güvence Olarak Çeyiz

Çeyiz, Arapça تجهيز، تجهيز، جهيز⁶³(hazırlamak) kelimesinden gelmiş olup gelinin baba evinden koca evine götüreceği her türlü şahsi veya ev eşyasını ifade eder. Çeyiz uygulaması hemen hemen her toplumda köklü bir gelenek haline gelmiş teamüldür. Kazak Türkleri arasında çeyize “Casauv”⁶⁴ adı verilir. Kazaklar kızın çeyizine çok önem vermişler, “Kalınsız kız olsa da çeyizsiz olmaz” diyerek, anneler kızları daha çocuk yaşta onlara çeyiz hazırlamayı vazife olarak kabul etmişlerdir. Kazaklarda çeyizin kapsamına kızın şahsi eşyaları ve tüm ev eşyaları girmektedir. Bunun dışında, kız koca evine giderken kendi mülkiyetinde olan yirmi otuz civarındaki küçük baş hayvanı da çeyiz eşyalarıyla beraber götürür.⁶⁵ Tüm bunlar kızın koca evine alışana kadar yabancılık çekmesin, başı eğik olmasın diye yapılır. Genelde çeyiz kızın aldığı kalına denk hazırlanırken bazen kalın değerinden fazla olabilir. Bu tamamen ailelerin durumuna göredir.

İslam’a göre, israfa kaçılmadığı sürece çeyiz hazırlanmasında hiçbir sakınca yoktur. Hatta Hz. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) kızı Fatma (r.a) evlenirken onun için bizzat çeyiz hazırlamıştır.⁶⁶ Çeyiz, dini hükmün değil sosyal yapının bir ürünüdür.⁶⁷ Dolayısıyla kız kendisine verilen mehir ile çeyiz yapmaya zorlanamaz. Kadın, koca evine hiç çeyizsiz ya da kocanın verdiği mehre denk olmayan çeyizle de gitmesi caizdir. Bu konuda kocanın çeyiz talebinde bulunma hakkı yoktur.⁶⁸ Çünkü kız evlendikten sonra nafakasını temin etme görevi kocasına verilmiştir. Dolayısıyla nafaka kapsamında olan ev tutmak, ev eşyalarını temin etmek, karısının giyim kuşam vb. ihtiyaçlarını karşılamak kocanın sorumluluğundadır.⁶⁹ Ancak kızın ailesi örfen çeyizi hazırlamış ise bunlar kıza ait şahsi

⁶⁰ M., “Shar Kushik Erejesi”, 5/94; İmamumadi, *Geleneksel Kazak Toplumundaki Örfi Kuralların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 117.

⁶¹ Hayreddin Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri* (İz Yayıncılık, 2003), 1/242.

⁶² H. İbrahim Acar, “İslam Hukuku Açısından Nişanlanma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (30 Eylül 2005), 93; Aitmatamat Kariev, “Kırgız Halkının Nişanlılık ile İlgili Örf-Âdetlerinin İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19.yy.)”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (29 Aralık 2020), 4172.

⁶³ Ebû ‘Abdurrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed el-Ferâhidî el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Maĥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ’î (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), 3/385.

⁶⁴ Cihaz, ev eşyası manasında. Uâliev, *Qazaq sözdigi*, 482.

⁶⁵ Nüsîpoĥasûly vd., *Tal besikten jer besikke deyin*, 355.

⁶⁶ Aĥmed b. Ĥanbel, *Müsnedü’l-İmâm Aĥmed b. Ĥanbel*, 2/73(No. 643); Ebû ‘Abdurrahmân Aĥmed b. Şu‘ayb el-Ĥorâsânî en-Nesâ’î, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, thk. Ĥasen ‘Abdulmun‘îm (Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1421/2001), “Nikâh”, 28(No. 5546).

⁶⁷ Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, “Çeyiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993). 296-297.

⁶⁸ el-Cezîrî Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz, *el-Fıĥh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424), 4/158.

⁶⁹ Ali Aĥmed Abdül Âl Taĥtâvî, Şerhu kitâbi’n-nikâh (Lübnan: Dâru’l-kütubi’l-ilmiyye,2005), 59.

mülk sayılır. Maliki fakihleri bu konuda farklı bir görüş sunmuştur. Şöyle ki, mehir kadına zifaktan önce para olarak verilmişse kadın aldığı mehre layık çeyiz hazırlamalıdır.⁷⁰ İbn-i Abidin, bu konuda Bezzazi, İmam Cemaleddin ve Muhit sahibinin fetvalarını şu şekilde aktarır: Örneğin, erkek zengin babanın kızına üç bin dinar distiman parası vermiş (mehr-i müeccel) baba da kızı çeyizsiz göndermiş ise bu durumda erkek, kızın babasından örf miktarında çeyiz hazırlamasını ya da vermiş olduğu distiman parasını talep edebilir.⁷¹ Bu görüşlerden hareketle erkek, evleneceği kadına me+hirle beraber bir miktar mal vermiş, örf de kadının bu bedelle çeyiz hazırlamasını gerektiriyorsa kadının koca evine çeyizsiz gelmesi uygun değildir.

Yukarıdaki görüşleri değerlendirdiğimizde Kazaklardaki çeyiz uygulaması israfa girmediği sürece zorunluluğunun caiz olduğu kanaatine varıyoruz. Çünkü erkek tarafı kız tarafına kalını teslim ederken çeyiz hazırlanmasını şart koşmaktadır. Nitekim Hanefiler, akind ruhuna ve tabiatına uygun olup örf haline gelmiş şartları geçerli saymışlardır.⁷² Ayrıca, çeyizsiz kız vermek hem karı koca hem de iki tarafın aileleri arasında büyük sıkıntılar yaratacağından maslahat gereği, örfün de şer'i delil kaynağı olması hasebiyle kız tarafın kalına layık çeyiz hazırlamasını gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Çeyizin mülkiyeti konusunda tüm mezhep alimleri hazırlanan çeyizin kim tarafından hazırlanırsa hazırlansın mülkiyetinin kadına ait olduğu görüşündedirler.⁷³ Çünkü, kızın babası çeyizi mehir parasıyla hazırladığında onun malına vekaleten tasarrufta bulunmuş olur. Eğer kendi malından harcamışsa hazırladığı çeyiz hibe hükmünde olup yine kızın mülkiyetine geçer. Kazak örfünde de durum aynıdır. Getirilen çeyizin mülkiyeti kadına aittir, hiç kimse hak iddiasında bulunamaz. Bunun en bariz örneği boşanan kadının giderken çeyiz eşyalarını da yanında alıp götürmesidir. Bununla ilgili Tusufkhan, ulaştığı kayıtlardan hareketle kadının kendi görevlerini yerine getirmemesi ya da ahlakî kurallardan yoksun olması gibi kadından kaynaklanan sebeplerle boşanma meydana geldiğinde getirdiği jasadı (çeyizi) tamamen kendisine verilerek evine gönderileceği aktarmış ve bu durumu İslam hukukundaki sahîh bir evlilik ve birleşme sonrasında gerçekleşen boşanmada kadının mehrin tamamına alarak ayrılmasına benzetmiştir.⁷⁴

4. Kazak Toplumundaki Nikah (Düğün Merasimi) ve İslam Hukuku

Nikâh, sözlükte birleşme, evlenme ve cinsel ilişkiyi ifade eder. Terim olarak, " عقد يفيد " evlenmelerinde engel bulunmayan kız ve erkeğin icap ve kabulünün şahitler huzurunda gerçekleşmesi ile meydana gelen evlilik ilişkisidir.⁷⁵ Nikahın sıhhati için Hanefi, Şafii ve

⁷⁰ Dîb, "Çeyiz", 8/296-297.

⁷¹ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 3/158; Muḥammed Ebû Zehrâ, *el-Aḥvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, ts.), 226.

⁷² Hayreddin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/254.

⁷³ Muḥammed Ebû Zehrâ, *el-Aḥvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, ts.), 228.

⁷⁴ İmamumadi, *Geleneksel Kazak Toplumundaki Örfi Kuralların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 139.

⁷⁵ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 3/3.

⁷⁶ Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/485.

Hanbeliler akdin şahitler huzurunda yapılmasını şart koşmaktadırlar.⁷⁷ Çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v.): "İki şahitsiz nikah caiz değildir" buyurur.⁷⁸ Malikiler ise nikahın duyurulmasını emreden hadisleri delil göstererek ilanı şart koşmuşlardır.⁷⁹

Düğün Kazak toplumunda önemli bir yere sahiptir. Böyle bir hayırlı işi ve hukukî birleşmeyi halka duyurmak ve bu vesileyle akraba, dostlara ziyafetler vererek kutlama yapmak hem Peygamber Efendimiz'in tavsiye ettiği uygulama hem de eskiden günümüze kadar uygulanagelmış geleneksel törenimizdir.

Hz. Peygamberimiz (s.a.v.) ensardan bir kadının evlilik hazırlığını yapan Abdullah b. Avf'a "أولم ولو بشاة": Bir koyunla da olsa ziyafet yapın"⁸⁰ demesi ve evliliği açıkta yapın, düğünde def çalın mealindeki birçok hadisler ve bizzat kendi uygulamaları düğün merasiminin en az sünnet-i müekkelede derecesinde olduğunu gösterir.⁸¹

Kazak halkının düğün merasimine gelince bu sünnet üzere şanlı törenlerle kutlamıştır. Düğün, önce kız tarafta gerçekleşir buna Kazakçada "Kız Uzatu Toyu- kızı uğurlama töreni" denir. Düğünden bir gün öncesi damat ve akrabalarından bir grup kişi kızın evine gelir, gelirken de düğün ikramları için kesilecek dana ya da birkaç küçükbaş hayvan getirirdi, bunlar kalının dışındaki bağışlar kapsamındadır. Aynı şekilde erkek tarafında gerçekleşecek (Gelin túsuru: Gelin getirme) toyunda da kız tarafı çeyiz ve kiyitle birlikte bunları taşıyacak süslü deve ya da at getirirler. Düğün merasiminde akraba dost bir araya gelir, yemek ikramlarına iştirak eder ve gelinle damadın evliliğine şahitlik yaparlar. Düğünde çeşitli eğlenceler yapılır, at yarışı ve güreş gibi milli oyunlar düzenlenir, düğün sahibi de oyunlarda kazanan şampiyonlara ödül hazırlardı. Bu şekilde evlilik töreni gerçekleşmiş olur.

5. Kazaklardaki Betaşar (yüz açma) Adeti ve İslam Hukuku

Kazak düğünlerinde eskiden günümüze değin köklü gelenek haline gelmiş diğer bir uygulama ise "Betaşar"dır. Betaşar yüz açma anlamında olup gelin, kocasının evine gelirken yüzü gizlenerek örtülü halde gelir ve tavsiye nasihat içeren maniler okunarak yüzü açılır.⁸²

Betaşar sözü, genelde yeni geline yeni aile üyelerini tanıştırmak ve yeni hayata alışmasını kolaylaştırmak amacıyla söylenir. İçeriği bakımından gelinin evdeki görevlerini anlatan tüm akrabalarıyla nasıl davranması gerektiğini öğreten, özellikle evliliğin huzuru ve devamı için gelinin rolünü açıklayan dizelerden oluşan bir nevi destandır. Betaşar töreninde öncelikle gelinin yüzü örtülü hâlde damatla beraber toplumun önüne çıkar, ardından Betaşar ritüelini gerçekleştirmek için söz ustası, gelinle damadın yanına gelir ve

⁷⁷ Ebu'l-Faql 'Abdullâh b. Maħmûd el-Ĥanefî el-Mevşîlî, *el-İĥtiyâr li ta'lîlî'l-Muĥtâr* (Kahire: Maṭba'atu'l-Ĥalebi, 1356/1937), 3/83; Şîrâzî, *et-Tenbîh fî'l-Fıkhî's-Şâfi'î*, 2/40.

⁷⁸ Buĥârî, *Şaĥîhu'l-Buĥârî*, "Nikâh", 8(S.937); Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, "Nikâh", 16(No. 1104).

⁷⁹ Aĥmed b. Ĥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Aĥmed b. Ĥanbel*, 26/53(No. 16130); Ebû 'Abdullâh Muĥammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muĥammed Fuâd 'Abdulbâkî (b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), "Nikâh", 20(No. 1890); Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, "Nikâh", 6(No. 1089).

⁸⁰ Buĥârî, *Şaĥîhu'l-Buĥârî*, "Fezâilü's-Sahâbe", 33(No. 3570); Muslim, *Şaĥîhu Muslim*, "Nikâh", 79.

⁸¹ Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 44.

⁸² Türklerdeki "Duvak serpmeye" uygulamasının bir benzeri.

Betaşar manisini söyler. Geline yeni akrabalarının tek tek isimlerini söyleyerek tanıtılır. Akabinde gelin ve damada İslam ruhuna uygun öğüt- nasihatler verilir, geline yeni çevresindeki örf- âdetler anlatılır. Bunu dinleyen düğün misafirleri de bu nasihatlerden kendilerine pay çıkarmış olur. Son olarak yeni çiftin hayrı ve yuvalarının huzurla devam etmesi için dua ve niyazla merasim sona erdirilir. Bu uygulamayı Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.), kızı Hz. Fatma Hz. Ali ile evlendiği gün ikisine yaptığı öğütlere benzetebiliriz.

Düğün ve Betaşar bittikten sonra kızla damadın nikahı kıyılır. Nikah kıymak üzere hoca gelir ve İslam'ın şartlarına göre en az iki şahit huzurunda nikahları kıyılır. Günümüzde yaygın olan uygulamada nikah kıyma sırasında kızdan mehir lafzıyla ne kadar mehir alacağı sorulur. Kalın uygulaması hakkında farklı görüşler olduğundan nikah akdini daha sağlama bağlamak amacıyla kızdan kalın malın dışında az miktarda olsa mehir talep etmesi istenir.

Sonuç

Bu çalışmamızda Kendi milli örf adetlerine bağlı olarak yaşayan, eskiden daha çok kırsal bölgeleri mesken edinen Kazak Türklerinin evlilik müessesinde uyguladığı başlıca gelenekleri ele aldık. Bu geleneklerin İslam literatüründeki yerini inceledik ve şu sonuçlara vardık. Öncelikle, Kazak halkı eskilerde İslam idaresinden uzak kırsal bölgelerde yaşadığı için, evlilikle ilgili teamüllerinde daha çok örfi uygulamalara başvurmuşlardır. Örneğin, kalın uygulaması ve nişan bozma sonucundaki maddî tazminat gibi. Kalın, her ne kadar dinî bir uygulama olmayıp eski Türklerden beri gelen örf-âdet olsa da sosyal boyutuna baktığımızda evlenecek çift için aileleri tarafından yapılan sosyal dayanışma anlamı taşıdığını görmekteyiz. "Ataerkil" aile yapısına sahip olan Kazak halkında *Şecere* geleneği önemli bir yere sahiptir. Buna göre yedi kuşağa kadarki insanlar yakın akraba sayılıp, kendi aralarında evlenmeleri örfen yasaktır. Dinimize göre de evleneceklerin yakın akrabadan olmaması tavsiye edilmiştir. Çeyiz hakkında Malî mezhebinin görüşleri ve Hanefilerden İbn-i Âbidin'in görüşlerinden yola çıkarak erkek tarafı kalın verirken kız tarafından çeyiz hazırlamalarını talep ettiği için kızın da çeyizle gelmesinin zorunlu olduğu sonucuna varıyoruz. Son olarak, günümüzde halk arasında uygulanmakta olan nikah kıyma töreninde, Kadının erkekten "kalın mal" dışında az miktarda olsa mehir lafzını kullanarak mehir bedeli talep etmesinin evliliğin şartlarına daha uygun olup bunun yaygınlaşması gerektiğini savunuyoruz.

Kaynakça

- Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz, el-Cezîrî. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424.
- Acar, H. İbrahim. "İSLAM HUKUKU AÇISINDAN NİŞANLANMA". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (30 Eylül 2005), 71-94.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Alaw, Adilbeav. *Qazaq Salt-Dastur,Adet-Guruptarynyñ İslam Sharigatyymen Uylesimdiligi*. 2 Cilt. Astana: Ruhani Qundylyqtardy Korgaw Kory, 1. Basım, 2018.
- Algül, Ayşe Betül. *Hız Peygamber Döneminde Mehir Uygulamaları ve Mehrin Hikmetleri*. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altynsarin, İbray. *Oqerq Obyqayev pri svatovstve i svadbe u Kirgizov Orenburgskogo Vedomstva*. Zapiski Orenb.otd. RGO, 1870.
- Argynbaev, Kh vd. *Qazaq shezhiresi khaqynda*. Almaty: Atamūra, 2000.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bardakoglu, Ali. "Bulug". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Aâtâ. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1424/2003.
- Bizakov S. *Tubi Bir Turikler*. Almaty, Qazaq Ensiklopediyası Bac Redeksiyası Baspası., 2000.
- Buğârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buğârî el-. *Şaḥîḥu'l-Buğârî*. thk. Muştafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Çeker, Orhan. *Aile Hukuku Kararnamesi*. Konya: Mehîr Vakfı. Erişim 07 Eylül 2022. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=5386&wYazarlar=Orhan+%C3%87eker>
- Çolak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar, 1.Baskı., 2018.
- Dîb, Abdülazîm Mahmûd ed-. "Çeyiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/296-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Şâbit b. Zûḥâ b. Mâh. *Musnedu Ebî Hanîfe Rivâyetü'l-Haşkefi*. thk. 'Abdurrahman Hasan Maḥmûd. Mısır: y.y., ts.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdullâh. *Cemheretu'l-Emsâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *el-Aḥvâlü's-Şaḥsiyye*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 2. Basım, ts.
- Gazzâlî, Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Vasiṭ fi'l-Mezheb*. thk. Ahmed Maḥmûd İbrâhîm, Muhammed Muhammed Tâmr. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1417/1996.
- Gazzâlî, Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İḥyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ḥalîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Ahmed el-Ferâhidî el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Ḥaṭṭâbî, Ebû Suleymân Ḥamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Ḥaṭṭâb el-Bustî el-. *Me'âlimu's-Sünen*. Halep: el-Maṭba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbn Kudâme el-Maḥdîsî, Ebû Muhammed Muvaffaḥuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'î. *el-Muğni*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turki, 'Abdulfettâh Muhammed el-Ḥulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Kudâme el-Maḥdîsî, Ebû Muhammed Muvaffaḥuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'î. *el-Muğni*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvîni. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İḥyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emin b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Ḥuseynî ed-Dimeşki. *Reddu'l-muḥtâr 'alâ'd-Durri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvaḥîd b. 'Abdilhamîd b. es-Sivâsî. *Fethu'l-kadir*. 10 Cilt. Lûbnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.
- İbnu's-Şecerî, Ebû's-Sa'âdât Hibetu'llâh b. 'Alî b. Ḥamza. *Emâlî*. thk. Maḥmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî. 3 Cilt. Kahire: y.y., 1413/1991.
- İmamumadî, Tussufkhan. *Geleneksel Kazak Toplumundaki Örfî Kuralların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kalkan, İbrahim. "Kunanbayev, Abay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/373-375. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kazak Toplumundaki Evlenme Geleneğinin İslam Aile Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

- Karaman, Hayreddin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayreddin. *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*. İz Yayıncılık, 2.
- Kariev, Aiiitmammat. "Kırgız Halkının Nişanlılık ile İlgili Örf-Âdetlerinin İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19.yy)". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (29 Aralık 2020), 4167-4183. <https://doi.org/10.15869/itobiad.790231>
- Kariev, Aiiitmammat. "Kırgız Örf-Âdetindeki Kalın Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi (18-19. yy)". *Dergiyabant* 9/2 (Kasım 2021), 748-765.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebübekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-. *Bedâ'i'u's-şanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kozgambaeva, Gulnar. "The 'ZHETI-ATA' Kazakh Tradition Of Marriage Taboo". *BULLETIN Series Historical and socio-political sciences* 64/1 (30 Mart 2020). <https://doi.org/10.51889/2020-1.1728-5461.26>
- M., Adilbaev. "Shar Kushik Erejesi". *Qazaqtın ata zandarı*. ; Almatı: Zeti Zargı, 2004. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=379971&wKitaplar=Kazak+ata+zandar%C4%B1>
- Mağauin, Muhtar. *Şynğys han: žâne onyñ zamany; derekti tarihi hikaja*. 1. Almaty: Däuir, 2011.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaṭṭa' (Rivâyetu Ebî Muş'ab)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Maḥmûd Ḥalîl. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1412.
- Merginâni, Ebu'l-Ḥasen 'Ali b. Ebübekr el-Ferğânî el-. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Ṭallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, ts.
- Mevşilî, Ebu'l-Faḍl 'Abdullâh b. Maḥmûd el-Ḥanefî el-. *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Maṭba'atu'l-Ḥalebî, 1356/1937.
- Muslim, Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḥuşeyrî en-Nisâbüri. *Şaḥîhu Muslim*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955.
- Myngzhan, Nyghmet - Mûratkhan Qani (ed.). *Qazaqtynğ qysqasha tarikhy*. Almaty: Zhalyñ, 1994.
- Nesâ'î, Ebû 'Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb el-Ḥorâsânî en-. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. thk. Ḥasen 'Abdulmun'im. 10 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Şerḥu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1392/1972.
- Nüsipoşasüly, Ajyp vd. *Tal besikten jer besikke deyin*. Almaty: Izdatel'stvo "Öner" baspasy, 2011.
- Onğarov, Erşat Ağybajuly. *Kazak mädenieti žâne islam kundylyktary*. Almaty: Kökziek, 2013.
- Saray, Mehmet. "Kazakistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/121-125. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Seraḥsi, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şâfiî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-. *et-Tenbîh fi'l-Fıkhî's-Şâfiî*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ et-. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muşţafâ'l-Bâbî'l-Ḥalebî, 1395/1975.
- Uâliev, N. (ed.). *Qazaq sózdigi: qazaq tiliniñ birtomdyq ulken tuşındırme sózdigi*. Almaty: Däuir, 2013.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=52456&wYazarlar=z%C3%BChayli>
- <https://E-History.kz/Kz/News/Show/23908/>. "Karamola Erejesi". 11 Nisan 2020. <https://E-History.kz/Kz/News/Show/23908/>
- Kazakistan Nikah ve Aile Kodu, Kazakistan Nikah ve Aile Kodu (Kanun No. 4). 518 (26 Aralık 2011).

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kafiye Kusurları (Evs b. Hacer Divanı Örneği)

Nurullah Oruç

Öz

Konu ve Amaç: Câhiliye devrine ait şiirler, Arap dili ve edebiyatında büyük önem taşımaktadır. Nitekim gerek gramer ve gerekse belagat ilmi konusunda ortaya koyulan ve günümüze kadar intikal eden eserlerin hemen hemen tümünde söz konusu şiirlerle istişhat edildiği görülür. Bununla birlikte son derece önem arz eden bu şiirler, edebi açıdan birtakım kusurlardan ari değildir. Bu kusurlardan biri de şüphesiz ki kafiye kusurudur. Câhiliye devrine ait şiirlerdeki kafiye kusurlarının müstakil bir çalışmada ele alınmaması, bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir. Çalışmamız, Arap Câhiliye devri şiirlerini temsilen bu dönemde yaşayan Evs b. Hacer'in Divan'ını kafiye kusurları açısından değerlendirmeyi hedeflemektedir. Kafiye kusurlarıyla ilgili birtakım görüş farklılıkları bulunmaktadır. Kimi edebiyatçı ve dilbilimciler, kafiye kusurları, önemli bir eksiklik olarak görürken, kimileri bunları önemsiz kusurlar olarak görmüş ya da hiç dikkate almamıştır. Çalışmamızın bir diğer hedefi de söz konusu ihtilaflara özgün bir şekilde yer verip bunları ilmi bir çerçevede, şiirler ışığında değerlendirmektir.

Yöntem: Evs b. Hacer'in Divanı'nın tamamının taranması suretiyle içindeki kafiyeden kaynaklanan şiir kusurları tespit edilmeye çalışılmıştır. Divanda yer alan beyitlerin tercümesinde ihtiyaç duyulduğunda Arapça sözlüklerden ve gerek divanda gerekse beyitlerin bulunduğu temel kaynaklardaki açıklamalardan istifade edilmiştir.

Bulgular: Evs b. Hacer'in Divanı'nda kafiye kusurlarından sadece birkaçı bulunmuştur. Bunların bir kısmı tamamen kusur kabul edilmektedir. Diğer bir kısmının ise hafif kusur olduğu görülmektedir.

Sonuç: Kafiye kusurlarının bir bölümünün kafiye arasındaki hareke değişikliğinden, bir bölümünün ise mana yönünden beyitler arasındaki ilişkiden kaynaklandığı görülmektedir. Evs b. Hacer'in şiirindeki kafiye kusurlarının az sayıda bulunduğu ve daha çok hareke farklılığından ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Hareke farklılığından kaynaklanan kusurlarının daha çok hafif kabul edilen kusurlardan olması ise şairin şiir sanatındaki yetenek ve kabiliyetini göstermektedir. Ayrıca Evs b. Hacer'in divanında birtakım kafiye kusurlarının tespit edilmiş olması, Câhiliye dönemine ait şiirlerinin kafiye kusurlarından ve dolayısıyla edebi eleştiriden ari olmadığını ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Kafiye, Câhiliye Dönemi, Şiir, Evs b. Hacer.



Öğretim Görevlisi., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, nurullah.oruc@atauni.edu.tr
Öğretim Görevlisi, Atatürk University Faculty of Theology, Erzurum, Turkey



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Oruç, Nurullah. "Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kafiye Kusurları (Evs b. Hacer Divanı Örneği)".
Mutalaa 2/2. (Aralık 2022), 141-154.



ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4487-4140

ROR ID: ror.org/03je5c526

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.7466860



Geliş tarihi: 18.11.2022

Kabul tarihi: 16.12.2022

Rhyme Defects in Arabic Poetry in the Age of Ignorance (The Example of Aws b. Hajar's *Diwan*)

Abstract

Subject and Purpose: Poems belonging to the Age of Ignorance (*jahiliyya*) are of great importance in terms of Arabic language and literature. In fact, it is seen that almost all the works written on both grammar and rhetoric that have been handed down until today refer to the poems of that period. However, those poems, are not free from literary flaws. One of these faults is undoubtedly the rhyme flaw. The fact that the rhyme flaws in the poems of the Age of Ignorance were not discussed in an independent study led us to such a study. Our study deals with the work of Aws b. Hajar's *Diwan* as an example of the Arabic poetry during the Age of Ignorance. It aims to evaluate Hajar's *Diwan* in terms of rhyme flaws. There are different opinions regarding rhyme flaws. While some literators and linguists regard the fault in the rhyme as a flaw, some consider it to be a slight flaw or a perfect one. Another goal of our study is to include these conflicts in an original way and to evaluate them in the scientific framework and in the light of poems.

Method: By means of an entire scan of Aws b. Hajar's *Diwan*, it has been tried to determine the poetry flaws caused by the rhyme in it. In the translation of the couplets in the *Diwan*, Arabic dictionaries, and annotations both in the *Diwan* itself and in the basic sources that contain the relevant couplets were sometimes referred to.

Results: Only a few of the rhyme flaws were found in Aws b. Hajar's *Diwan*. While some of them are considered as complete faults, some of them are seen as slight faults.

Conclusions: It has been understood that some of the rhyme defects are caused by the change in rhyme, and some of them are caused by the relationship between the couplets in terms of meaning. It is seen that the rhyme flaws in Aws b. Hajar's poem are few and mostly arise from the difference in rhyme. The fact that the flaws caused by usage of *haraka* are among the ones that are considered slight, shows the poet's talent and ability in the art of poetry. On the other hand, the fact that some rhyme flaws were detected in Aws b. Hajar's *diwan* revealed that her poems belonging to the Age of Ignorance were not free from rhyme defects and therefore literary criticism.

Keywords: *Arabic Language, Rhyme, Age of Ignorance, Poem, Aws b. Hajar.*

Giriş

Arap edebiyatında özellikle Câhiliye dönemine ait şiirler, Arap dili açısından çok kıymetlidir. Bu dönemde şiir yarışmalarının düzenlenmesi,¹ bu dönemi takip eden İslam'ın zuhur ettiği devirde ve sonrasında Kur'ân tefsiri, Arapça dilbilgisi ve benzeri alanlardaki eserlerde hassaten Câhiliye şiirleriyle istişhat edilmesi, şiirlerin Arap dili açısından ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Şiirin bu derece önemsenmesi onun manaları tespit etme noktasındaki yararlılıklarına ek olarak bedii zevkler sunmasından kaynaklanmaktadır. Bunların başında ise şiirin fonetik yönünün en mühim unsurlarından biri olan kafiye gelmektedir. Bir terim olarak kafiye, beytin son kelimesi yahut son harfi manasında kullanılmaktadır.² Söz konusu şiirlerin, kafiyelerin kullanımlarından kaynaklanan birtakım kusurları bulunmaktadır. Bu kusurların bir kısmı

¹ Süleyman Tülücü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308.

² Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk el-Çayrevânî, *el- Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/154.

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kafiye Kusurları (Evs b. Hacer Divanı Örneği)

bazı edebiyatçı ve dilbilimcilere göre hafif, bazılarına göre ağır kusur kabul edilirken, kimileri ise bunlara kusur nazarıyla dahi bakmamışlardır.³

Çalışmamızda Câhiliye döneminde yaşamış meşhur şair Evs b. Hacer'in (v. 620) şiirleri, kafiye kusurları açısından irdelenmiş ve bu kusurlara ilişkin ihtilaflara yer verilip bunların değerlendirilmesine çalışılmıştır.

Yaptığımız inceleme ve araştırma neticesinde, literatürde çalışmamızın konusuyla ilgili olarak genel anlamda bir boşluğun olduğu ortaya çıkmıştır. Bilhassa lisansüstü ve akademik düzeyde bu bağlamda yapılan çalışmalar az sayıdadır. Çalışmamıza benzer yapılan lisansüstü araştırmaları ve makale çalışmaları şöyledir:

- Mehmet Zeki Çetin'in 2020'da yayımladığı, "Arap Şiirinin Eleştirisinde İlham" adlı yüksek lisans tezi.
- Betül Can'ın 2010'da yayımladığı, "Câhiliye Döneminde Edebî Eleştiri" başlıklı araştırma makalesi.
- Rifat Akbaş'ın 2016'da yayımladığı, "Câhiliye Poetikasında Edebî Eleştiri Örnekleri" başlıklı araştırma makalesi.
- Hamit Salihoglu'nun 2019'da yayımladığı, "Câhiliye Dönemi Evsiye Şiir Ekolü" başlıklı araştırma makalesi.
- Mehdi Cengiz'in 2021'de yayımladığı, "Eski Arap Şiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiirinin Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme" başlıklı araştırma makalesi.
- Yusuf Seller'in 2022'de yayımladığı, "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz" başlıklı araştırma makalesi.

Yukarıda adı geçen çalışmalardan yalnızca "Eski Arap Şiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiirinin Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme" ve "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz" başlıklı makalelerde kafiye kusurlarına değinilmiştir. Bu iki makalede de kısmen yer verilen kafiye kusurlarının isimlerinin zikredilmesiyle yetinilmiş olup bu konuda geniş bilgiye yer verilmemiştir.⁴ Bu çalışmanın hedefi, konuyu daha genişçe inceleyip özgün bir biçimde mütalaa etmektir.

Bu çalışmada, Evs b. Hacer'e ve şiirlerinin özelliklerine özet bir şekilde atıfta bulunularak şairin şiirlerinin kafiyeden kaynaklanan kusurları ele alınmıştır. Araştırmamızın sınırını aşacağından yalnızca şairin divanında tespit edilen kusurlara yer verilmiştir.

³ Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeşu'l-Evsat, *el-Kavâfi*, thk. Ahmed Râtib en-Neffâh, (Cidde: Dâru'l-Emâne, 1974), 46-74; Ebû Ya'lâ Abdalbâki, Abdullah et-Tenûhî, *el-Kavâfi*, thk. Muhammed Avni Abdurraûf, (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-kavmiyye, 2003), 173-207.

⁴ Mehdi Cengiz, "Eski Arap Şiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiirinin Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (2021), 182; Yusuf Seller, "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz", *İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 134, 136.

1. Evs b. Hacer ve Şiiri

Miladi 530 yılında dünyaya gelen Cähiliye devri şairi Evs b. Hacer, yaşadığı dönemde, şiirdeki ustalık ve mahareti yönünden Mudar Kabilesinin şairleri arasında ender şahsiyetlerden sayılır. Bir rivayete göre Cähiliye dönemi şairlerinden Nâbiğa ez-Zubyânî (v. 604) ile Zuheyr b. Ebî Sulmâ (v. 609) ortaya çıkıncaya kadar Mudar Kabilesinin şairi Evs b. Hacer idi. Yaklaşık bir asır yaşayan Evs b. Hacer'in hayatının büyük bir kısmını genelde seyahatlerle geçirdiği nakledilir. Bu seyahatler, bazen mensup olduğu Temim Kabilesinin diyarı ile Hire'deki *Bilâtu'l-Lahmiyyîn* denen mekân arasında, bazen de Arabistan sınırları içerisinde gerçekleşmiştir. Şairin bu gezilerinin temelinde, savaşlar, kabilecilik ruhu ve asabiyet olduğu rivayet edilir. Şairin eğlenme duygusu ve şahsî birtakım sebepler de onu seyahate sevk eden diğer etkenlerdir. Nitekim kahramanlık ve asabiyet şiirleriyle tanınan Evs b. Hacer'in, gazel, mersiye, hiciv ve fahiye gibi farklı türlerden şiirleri olduğu da görülmektedir. Evs b. Hacer, gözlerini hayata yumduğunda, İslamiyet yeni yeni zuhur etmekteydi.⁵

2. Evs b. Hacer'in Divanında Kafiye Kusurları

Bir sanatın başarılı bir şekilde icra edilmesi onun kendine has kurallarının uygulanmasına bağlıdır. Bu durum, şüphesiz ki şiir sanatı için de geçerlidir. Arap şiirini etkili kılıp yaldızlı ve cazibeli hale getiren en önemli husus ise kafiyedir. Sözlükte *peşine düşmek, arkasından gitmek, takip etmek* gibi anlamlara gelen *kafiye*, belagat terminolojisinde; beyitlerin sonundaki kelimelerin ahenk ve düzen içerisinde birbirini takip etmesi ve aralarında yazılış, okunuş ve ses bakımından benzerliğin bulunmasıdır.⁶ Kafiye kurallarına uyulmadığı takdirde şiir kusurlu sayılmaktadır. Bu kurallar ise şiirin son kelimesinde yer alan harflerde belirgindir. Söz konusu harfler, Arap edebiyatında, *revî*, *redif*, *tesis*, *dağîl*, *vasl* ve *hurûc* gibi adlarla bilinmektedir. *Kafiye harfleri* diye de adlandırılan bu harflerin her birine ait hareketler de bulunur. Bunlar da, revîin hareketi olan *mecrâ*, vasıl *he'sinin* hareketi olan *nefâz*, revî harfinden önceki harfin hareketi olan *hazv*, dağîl harfinin hareketi olan *işbâ'*, tesis harfinden önceki harfin hareketi olan *dess*, mukayyet (sakin) revî harfinden önceki harfin hareketi olan *tevcih* tarzında isimlerle mütalaa edilmiştir. Şiirdeki kafiye kusurları da bahsi geçen kafiye harflerinde yapılan kural ihlalden kaynaklanır.⁷ Söz konusu kurallar, çalışmamızın konusu olan Evs b. Hacer'in divanında yer alan şiirlerdeki kusurların inceleneceği ileriki sayfalarda dile getirileceğinden onlara burada yer verilmeyecektir.

⁵ Ebu'l-Ferec, Ali b. el-Hüseyn, el-İsfahânî, *el-Eğâni*, thk. İhsân Abbâs vd., (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 11/47; Evs b. Hacer, *Divânü Evs b. Hacer*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ', (Beyrut: Dâru'l-Erkam İbnu'l-Erkam, ts.), 5-9.

⁶ Muhammed et-Tuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî'l-edeb*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 2/698; Ali Bulut, *Belagat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 252.

⁷ Geniş bilgi için bk. Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l-ârûz ve'l-kâfiye*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1987), 136; Muhammed et-Tuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî'l-edeb*, 2/698-699.

Arap şiirinde, kafiyeden kaynaklanan kusurlar; *ikvâ'*, *itâ'*, *ikfâ'*, *işrâf*, *tazmîn*, *icâze* ve *sinâd* şeklinde sıralanabilir.⁸ Bunlardan *sinâd* kusuru da revî (kafiyenin son harfi) harfinden önceki harfin harekesinin durumuna bağlı olarak farklı şekillerde görülür. Bunlar: *Tesis*, *redif*, *işbâ'*, *tevcih*, ve *hazv* türleridir.⁹ Tespit ettiğimiz kadarıyla, çalışmamıza konu olan Evs b. Hacer'in divanında bulunan kafiye kusurları, *ikvâ'*, *itâ'*, *işrâf*, *tazmîn*; *işbâ'*, *tevcih* ve *hazv sinâd* kusurlarıdır. Câhiliye dönemi şairi Evs b. Hacer'in divanı çalışmamız kapsamında değerlendirileceğinden yalnızca divanda yapılan kafiye kusurlarına yer verilecektir.¹⁰

2.1. İkvâ Kusuru

İkvâ; art arda gelen beyitlerdeki revî harfinin yani kafiyenin son harfinin harekesinin kesra (ـَ), ile damme (ـُ) harekeleri arasında değişkenlik göstermesidir.¹¹ Bir başka ifadeyle *ikvâ'*, bir beytin kafiyesini merfû, diğerini ise mecrûr yapmaktır.¹² Bazılarına göre *ikvâ* ile *ikfâ'* aynı tanım içerisinde değerlendirilirken, çoğu edebiyatçıya göre *ikfâ'*, başlı başına bir kusur olup *ikvâ'*dan bağımsızdır.¹³ Kaynaklarda *ikfâ'* kusuru için " revî harfinin, mahreçte birbirine yakın harfler arasında değişmesi"¹⁴ şeklinde kendine özgü bir tanım yapılması da ikinci görüşü kuvvetlendirmektedir. Neticede iki tanım arasında bariz bir farkın olduğu açıktır. Nitekim birinci tanıma göre değişiklik, kafiyenin son harfinin harekesinde yapılırken, ikinci tanıma göre bu değişiklik, bizzat harfin kendisindedir. Muhammed b. Sellâm el-Cumahî'den (v. 231/846) nakledilen rivayete göre Câhiliye dönemi birinci tabaka şairlerinden yalnızca Nâbiga ez-Zübyânî'nin (v. 604) iki beyitte *ikvâ* yaptığı aktarılmaktadır.¹⁵ Hâlbuki çalışmamızın neticesinde aynı tabakadan olan ez-Zübyânî'nin muasırı Evs b. Hacer'in divanında 3 *ikvâ'* yapıldığı tespit edilmiştir.¹⁶ İbn Sellâm'ın bu rivayeti, muhtemelen *ikvâ'* ile *ikfâ'*ın aynı şeyi ifade ettiği görüşüne dayanmaktadır. Evs b. Hacer'in divanında *ikfâ'*nın yapıldığına hiç rastlanılmaması bu ihtimali güçlendirmektedir. Yoksa Nâbiga'dan başka, diğer Câhiliye şairlerinin şiirlerinde de *ikvâ'* yapıldığı aşikardır. Bunlardan biri de şüphesiz ki çalışmamıza konu olan Evs b. Hacer'in şiiridir. Şairin divanında *ikvân*ın yapıldığı yerlerden biri şöyledir:

⁸ Aḥmed b. Muḥammed İbn 'Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferid*, thk. eş-Şirbîni Şeride (Kahire: Dâru'l-Ḥadis, 2013), 5/76.

⁹ Abdulaziz 'Atik, *İlmu'l- 'arûz ve'l-kâfiye*, 168-169.

¹⁰ Kafiye kusurlarının tamamının detayı için bk. İbn 'Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 5/76-78; Ebû Ubeydillâh Muḥammed b. İmrân el-Merzûbânî, *el-Müveşşah fi meâhizi'l- 'ulemâ 'ala's-şu 'arâ'*, thk. Muḥammed Ḥuseyn Şemsuddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 19; Abdulaziz 'Atik, *İlmu'l- 'arûz ve'l-kâfiye*, 166-170.

¹¹ Muḥammed et-Tuncî-Râcî el-Esmer, *el-Mu 'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-luğa*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/84.

¹² Merzubânî, *el-Muveşşah fi meâhizi'l- 'ulemâi 'ala's-şu 'arâ'*, 19.

¹³ İbn 'Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 5/77.

¹⁴ Merzubânî, *el-Muveşşah fi meâhizi'l- 'ulemâi 'ala's-şu 'arâ'*, 19; Muḥammed et-Tuncî-Râcî el-Esmer, *el-Mu 'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-luğa*, 1/85.

¹⁵ Merzubânî, *el-Muveşşah fi meâhizi'l- 'ulemâi 'ala's-şu 'arâ'*, 51.

¹⁶ Evs b. Ḥacer, *Divânu Evs b. Ḥacer*, 31, 42.

عَنْيَ تَأْوَى بِأَوْلَادِهَا لُتْهَلِكَ جِذَمَ تَمِيمَ بْنِ مُرِّ
وَخِنْدِفُ أَقْرَبَ بِأَنْسَابِهِمْ وَأَلْكَئْنَا أَهْلَ بَيْتِ كَثْرُ

Gani Kabilesi, Mürr Oğlu Temim Kabilesininin kökünü kurutmak üzere oğulları (mensupları)yla bir araya geliyor.

Biz, güç ve iktidarda Hindifoğullarından geri değiliz. Sadece aşırı çoğaldığımızdan ötürü bölüklere ayrılmışız.¹⁷

Temim Kabilesine müntesip Evs b. Hacer'in¹⁸ düşmanlarına gözdağı verdiği bu iki beytin kafiyelerinde i'rab açısından farklılık görülmektedir; birinci beytin kafiyesinin son harfinin harekesi kesra yani cer konumunda iken, hemen ardından gelen ikinci beytin kafiyesinde bulunan kelime damme harekesi almış olup ref' konumundadır. Bu da Arap edebiyatında şiir kusurlarından sayılmaktadır. Beyitlerde kafiyelerinin sonlarının sakin olarak yazıldığı mülahaza edilir. Bu tür kafiyelere *mukayyet kafiye* adı verilir.¹⁹ Bunun amacı ise farklı hareke almış kafiyeler arasında ahenk ve uyumun sağlanmasıdır. Yani mukayyet kafiyelerin getirilmesinin gayesi, şiirin bu ve benzer kusurlarını örtmektir. Sonuçta bu durum da, söz konusu şiirlerin aslında kusurlu olduğunu göstermektedir.

Şiirin ötesinde yani düz yazıda bir kelimenin aslına ters düşecek şekilde irab edilmesi zaten doğru değildir. Söz konusu şiir olduğunda bu gibi durumlar şiir zaruretine hamlediliyor olsa da kusurdan ari değildir. Nitekim şiir zaruretinin ancak belirli sınır ve kurallar çerçevesinde kabulü mümkündür. Mesela meşhur dilbilimcilerinden Ebu Bekir Muhammed İbnus-Serrâc (v. 316/928), mu'reb yani harekeli bir kelimeyi sakin kılmanın, şiir zaruretinin kapsamında değerlendirilemeyeceği gibi kafiyelerin ahenk ve düzeni için de kesinlikle doğru bir çözüm olmadığını kaydeder.²⁰ Netice itibarıyla asıl olan, şiirin, zarurete hacet kalmadan usulüne uygun telif edilmesidir. Dolayısıyla burada örnek verilen iki beyit arasında da kafiye kusurunun olduğu söylemek mümkündür.

2.2. İtâ' Kusuru

Kaynaklarda verilen genel tanıma göre itâ'; üç ya da yedi beyit geçmeden kafiyenin aynı lafız ve manayla tekrar edilmesidir.²¹ İtâ' kusuru hususunda çerçeveyi dar tutan Arap dili ve edebiyatı öncülerinden Halil b. Ahmed (v. 175/791), manaları farklı olsa dahi aynı

¹⁷ Bu beytin tercümesinde, Evs b. Hacer'in, şiirlerinin şerhinden yararlanılmıştır. Bk. Evs b. Hacer, *Divânu Evs b. Hacer*, 31.

¹⁸ Evs b. Hacer, *Divânu Evs b. Hacer*, 31.

¹⁹ Abdulaziz 'Atik, *İlmu'l- 'arûz ve'l-kâfiye*, 164.

²⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Sehl b. es-Serrâc, *el-Usûl fi'n-naḥv*, thk. 'Abd el-Ḥuseyn el-Fetlî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2015), 3/335-336.

²¹ İbn 'Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 5/78; Ebû'l-Faḍl Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 1/200; Muhammed Murtada ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kuveyt: Vizâratu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001), 1/497; Abdulaziz 'Atik, *İlmu'l- 'arûz ve'l-kâfiye*, 167; Muhammed et-Tuncî-Râcî el-Esmer, *el-Mu 'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-luġa*, 1/339-340.

lafızla peş peşe gelen kafiyelerin kusurlu sayılacağını iddia eder; yani ona göre îtâ'; kafiye'nin aynı lafızla tekrar edilmesi olup, tekrarlanan bu lafzın aynı ya da farklı manaları yansıması sonucu değiştirmez.²² Bu konuda Hâlıl b. Aḥmed ile ters düştüğü öne sürülen dilbilgini Ebû Amr el-Alâ'nın (v. 154/771) îtâ'yı şiir kusuru olarak görmediği nakledilir.²³ Muhammed b. Sellâm el-Cumahî'den (v. 231/846) nakledilen rivayete göre de bir kasidede aşırı dikkat çekecek şekilde kafiye'nin aynı lafızla tekrarlanması Araplar nezdinde kusur kabul edilir.²⁴ Ebû Amr'a yakın görüş sergileyen dilbilgini İbn 'Abdirabbih (v. 328/940) de, îtâ'ın, kafiye kusurlarının en hafifi olduğunu öne sürer. Ona göre peş peşe gelen iki beytin tekrarlanan kafiyelerinden biri nekre diğeri de marife olması halinde îtâ' kusuru sayılmaz.²⁵

Mûlahaza ettiğimiz kadarıyla kabul gören ve tasvip edilen görüş, en başta verilen tanıma uygun görüştür. Buna göre birkaç beyit geçmeden kafiye'nin aynı lafız ve manayla tekrarlanması, îtâ' kusuru olarak kabul edilirken, manaların farklı olması halinde îtâ' kusuru sayılmaz.²⁶ Öte yandan kafiye'de îtâ' yapılmasının şairde kelime dağarcığının gelişmediği ve şiir konusunda henüz tam bir vukufiyete sahip olmadığı anlamına geldiği ve bu nedenle de kafiye kusurlarından sayıldığı aktarılmaktadır.²⁷ Ayrıca yaygın görüşe göre Araplar nezdinde îtâ', her ne kadar kusur kabul edilse de diğerkusurlara nazaran hafif kalır.²⁸ Evs b. Hacer'in şiirlerinde ise 2 yerde îtâ'ın yapıldığı görülür.²⁹ Bunlardan biri şöyledir:

كَمَا اسْتَضَاءَ يَهُودِيٌّ بِمِصْبَاحِ	قَدْ نُمْتُ عَنِّي وَبَاتَ الْبَرْقُ يُسْهِزْنِي
فِي عَارِضٍ كُمْضِيءِ الضُّبْحِ لَمَّاحِ	يَا مَنْ لِبَرْقِ أَيْتِ اللَّيْلِ أَرْقُبُهُ
يَكَادُ يَدْفَعُهُ مَنْ قَامَ بِالرَّاحِ	دَانٍ مُسْفٍ فَوْقَ الْأَرْضِ هَيْدَبُهُ
أَقْرَابُ أَبْلَقَ يَنْفِي الْحَيْلَ رَمَّاحِ	كَأَنَّ رَيْتَهُ لَمَّا عَلَا شَطْبًا
أَعْجَازُ مُزِنٍ يَسْحُ الْمَاءَ دَلَّاحِ	هَبَّتْ جَنُوبٌ بِأَعْلَاهُ وَمَالَ بِهِ
وَضَاقَ ذَرْعًا يَحْمِلُ الْمَاءِ مُنْصَاحِ	فَالْتَجَّ أَعْلَاهُ ثُمَّ ارْتَجَّ أَسْفَلُهُ
رَيْطٌ مُشْرَّةٌ أَوْ ضَوْءٌ مِصْبَاحِ	كَأَنَّما بَيْنَ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلِهِ

²² İbn 'Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 5/78.

²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/200.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/200.

²⁵ İbn 'Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 5/78.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/200; Cevvâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arabi kable'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru's-Sâki, 2001), 17/205; Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l-'arûz ve'l-kâfiye*, 167.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/200; Cevvâd Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arabi kable'l-İslâm*, 17/205; Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l-'arûz ve'l-kâfiye*, 167.

²⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2002), 1/97; İbn 'Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 5/78.

²⁹ Evs b. Hacer, *Divânu Evs b. Hacer*, 22,39.

Dostum, kuşkusuz ki sen uyudun ve beni dertlerimle baş başa bıraktın. Ben de Yahudi'nin, bir lambanın ışığıyla geceyi geçirdiği gibi karanlıkta çakan şimşeklerin parıltısı eşliğinde geceledim.

Geceyi uykusuz geçirip, sabah aydınlığı gibi bembeyaz bulutlar arasından parlamasını gözlediğim şimşek...

Bulut, yere o kadar yakın ki; biri yerden kalkacak olursa neredeyse elinin avucuyla onu savuracak.

Bulut, Şatip Dağının tepesine yükseldiğinde, alaca renkli atın belindeki beyazlığı andırıyordu.

Bulutun yükseklerine güney rüzgârı esti ve böylece yağmur sularından ağırlaşan bulut, yükünü boşaltmaya yüz tuttu.

Önce göklerde gürledi, sonra da yeryüzünün yakınında sarsılıp gebe olduğu suları sağanak sağanak dışarıya atmaya başladı.

Bulut öyle beyazdı ki; üst ile alt tarafları arasında sanki şeffaf beyaz kumaş serilmiş ya da içinde lamba yanıyordu.³⁰

Görüldüğü gibi bu beyitlerin ilki ve sonu hem lafız hem mana bakımından aynı kafiyeyle bitmiştir. Bu da مضباح sözcüğüdür. Ayrıca aynı kafiye'nin tekrarlandığı bu iki beyit arasında sadece beş beyit geçtiği görülür. Bu da kimilerine göre Arap şiirinde kafiye kusurlarından itâ' kusuru kabul edilir. Sonuç olarak bir görüşe göre bu şiirde kusur olduğu diğer görüşe göre ise olmadığı söylenebilir.

2.3. İşrâf Kusuru

İşrâf, art arda gelen beyitlerdeki revî, yani kafiye'nin son harfinin harekesinin fetha (ـَ), ile damme (ـِ) ya da kesra (ـِ) harekeleri arasında değişkenlik göstermesidir. Bu ismi almasının sebebi ise kafiye ahenginin sarf edilmesi yani değiştirilmesidir.³¹ İşrâfın, bu yönüyle ikvâ ile benzerliği dikkat çekmektedir. İki kavram arasındaki fark ise hareke değişikliğinden başkası değildir. Bu nedenle de kimi dilbilimcileri, işrâfı ikvâdan addedip başlı başına böyle bir kusurun varlığını yadırgamışlardır.³² Kaynakları incelediğimizde bu yaklaşımda bir haklılık payının olduğunu görürüz. Nitekim bazı kaynaklarda, kafiye kusurları arasında işrâfın zikredilmediği,³³ bazılarında da zikredildiği halde tanımına veya detayına yer verilmediği görülmektedir.³⁴ Şu kadar var ki: aynı kaynaklarda ikvâ'nın tanımında fetha (ـَ) harekesine değinilmemesi yani kafiye'deki değişikliğin damme ile

³⁰ Evs b. Hacer, *Divânu Evs b. Hacer*, 22.

³¹ İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ilmi'l- 'arûd ve'l-kâfiye ve funûni's-şi'r*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 1991), 363.

³² İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ilmi'l- 'arûd ve'l-kâfiye ve funûni's-şi'r*, 363.

³³ Ahfesu'l-Evşat, *el-Kavâfi*, 46-74; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/96-98; Abdülazîz 'Atîk, *İlmu'l- 'arûz ve'l- kâfiye*, 166-170.

³⁴ İbn 'Abdirabbih, *el- 'İkdu'l-ferîd*, 5/76-78.

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kafiye Kusurları (Evs b. Hacer Divanı Örneği)

kesra olduğundan söz edilmiş olması,³⁵ bu iddiayı boşa çıkarmış gibi görünmektedir. Kûfe dil ekolü müntesibi ve "Kurâ' u'n-neml" lakabıyla şöhret bulan dilbilimcisi Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan el-Hunâî (v. 310/922), ikvâda nasb yani fetha (ـَ) harekesinin sadece anlam bakımından birbirini tamamlayan beyitler arasında olabileceğini dile getirir.³⁶ Bu da ikvân, isrâftan bağımsız olduğunu gösteren bir başka kanıttır. Çalışmamıza konu olan Evs b. Hacer'in divanında ise 4 yerde işrâf kusuru görülür.³⁷ Bunlardan biri şu iki beytin kafiyeleri arasında yapılan işrâftır:

لَنَا صَرْخَةٌ ثُمَّ إِسْكَاتَةٌ كَمَا طَرَقَتْ بِنَفَاسٍ بِكِرٍ
نَحْلُ الدِّيَارِ وَرَاءَ الدِّيَارِ ثُمَّ نُجْجِعُ فِيهَا الْجُزْرَ

Loğusa kadının doğum sancısından çığlık attığı gibi önce naralar atarız, sonra da sakinleşiriz.

*Diyar diyar gezer; bu diyarlarda deve kesip (ziyafetler çekeriz).*³⁸

Evs b. Hacer'in, savaşta güç gösterisi³⁹ olarak tanzim ettiği ve düşmanlarına gözdağı vermeye çalıştığı bu iki beytin kafiyelerinde i' râb yani hareke farklılığı görülür; birinci beytin kafiyesi بِكِرٍ kelimesi, fâil konumunda olduğu için merfu olup ref alameti damme (ـَ) harekesidir. İkinci beytin kafiyesi الْجُزْرَ sözcüğü ise meful (nesne) görevinde kullanıldığı için mansûb olup nasb alameti fethâ (ـَ) harekesidir. Buradaki değişiklik, bu iki harekede olduğu için şiirde işrâf kusuru sayılır.

2.4. Tazmîn Kusuru

Bir kafiye kusuru olarak tazmîn, bir beytin kafiyesinin, onu takip eden beyte anlam olarak kayıtlı olmasıdır.⁴⁰ Bir başka ifadeyle tazmîn, mana itibariyle bir beytin kendinden önceki beytinin tamamlayıcısı olmasıdır.⁴¹ Şiirlerde sıkça rastlanılan tazmîn, kafiye kusurlarından addedilir.⁴² Mesela, birinci beytin kafiyesi mübteda veya fiil, ikinci beytin baş kısmı da haber veya fail olması tazmîn kapsamındadır. Sonuçta habersiz (yüklemsiz)

³⁵ Aḥfeşu'l-Evsat, *el-Kavâfi*, 46; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/96; Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan el-Hunâî, Kurâunneml, *el-Munteḥab min ġaribi kelâmi'l-'Arab*, thk. Muḥammed b. Ahmed el-'Umerî, (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1989), 2/726; Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l-'arûz ve'l-kâfiye*, 167.

³⁶ Kurâunneml, *el-Munteḥab min kelâmi'l-'Arab*, 2/727.

³⁷ Evs b. Ḥacer, *Divânu Evs b. Ḥacer*, 28, 32, 33.

³⁸ Evs b. Ḥacer, *Divânu Evs b. Ḥacer*, 32-33.

³⁹ İbn Kuteybe, *el-Me'âni'l-kebir fi ebyâti'l-me'âni*, thk. Salim Kârânkâvî - Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1984), 1/394.

⁴⁰ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, 5/78; Muḥammed et-Tuncî-Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-luġa*, 1/182; İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ilmi'l-'arûd ve'l-kâfiye ve funûni's-şî'r*, 371.

⁴¹ Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l-'arûz ve'l-kâfiye*, 166-167.

⁴² İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, 5/78.

bir mübteda ya da faili (öznesi) olmayan bir fiil düşünülemez.⁴³ Taẓmîn kusuru, Evs b. Hacer'in şiirinde 6 yerde yer alır.⁴⁴ Bunlardan biri şöyledir:

عَلَى الْأَزْوَاجِ السَّقْبِ لَوْ أَنَّهُ يَقُومُ عَلَى ذِرْوَةِ الصَّاقِبِ
لَأَضْبَحَ رَثْمًا دُقَاقَ الْحَصَى كَمَثْنِ النَّبِيِّ مِنَ الْكَائِبِ

*Eyvah! Yazık oldu o kahraman insana! Öyle kahramandı ki; Sâkıb Dağının zirvesinde duracak olursa o dağ, paramparça olup toz haline gelmiş küçücük kum taneleri misali kum yığını haline gelir.*⁴⁵

Evs b. Hacer'in, vefat eden *Fudâla* isimli bir adam üzerine ağıt yakıp söylediği bu iki beytin manzumesinde⁴⁶ *tazmîn* söz konusudur. Nitekim her iki beyit, birbirine kayıtlı olup aralarında şart-cevap yani sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Burada ikinci beyit, birincisinin sonucudur. Netice itibariyle sebepsiz bir sonucun düşünülmemeyeceği gibi sonuçsuz bir sebep de tasavvur edilemez.

Bazılarına göre ise her bir beytin sonraki beyte kayıtlı kalması, şairin acziyetini değil, maharetini ortaya koymaktadır. Bu görüşe göre, bir sonraki beyitten bağımsız olan beytin başlı başına mana ifade eden bir atasözünden farkı olmayıp şiirde asıl kusur budur.⁴⁷ Aḥfeşu'l-Evsat (v. 215/830), tazmîni kusur olarak görmemekle beraber, tazmîni içermeyen beyitlerin daha makbul olduğunu ifade eder.⁴⁸ Arap dilbilimcilerinden Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî (v. 392/1002), Aḥfeş'in tazmîni şiir kusuru görmemesinin nedeninin semâ'a ve kıyasa dayalı olduğunu belirtmektedir. Sonuçta tazmîn, Araplar'ın şiirlerinde çokça görülür ki bu da tazmînde cevaz olduğunu gösterir.⁴⁹ Şurası var ki: bir şeyin uygulanmasına cevaz ya da ruhsat verilmesinin aslında onda mevcut olan kusuru külliyyen ortadan kaldıracığı şeklinde düşünülmemelidir; ki zaten çoğu kaynaklarda kafiye kusurları arasında tazmînin de zikredilmesi⁵⁰ bunu gösterir. Kaldı ki Aḥfeş'in, tazmîni bir kusur görmediği halde tazmînsiz şiirlerin üstünlüğünü ima etmesi, aslında tazmînin kusurdan ari olmadığına ayrıca delil teşkil eder.

⁴³ Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l- 'arûz ve'l-kâfiye*, 167.

⁴⁴ Evs b. Hacer, *Dîvânu Evs b. Hacer*, 18, 63, 71, 76, 77, 95.

⁴⁵ Evs b. Hacer, *Dîvânu Evs b. Hacer*, 18.

⁴⁶ Ebu'l-Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Muberrid, *et-Teğâzî ve'l-merâşî ve'l-mevâ'îz ve'l-veşâyâ*, thk. İbrahim Muḥammed Hasan el-Cemel, (Cize: Nahadatu Mısır, ts.), 69.

⁴⁷ İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ilmi'l- 'arûd ve'l-kâfiye ve funûni's-şi' r*, 374.

⁴⁸ Aḥfeşu'l-Evsat, *el-Kavâfi*, 70.

⁴⁹ Ebu'l-Ḥasen Ali b. İsmâ'îl b. Seydâ el-Mursî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 8/215.

⁵⁰ İbn 'Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 5/78; el-Merzûbânî, *el-Müveşşah fî meâhizi'l- 'ulemâi 'ala's-şu'arâi*, 54; Muḥammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtiḥü'l- 'ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabî, ts.), 118; Ebû Muḥammed Abdullâh b. Muḥammed b. Saîd el-Hafâcî, *Sırru'l-feşâha*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 187; İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ilmi'l- 'arûd ve'l-kâfiye ve funûni's-şi' r*, 371; Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l- 'arûz ve'l-kâfiye*, 166; Muḥammed et-Tuncî-Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulûmi'l-luğa*, 1/436.

2.5. Tevcîh Sinâdı Kusuru

Tevcîh Sinâdı, peş peşe gelen beyitlerin mukayyet (son harfi sakin olan) kafiyelerindeki son harflerinden önceki harflerin hareketlerinin birbirinden farklı olmasıdır.⁵¹ Hareke farklılığının olduğu kafiyenin mutlak kafiye⁵² olması halinde bu, sinâd kusurundan sayılmaz.⁵³ Evs b. Hacer'in divanında 2 yerde tevcîh sinâdının yapıldığı mülâhaza edilir.⁵⁴ Bunlardan biri şu iki beyit arasında yapılmıştır:

فَكَيْفَ وَجَدْتُمْ وَقَدْ ذُقْتُمْ رَغِيغَتَكُمْ بَيْنَ حُلُوِّ وَمُزْ
بِكَلِّ مَكَانٍ تَرَى شَطْبَةً مُؤَلِّيَةً رَبِّهَا مُسْبِطٌ

(Ey Esedoğulları!) Ne tadı ne de tuzu olan bu cengin acı tecrübesini yaşadığımızda, bizi nasıl buldunuz?

(Savaşın kızıştığı anlarda), her yerde sahibini yere serilmiş vaziyette terk eden efsane atlar görürsün.⁵⁵

Evs b. Hacer'in Esedoğullarının aleyhine tanzim ettiği ve savaşın vahametini anlattığı bu iki beytin kafiyesi mukayyet kafiyeledir; birinci kafiyenin revî yani son harfinden önceki harfin hareketi damme (ـ) iken, ikincisinde kesra (ـ) olduğu görülmektedir. Bu da Arap şiirinde kusur kabul edilir.

Bazı dilbilimcileri, kesra (ـ) ile damme (ـ) arasındaki ihtilafa cevaz verip bunun sinad kusurundan addedilmediğini iddia etmektedirler.⁵⁶ Arap dilbilimcisi Halil b. Ahmed de iki kafiyedeki farklılık kesra (ـ) ile damme (ـ) arasında olmuşsa bunu caiz görür; ama bu değişiklik fetha (ـ) ile damme (ـ) arasında ise bunun kusur olduğunu öne sürer.⁵⁷ Halil b. Ahmed'in ya da diğerlerinin buna cevaz vermeleri, kusur olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim bir mâni için ruhsat verilmesi bu maniyi tamamen ortadan kaldırmaz. Kaldı ki, sinad için cevaz verilmesi onun Arap şiirinde çokça görülmesine dayanmaktadır.⁵⁸ Sonuç itibarıyla fetha ile kesra arasındaki farklılıktan kaynaklanan sinad, kusur kabul edilse de fetha ile damme arasındaki farklılıktan meydana gelen

⁵¹ Muḥammed et-Tuncî-Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-luġa*, 1/339.

⁵² Mutlak kafiye: Son harfi, sakin olmayan kafiyeledir. Bk. Muḥammed et-Tuncî-Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-luġa*, 2/594.

⁵³ Merzubânî, *el-Müveşşah fi meâhizi'l-ülemâi 'ala's-şu'arâi*, 22; et-Tenûhî, *el-Kavâfi*, 199.

⁵⁴ Evs b. Ḥacer, *Divânu Evs b. Ḥacer*, 32, 33.

⁵⁵ Evs b. Ḥacer, *Divânu Evs b. Ḥacer*, 18.

⁵⁶ Ali b. Muḥammed 'Alemu'd-dîn es-Seḥâvî, *Sifri's-sa'ade ve sefirü'l-ifade*, thk. Muḥammed ed-Dâlî, (Beirut: Dâru Sâdir, 1995), 2/873; İmil Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ilmi'l-'arûd ve'l-kâfiye ve funûni's-şî'r*, 367.

⁵⁷ Merzubânî, *el-Müveşşah fi meâhizi'l-ülemâi 'ala's-şu'arâi*, 23.

⁵⁸ Burhânuddîn İbrahim b. Ömer, el-Bikâ'î, *en-Nüketu'l-vefiyye bimâ fi Şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mâhir Yasin el-Fahl, (Bureyde: Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, 2007), 1/425; Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l-'arûd ve'l-kâfiye*, 169.

kusurdan daha ehven kalır.⁵⁹ Buna göre yukarıda verilen beyitlerin kafiyelerindeki hareke farklılığı, diğer kusurlara göre daha hafiftir.

2.6. İşbâ' Sinâdı Kusuru

İşbâ' sinâdı, art arda gelen iki beytin kafiyelerinin son harfleri ile tesis elifi⁶⁰ arasında yer alan ve *dahîl* adı verilen harflerinin birbirinden farklı hareke almasıdır.⁶¹ Peş peşe gelen kafiyelerdeki dahîl harfinin birinde kesra (ـَ) diğerinde damme (ـُ) harekesi bulunması halinde, bu kusur hareke farkının, fetha (ـِ) ile damme (ـُ) ya da fetha (ـِ) ile kesra (ـَ) arasında olmasına nazaran daha hafif kusur kabul edilir.⁶² İşbâ' sinâdı kusuru, Evs b. Hacer'in şiirleri arasında yalnızca bir yerde görülür:⁶³

نَوَاعِمُ مَا يَضْحَكْنَ إِلَّا تَبَسُّمًا إِلَى اللَّهِو قَد مَالَتْ بِهِنَّ السُّوَالِفُ
وَأَدْمَاءُ مِثْلَ الْفَحْلِ يَوْمًا عَرَضْتُهَا لِرَحْلِي وَفِيهَا جُرْأَةٌ وَتَقَادُفُ

(O kadınlar), narindir; sadece tebessüm ederek gülerler. Geçmiş yıllar, onları bugüne eğlenip vakit geçirmeye sevk etmiş...

O beyaz dişi deve ki, bir gün ona binip seyahat etmek üzere aldım; buğra (erkek deve) gibi dört nala koşuyordu.⁶⁴

Konu ve anlam ilişkisi birbirinden kopuk olduğu görülen bu iki beytin kafiyeleri arasında *sinâdu'l-işbâ' kusuru* söz konusudur. Nitekim birinci beytin kafiyesi olan السُّوَالِفُ kelimesinin son harfi (ف) ile tesis harfi (ل) arasında yer alan ve dâhîl diye adlandırılan (ل) harfi, kesra harekesini alırken, onu takip eden beytin تَقَادُفُ kafiyesindeki (ذ) harfi, damme harekesini almıştır. Bu da Arap şiirinde kusur kabul edilir.

Öte yandan bu hareke farklılığı kesra ile damme arasında olduğu için diğer kusurlara nazaran daha hafiftir. Sonuç itibarıyla Evs b. Hacer'e ve dolayısıyla Câhiliye dönemine ait şiirdeki her iki türlü sinâd kusurlarının da damme ile kesra harekelerinden meydana geldiği görülmektedir. Bu da gösteriyor ki Câhiliye Arap şairleri, şiirlerinde mümkün olduğunca bu tür kusurlardan uzak kalmaya özen göstermişlerdir.

Câhiliye devri şiirini temsilen Evs b. Hacer'in divanında sinâd türlerinden yalnızca bu iki türe rastlanılması da bunu göstermektedir. Nitekim sinâd türleri arasında en çok kusurlu

⁵⁹ İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ilmi'l-'arûd ve'l-kâfiye ve funûni's-şi'r*, 367.

⁶⁰ Tesis elifi, kafiyenin son harfi (revi) ile kendisi arasında *dahîl* adı verilen harekeli bir harfin yer aldığı eliftir. Bk. Muhammed et-Tuncî-Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulûmi'l-luğa*, 1/94.

⁶¹ Muhammed et-Tuncî-Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulûmi'l-luğa*, 1/339.

⁶² Tenûhî, *el-Kavâfi*, 196.

⁶³ Evs b. Hacer, *Divânu Evs b. Hacer*, 57.

⁶⁴ Evs b. Hacer, *Divânu Evs b. Hacer*, 57.

sayılanı, *hazv sinâdıdır*⁶⁵ ve ne bu sinâdın türü ne de diğer sinâd türleri divanda bulunmamaktadır.⁶⁶

Sonuç

Kafiye kusurları incelendiğinde, bir kısmının kafiyedeki hareke farklılığından, bir kısmının ise mana itibarıyla beyitler arasındaki ilişkiden kaynaklandığı mülahaza edilmektedir. Genel anlamda kafiyelerde, hareke değişikliğinden kaynaklanan kusurlarda, hareke farkı daha ziyade fetha (ـَ) ile damme (ـِ) ya da fetha (ـَ) ile kesra (ـِ) arasında olduğu anlaşılmaktadır.

Bir cahiliye şairi olup çalışmada şiirleri ele alınan Evs b. Hacer'in şiirlerinde toplamda 18 yerde kafiye kusurunun yapıldığı tespit edilmiştir. Bunlardan en çok tazmin, en az ise işbâ' sinâdının olduğu görülmektedir. Şiir zaruretinden kaynaklı olarak bazen kafiyeler mukayyet olabilmektedir. Evs b. Hacer'in divanında kafiye kusurlarının yer aldığı şiirlerin çoğunun mutlak kafiyeli olması, mukayyet kafiyeli şiirlerdeki mukayyetliğin, kafiye kusurlarını örtmeye yönelik olmadığına delil teşkil etmektedir.

Çoğu dil uzmanı, Câhiliye dönemine ait şiirlerde sıklıkla görülen *tazmin*, *itâ'* ve *tevcih sinâdı* gibi bazı kafiye kusurlarının diğerlerine nazaran daha az kusurlu olduğunu veya hiç kusurlu olmadığını belirtmiş ya da bu tür kusurlara cevaz göstermişlerdir. Buna göre bir şiirin, söz konusu kusurlardan kolay kolay arınmayacağını söylemek mümkündür. Ayrıca bu tür kusurların yer almadığı veya az bulunduğu şiirlerin daha başarılı ve makbul olduğu söylenebilir. Câhiliye dönemi şiirlerinde, hafif sayılan kusurların dışında azami ölçüde kafiye kusurlarından uzak durulmuştur. Evs b. Hacer'in şiirinde ise *ikvâ'* ve *isrâf* dışındaki kusurların tamamının hafif kusurlar olduğu değerlendirilmektedir.

Kafiye kusurları bazen lafız bazen de manadan kaynaklanır; *itâ'* ve *tazmin* mana bakımından; diğerleri ise lafız açısından yapılan kusurlardır. Evs b. Hacer'in divanında tespit edilen kafiye kusurlarının daha çok hareke yani lafız bakımından olduğu görülmektedir. Evs b. Hacer'in divanında, harekeden kaynaklanan kusurlarının özellikle damme (ـِ) ile kesra (ـِ) arasında olması ve bu kusurların da çok az sayıda bulunması, şairin şiirdeki maharet, tecrübe ve marifetini ortaya koymaktadır. Bu durum ise bir Câhiliye şairi olarak Evs b. Hacer'in şiir ustalığı ve şiire vukufiyeti bağlamında dile getirilen söylem ve iddiaları bir kez daha haklı çıkarmıştır. Evs b. Hacer'in şiirlerinde kafiyeden kaynaklanan diğer kusurlara hiç rastlanılmaması, şairin bu konudaki hassasiyetini ve yaklaşımını gözler önüne sermektedir.

Bununla birlikte Câhiliye dönemi şairlerinden olan Evs b. Hacer'in divanında bir takım kafiye kusurlarının tespit edilmiş olması, Câhiliye dönemine ait şiirlerinin kafiye kusurlarından ari olmadığını göstermektedir.

⁶⁵ Hazv sinâdı, peş peşe gelen iki beytin kafiyelerindeki redif harfinden önceki harfinin harekesinin birbirinden farklı olmasıdır. Bk. Muhammed et-Tuncî-Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-luğa*, 1/340.

⁶⁶ Diğer sinad türleri için bk. el-Ahfeşu'l-Evsat, *el-Kavâfi*, 59-61; et-Tenûhi, *el-Kavâfi*, 194-199.

Kaynakça

- Ahfeşu'l-Evsat Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade. *el-Kavâfi*. Thk. Ahmed Râtib en-Neffâh. Cidde: Dâru'l-Emâne, 1974.
- Akbaş, Rifat. "Câhiliye Poetikasında Edebî Eleştiri Örnekleri", *Ekev Akademi Dergisi* 20 (2016), 573-589.
- Ali, Cevvâd. *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arabi kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Atik, Abdulazîz. *İlmu'l-'arûz ve'l-kâfiye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1987.
- Bikâ'î, Burhânuddîn İbrahim b. Ömer. *en-Nüketu'l-vefiyye bimâ fi Şerhi'l-Elfiyye*. Thk. Mâhir Yasin el-Fahl. 2 Cilt. Bureyde: Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, 2007.
- Bulut, Ali. *Belagat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Can, Betül. "Câhiliye Döneminde Edebî Eleştiri", *Ekev Akademi Dergisi* 14 (2010), 223-230.
- Cengiz, Mehdi. "Eski Arap Şiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiirinin Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (2021), 169-186.
- Çetin, Mehmet Zeki. *Arap Şiirinin Eleştirisinde İlham*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd. *Sirru'l-feşâha*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtihü'l-'ulûm*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Hunâî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan. Kurâ'u'n-Neml, *el-Muntehab min ğaribi kelâmi'l-'Arab*. Thk. Muhammed b. Ahmed el-'Umerî. 2 Cilt. Mekke: Câmiat Ummi'l-Kurâ, 1989.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-ferîd*. Thk. eş-Şirbinî Şerîde. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-İhâdis, 2013.
- İbn Hacer, Evs. *Divânu Evs b. Hacer*. Thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Erkam İbnu'l-Erkam, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *eş-Şî'r ve's-su'arâ'*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim. *el-Me'âni'l-kebîr fi ebyâti'l-me'âni*. Thk. Salim Kârânkâvî - Abdurrahmân b. Yahya el-Yemânî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1984.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. 9 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1993.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muħkem ve'l-muħiṭü'l-a'zam*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn. *el-Eġâni*. Thk. İhsân Abbas vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 2008.
- Kayrevânî, Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk *el-'Umde fi meħâsini's-şî'ri ve âdâbihi*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *el-Müveşşah fi meâhizi'l-'ulemâi 'ala's-su'arâ'*. Thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995.
- Muberrid, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *et-Tegâzi ve'l-merâsi ve'l-mevâ'iz ve'l-vesâyâ*. Thk. İbrahim Muhammed Hasan el-Cemel. Cize: Nahdat Mısır, ts.
- Salihoglu, Hamit. "Câhiliye Dönemi Evsiyi Şiir Ekolü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 441-459.
- Sehâvî, Ali b. Muhammed 'Alemu'd-dîn. *Sifrü's-sa'ade ve sefirü'l-ifade*. Thk. Muhammed ed-Dâli. 3 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.
- Seller, Yusuf. "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz", *İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 127-155.
- İbnu's-Serrâc, Ebu Bekir Muhammed b. Sehl b. *el-Usûl fi'n-nahv*. Thk. 'Abd el-Huseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2015.
- Tenûhî, Ebû Ya'lâ Abdalbaki Abdullâh. *el-Kavâfi*. Thk. Muhammed Avni Abdurrauf, Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-kavmiyye, 2003.
- Tuncî, Muhammed Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-luġa*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- Tuncî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'-edeb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1999.
- Tülücü, Süleyman. "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları (2020)
- Ya'kûb, İmîl Bedî'. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ilmi'l-'arûd ve'l-kâfiye ve funûni's-şî'r*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1991.
- Zebidî, Muhammed Murtada, *Tâcu'l-'Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.

Balkanlarda Yazma Eserler: Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi ve Yazma Eserler Kataloğu

Hilal Köşker Güven

Öz

Konu ve Amaç: 1463 yılında Osmanlı topraklarına dahil edilen ve yaklaşık dört yüz yıl boyunca Osmanlı'nın egemenliğinde bulunan Bosna Hersek, içerisinde barındırdığı tekkeler ve medreselerle çok sayıda ilim insanına ev sahipliği yapmış bir ülkedir. Gerek Osmanlı himayesinde bulunduğu yıllarda gerekse 1878 yılında Osmanlı idaresinden ayrıldıktan sonra bu topraklarda kaleme alınan eserler Bosna Hersek'te bulunan ilmi birikimi ortaya koyar niteliktedir. Bu birikimin korunup sonraki nesillere aktarılmasını sağlayan en önemli kurumların başında ise kütüphaneler gelmektedir. Çalışmanın amacı, Bosna Hersek'in en eski kütüphanesi olan Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ni ve on sekiz ciltlik Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça yazma eserler kataloğunu ilim dünyasına tanıtmaktır.

Yöntem: Çalışma, Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde gerçekleştirilen araştırma süresince yazma eserler kataloğunun bizzat incelenmesiyle oluşturulmuştur.

Bulgular: Katalog, Kur'an, tefsir, hadis, İslam hukuku, tasavvuf gibi İslami ilimlerin çeşitli alanlarının yanında şer'iyye sicilleri, tarih, coğrafya, edebiyat, belagat, felsefe, mantık, tıp, farmakoloji, veterinerlik, matematik, astronomi, astroloji, mineraloji, fal, sihir ve büyüçülük gibi pek çok farklı alanda Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça dillerinde yazılmış çok sayıda eseri barındırmaktadır.

Sonuç: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu, 10.500'den fazla eseri ihtiva etmekte ve bu özelliğiyle araştırmacılar için oldukça zengin bir içeriğe ev sahipliği yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *kütüphane, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, yazma eser, katalog, Saraybosna*

Manuscripts in Balkans: Sarajevo Gazi Husrev-Beg Library and The Catalogue of Manuscripts

Abstract

Subject and Purpose: Bosnia and Herzegovina, conquered by the Ottoman Empire in 1463 and remained under Ottoman rule for nearly four hundred years, has hosted many scholars in its lodges and madrasas. Works written during the years under Ottoman rule and the post-Ottoman period beginning in 1878 reveal the country's scientific accumulation. Libraries have been one of the most important institutions to preserve that accumulation and provide to transfer them to the next generations. The study aims to introduce the Gazi Hüsrev Bey Library, the oldest library in Bosnia and Herzegovina, and

Arş. Gör., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Karabük hilalkosker@karabuk.edu.tr
Res. Asst., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*

Köşker Güven, Hilal. "Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi ve Yazma Eserler Kataloğunun Tanıtımı". *Mutalaa* 2/2 (Aralık 2022), 155-183.

ORC ID: orcid.org/0000-0001-6563-3755

ROR ID: ror.org/04wy7gp54

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.7466835



Geliş tarihi: 28.09.2022

Kabul tarihi: 17.12.2022



the eighteen-volume catalogue of manuscripts in Arabic, Turkish, Persian, and Bosnian to the world of science.

Method: The study was built by personally examining the manuscripts catalogue during the research carried out in the Sarajevo Gazi Hüsrev Bey Library.

Results: In addition to various fields of Islamic sciences such as Quran, Tafsir, Hadith, Islamic law, and Sufism, the catalogue of manuscripts contains many works written in Arabic, Turkish, Persian, and Bosnian languages in many different fields such as court records, history, geography, literature, rhetoric, philosophy, logic, medicine, pharmacology, veterinary medicine, mathematics, astronomy, astrology mineralogy, fortune telling, magic, and witchcraft.

Conclusions: Arabic, Turkish, Persian, and Bosnian Manuscripts Catalogue of Gazi Hüsrev Bey Library contains more than 10,500 works, and with this feature, it provides rich content for researchers.

Keywords: *Library, Gazi Husrev Beg Library, Manuscripts, Catalogue, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina*

Giriş

Balkanlardaki ilk İslamî kütüphanelerin 15.yüzyılda Makedonya ve Sırbistan'da kurulduğu bilinmektedir. 1430'da Bitola'da, 1443'te Üsküp'te, daha sonra Prizren'de kurulan bu kütüphaneleri 16. ve 17. yüzyıllarda Saraybosna, Priştine, Novi Pazar, Foça, Mostar, Uzice, Belgrad, Niş ve Banja Luka gibi şehir merkezlerinde kurulan çeşitli kütüphaneler izlemiştir.¹ Bu kütüphaneler, büyük ölçüde İslam dünyasında yazılan kitapların satın alınmasıyla büyümüş ve genişlemiştir. Balkan Müslümanlarının eğitim alma amacıyla İstanbul, Kahire, Şam, Bağdat, Mekke ve Medine gibi İslam kültür merkezlerine gittikleri ve aynı zamanda hacı, tüccar yahut memur olarak Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde buldukları bilinmektedir. Bu insanların çoğunluğu memleketlerine dönerken kendileri, çevreleri ve yerel kütüphaneler için kitaplar getirmişlerdir.² 18. yüzyılın sonlarına kadar bu topraklarda kitap kopyalama çalışmalarının yoğun bir şekilde devam etmesiyle kütüphaneler hızla eserlerle dolmuştur. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu'nda kayıtlı eserlere ait bilgilerde de görüleceği üzere kitap istinsahı sadece büyük şehirlerde, kültür merkezlerinde değil en ücra köylerde bile gerçekleştirilmiştir. Bugün tarihî Saraybosna'nın iki sokağının isminin Veliki Mudželliti (büyük mücellitler) ve Mali Mudželliti (küçük mücellitler) ismiyle anılıyor olması da geçmişte bu bölgelerdeki mücellit lobilerinin varlığına dikkat çeker niteliktedir.³

1992 yılında başlayan savaşta Bosna Hersek'te pek çok şey gibi kütüphaneler de ağır hasar almış, hatta açılan ateş sonucu çıkan yangında Saraybosna Milli Kütüphanesi'nde (Vijecnica Kütüphanesi) bulunan yaklaşık iki milyon eser zarar görmüştür. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki eserler ise savaş yılları boyunca belirli periyotlarla çeşitli bölgelere nakledilerek savaştan zarar görmemeleri sağlanmıştır. Bu çaba sonucu Bosna Hersek'in

¹ Kasım Dobrača, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1421/2000), 1/XXVII.

² Dobrača, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1421/2000, 1/XXVIII.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Dobrača, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1421/2000, 1/XXVIII.

en eski kütüphanesi olan Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi savaştan en az zarar gören kütüphane olarak da kayıtlara geçmiştir.

Ülkemizde Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ni tanıtan çalışmalar kütüphanenin yazma eserler kataloğunun ilk cildinin yayınlandığı 1960lı yıllarda yapılmıştır.⁴ Aradan geçen altmış küsur yılda kütüphanenin değişim ve gelişimini ve toplamda on sekiz cilde ulaşan yazma eserler kataloğunu yeniden ele alan bir çalışmanın bulunmuyor olması bizi söz konusu kütüphanenin güncel durumunu resmeden bir çalışma yapmaya teşvik etmiştir. Bizzat ziyaret edip yerinde görerek gerçekleştirdiğimiz araştırma sonucunda kaleme alınan bu çalışma Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ni ve yazma eserler kataloğunu tanıtmayı amaçlamaktadır. Çalışmamızda kütüphanenin tarihçesi, fiziksel özellikleri, araştırmacılara sunduğu imkanlar ve özellikle yazma eserler ve İslamî ilimler alanında çalışmalar yapacak olan araştırmacılar için kütüphanenin yazma eserler kataloğu hakkında bilgi verilmiştir.

Söz konusu katalogun uzun soluklu bir çalışmanın ürünü olması ve her bir cildinin farklı tarihlerde farklı kişiler tarafından hazırlanmış olması sebebiyle konuların ciltlere göre dağılımı muntazam değildir. Kimi zaman bir ciltte tek bir konuya ait el yazmaları kayıt altına alınmışken kimi ciltlerde birden fazla konuya ait yazmaları bir arada bulabilmek mümkündür. Bazı ciltlerde içindekiler tablosu bulunurken bazı ciltlerde bulunmamakta, ciltlerin bir kısmında önsöz ve giriş yazıları muhteva hakkında geniş bilgiler sunarken bir kısmında sadece katalog bilgileri listelenmektedir. Ciltlerin bir kısmında İngilizce yahut Arapça yönlendiriciler bulunmakla birlikte çoğunluğu tamamıyla Boşnakçadır. Tüm bu etkenler araştırmacıların katalogların içerisinde kaybolması ve vakitlerinin büyük bir kısmını bu aşamada harcaması gibi bir duruma sebebiyet vermektedir. Bu durumun önüne geçebilmek için çalışmamızda her bir cilt özel olarak tanıtılmış ve on sekiz cildin tamamında bulunan konular başlıklara ayrılarak ayrıntılı konu fihristi halinde çalışma sonunda müstakil indeksler halinde hem Türkçe hem de Boşnakça, İngilizce, Türkçe ve Arapça dillerinde sunulmuştur. Amacımız, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde yazma eserler üzerinde çalışma yapmak isteyen Türk araştırmacılara kütüphane ve katalog düzeni hakkında bilgi vererek zamandan tasarruf imkânı sunmaktır.

1. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi

1.1. Tarihçe

II. Bayezid'in kızı Selçuk Sultan'ın oğlu olan ve 1480 yılında doğduğu tahmin edilen Hüsrev Bey toplam on yedi yıl kadar Bosna sancak beyliği yapmış ve bu süre zarfında Bosna Hersek'in imarına ciddi katkılarda bulunmuştur.⁵ Saraybosna'da yaptırdığı çok sayıda cami, medrese, zâviye ve imâretten dolayı Gazi Hüsrev Bey bu şehrin ikinci kurucusu olarak kabul edilmektedir.⁶ Hüsrev Bey'in şehrin ortasına kurdumuş olduğu ve

⁴ Bk. Muhammed Tayyib Okiç, "Saraybosna Gazi Husrev Beğ Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu", *AÜİFD* 12 (1964), 143-153; İlhan Polat, "Saray-Bosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi", *Türk Kütüphaneciliği Dergisi* 18/4 (1969), 244-248.

⁵ Muhammed Tayyib Okiç, "Gazi Hüsrev Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996), 13/453.

⁶ Fikret Karçiç, "Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996), 13/458.

kendi adıyla anılan büyük külliyesi, şehrin sembollerinden biri haline gelmiş ve yüzyıllarca topluma hizmet vermiştir. Külliye tahsis edilen han, hamam, bedesten, çarşı ve dükkânlar tesis için önemli bir gelir kaynağı olduğu gibi şehrin ticarî-iktisadî hayatında da mühim rol oynamıştır.⁷

Külliyenin 943 (1537) yılında düzenlenen vakfiyesinde, medrese inşası için ayrılan paranın artakalan kısmıyla bütün okuyucuların ve özellikle ilimle meşgul olanların faydalanabileceği değerli kitapların satın alınarak bir kütüphane kurulacağı belirtilmektedir.⁸ Başlangıçta medrese hocaları ve öğrencilerine yönelik olarak kurulan bu kütüphane⁹ daha sonra genele hitap eden bir müessese hâlini almış ve bu şekilde günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Cami, medrese, sıbyan mektebi, hankah, misafirhane, hanlar, hamam ve hazîre gibi yapıları teşmil olan külliyenin¹⁰ tamamlanmasıyla birlikte kütüphane medrese binasında faaliyetlerine başlamıştır. Bizzat Gazi Hüsrev Bey tarafından kütüphaneye bağışlanan kitapların büyük bir kısmı Savoie Prensi Eugene'in (Eugen Savojski) Bosna'ya girişi (22-23 Ekim 1697) sırasında yağma edilmiş ve yakılmış, bir kısmı da daha sonraki yangınlarda yok olmuştur. Ancak çeşitli zamanlarda yapılan kitap bağışları, satın almalar ve buraya ilhak edilen farklı kütüphanelerle birlikte Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nin koleksiyonu zenginleştirilmiştir.¹¹ Medrese içerisindeki kütüphane 1863 yılında Gazi Hüsrev Bey Camii yanında inşa ettirilen yeni bir binaya taşınmış, kitap miktarındaki artış sebebiyle 1935'te şehrin simge yapılarından biri olan Hünkar Camii'nin (Careva džamija) yanındaki müftülük binasına nakledilmiş ve 1992 yılında patlak veren savaşa kadar burada hizmet vermiştir.¹² Savaş yıllarında kütüphane binası ciddi ölçüde tahrip edilmiş olmakla birlikte kitaplar bilinmeyen yerlere nakledilmek suretiyle koruma altına alınmış ve savaştan sonra 8 Hamdije Kreševljakovića Caddesi'nde Gazi Hüsrev Bey Medresesi kadınlar bölümünün yanındaki binada yeniden hizmete açılmış ve 2013 yılına kadar faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Kütüphanenin şu anki binası Katar'ın mali desteği ile inşa edilip donatılmış ve 15 Ocak 2014 tarihinde gerçekleştirilen açılış ile Kurşunlu Medresesi'nin batı duvarının yanında ilk inşa edildiği yerde hizmet vermeye başlamıştır.¹³

2014 yılından beri Saraybosna'nın kalbinde 46 Gazi Hüsrev Bey Caddesi'ndeki yeni binasında faaliyet gösteren kütüphane, yaklaşık 100.000 adet eser barındırmaktadır. Bunların içerisinde Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça dillerinde kaleme alınmış 10.500'den fazla el yazması, 9000 ile 10.000 arasında Osmanlıca belge, doğu dillerinde yaklaşık 21.000, Avrupa dillerinde ise 30.000'den fazla basılı kitap ve 19. yüzyılın sonlarından itibaren Bosna Hersek ve dünyanın çeşitli yerlerinde yayınlanmış süreli yayınlar bulunmaktadır.¹⁴

⁷ Okiç, "Gazi Hüsrev Bey", 13/453.

⁸ Karçiç, "Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi", 13/458.

⁹ Okiç, "Saraybosna Gazi Husrev Beğ Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu", 145.

¹⁰ Semavi Eyice, "Gazi Hüsrev Bey Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/455-457.

¹¹ Karçiç, "Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi", 13/458.

¹² Okiç, "Saraybosna Gazi Husrev Beğ Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu", 145.

¹³ Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Saraybosna (GHB), "Tarihçe" (Erişim 08 Nisan 2022).

¹⁴ GHB, "Tarihçe".

1.2. Kütüphanenin Güncel Durumu, Fiziksel Olanakları ve Araştırmacılara Sunduğu İmkanlar¹⁵

Saraybosna'nın en önemli turistik merkezlerinden biri olan tarihî Başçarşı'nın (Başçarşıja) içerisinde bulunan Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nin konumu oldukça merkezî bir noktada yer almaktadır. Şehrin sembollerinden biri olan tarihî Sebil'in (Sebilj) bulunduğu meydandan yürüme mesafesinde bulunan kütüphane, eski Osmanlı mimarisinin hâkim olduğu tarihî çarşının içerisinde, Gazi Hüsrev Bey tarafından inşa ettirilen külliye sınırları içerisinde konumlanmaktadır. Gazi Hüsrev Bey Camii'nin hemen karşısında yer alan kütüphanenin avlusuna tarihî taç kapıdan girilmektedir. Avlunun yanında yine Gazi Hüsrev Bey'in ismini taşıyan ve günümüzde de eğitim faaliyetlerine devam eden medrese bulunmaktadır.

Katar'ın mali desteğiyle inşa edilip donatılan ve 2014 yılında açılışı yapılan kütüphane binası, tarihî çarşının mimarisiyle uyumlu modern bir yapıya sahiptir. Kütüphanenin giriş katında araştırmacıları öncelikle danışma masası karşılamaktadır. İngilizce ve Arapça dillerinden en az birini iyi derece bilen personellerin görev yaptığı bu danışma biriminin arkasında müze ve sergi alanı bulunmaktadır. Danışma masasının karşısında öğrenciler için tahsis edilen büyük okuma salonu, yanında ise araştırmacılara ayrılan küçük okuma salonu yer almaktadır. Matbu eserlere ev sahipliği yapan büyük okuma salonu yüz sandalye kapasitesi ve geniş çalışma masaları ile araştırmacılara hizmet vermektedir. Ücretsiz kablosuz internet ve masa yanlarında bulunan elektrik prizleri araştırmacıların kişisel bilgisayarları ile uzun süre çalışabilmelerine olanak sağlamaktadır. Yirmi sandalye kapasiteli küçük okuma salonu ise elyazmaları ve arşiv belgelerini incelemek isteyen araştırmacılar için tahsis edilmiştir. Bu salonda kütüphanenin kendi bilgisayarları mevcut olup araştırmacının talep ettiği dijitalleştirilmiş eserler kütüphane görevlileri tarafından araştırmacı adına aktif edilen bilgisayara gönderilmek suretiyle incelenebilmektedir. Eserlerin orijinalliği sebebiyle bu salondaki bilgisayarların internet erişimleri ve USB kullanımları engellenmiştir. Aynı zamanda güvenlik kameraları ile kontrol edilen bu salonda bilgisayar ekranlarını fotoğraflamaya da izin verilmemektedir. Giriş katın altındaki zemin katta ise tuvaletler yer almaktadır. Kütüphane binasında araştırmacıların hizmetine yönelik mescit ve kafeterya bulunmamaktadır. Fakat kütüphanenin merkezî konumu sebebiyle araştırmacılar cami ve restoranlara birkaç adımla ulaşabilmektedirler.

Tepe lambaları, konforlu çalışma masaları, klimalı okuma salonları ve yardımsever personeli ile araştırmacılara rahat bir çalışma alanı sunan kütüphanenin en büyük dezavantajı öğlen 13:00-13:30 saatleri arasında tamamen kapatılması ve Pazar günleri hizmet vermemesidir. Büyük okuma salonu dışında elyazmaları ve arşiv belgeleri gibi dijitalleştirilmiş eserleri incelemek isteyen araştırmacılar için bir diğer dezavantaj da ilgili kütüphane personelinin çalışma saatlerinin sadece hafta içi 09:00-15:00 ile sınırlı olmasıdır. Ayrıca kütüphane Bosna Hersek İslam Cemaati'ne bağlı bir kurum olması sebebiyle resmî tatillere ek olarak özel dinî günlerde de hizmet vermemektedir.

¹⁵ Bu başlık altında yer alan dipnotsuz bilgiler kişisel gözlemlerimize dayanmaktadır.

Kütüphaneden yararlanmak isteyen araştırmacılar için yıllık, altı aylık, bir aylık, haftalık ve günlük üyelik seçenekleri bulunmaktadır. Şehit aileleri ve gaziler için ücretsiz olan kütüphane, öğrenciler ve emekliler için de indirimli üyelik imkanlarına sahiptir. Araştırmacılara kütüphane kaynaklarından fotokopi çektirmek yahut dijitalleştirilmiş kaynaklardan nüsha almak gibi hizmetler de veren kütüphane, eserlerin türü ve yayın tarihlerine göre farklı fiyatlandırmalar uygulamaktadır. Kütüphanenin belirlediği ücret tarifesine göre¹⁶ 1945 öncesi arşiv belgelerini sayfa başına 1.00 KM, 1945 sonrası arşiv belgelerini 0.30 KM, el yazması eserleri ise sayfa başına 2 KM yani yaklaşık 1 Euro ödemek suretiyle temin etmek mümkündür.

El yazması eserlerin bilgisayar ortamında incelenmesi konusunda araştırmacılara büyük kolaylık tanınmakla birlikte eserlerin nüshalarının temini biraz zordur. El yazması eserleri temin etmek isteyen araştırmacıların eser bilgilerini ve taleplerini kütüphane görevlilerine bildirmeleri gerekmektedir. Kütüphane yönetim kurulu tarafından talebin değerlendirilmesinin ardından araştırmacıya olumlu ya da olumsuz bir dönüş yapılmakta, eğer kurul kararı eserin nüshasının araştırmacı ile paylaşılması yönünde ise sayfa başı belirlenen ücretin ödenmesinin ardından birkaç gün içerisinde nüshalar araştırmacıya teslim edilebilmektedir.

Kütüphanenin araştırmacılara sunduğu önemli imkanlar arasında dijital kütüphane sistemine de değinmek gerekmektedir. Araştırmacılara Boşnakça, İngilizce, Türkçe ve Arapça dillerinde kullanım olanağı sağlayan internet sitesi,¹⁷ kütüphaneye dair anlık ve güncel bilgi paylaşımının yanında üyelik işleminin ardından kullanılabilen dijital kütüphane özelliğiyle de dünyanın dört bir yanından araştırmacılara erişim kolaylığı sağlamaktadır. Üyelik işleminin ücretsiz bir şekilde gerçekleştirilebildiği dijital kütüphane, Ulusal Vakıf Komisyonu arşivleri, fotoğraf arşivleri, İslam Cemaati gazetelerine ait arşivler, monografik yayınlar, Arapça, Farsça, Türkçe ve Boşnakça elyazmaları kataloğu ve süreli yayınları kapsayan zengin bir içerikle araştırmacılara hizmet vermektedir.

2. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde bulunan el yazması eserlerin kataloglanması işlemlerine 1937 yılında başlanmış, farklı zamanlarda gerçekleşen aksamalar sebebiyle tamamlanamayan çalışmayı 1956 yılında Kasım Dobrača üstlenmiş ve Dobrača tarafından hazırlanan kataloğun ilk cildi 1963 yılında okuyucuya sunulmuştur.¹⁸ 2013 yılında kataloğun son cildinin yayınlanmasıyla birlikte 1937'de başlayan ve uzun soluklu bir çalışmanın neticesi olan derleme süreci tamamlanmıştır. Toplam on sekiz cilt olan kataloğun her bir cildi farklı isimler tarafından¹⁹ hazırlanmış olmakla birlikte kataloglama işlemlerinde ilk cildi hazırlamış olan Kasım Dobrača'nın metodolojisi takip edilmiştir.²⁰

¹⁶ Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Saraybosna (GHB), "Fiyat Listesi" (Erişim 08 Nisan 2022).

¹⁷ Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Saraybosna (GHB), "Ana Sayfa" (Erişim 08 Nisan 2022).

¹⁸ Dobrača, *Katalog Arapskih, Turških, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1421/2000, 1/X.

¹⁹ Bk. Kasım Dobrača, Zejnil Fajić, Fehim Nametak, Mustafa Jahić, Haso Popara, Osman Lavić.

²⁰ Osman Lavić, *Katalog Arapskih, Turških, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijeđe, Rijaset Islamske zajednice u BiH, 1427/2006), 15/XX.

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi ve Yazma Eserler Kataloğunun Tanıtımı

Her bölüm içerisindeki eserler alfabetik sığraya göre listelenmiştir. Eser künyesinin sağ üst köşesinde kütüphane yer numarası, sol üst köşede ise sıra numarası yer almaktadır. İlk paragrafta eserin ismi, konusu, eğer biliniyorsa yazar ismi, vefat tarihi, künye tespitinde yararlanılan kaynağın ismi, cilt ve sayfa bilgilerine yer verilmiştir. İkinci paragrafta eserin başlangıç sayfasından ilk satırlar orijinal dilinde okuyucuya sunulmaktadır. Ardından eserin sayfa sayısı, ebatı, yazı çeşidi, kağıdının türü, cildi, hasar durumu gibi fiziksel özellikleri hakkında bilgi verilmektedir. Son paragrafta ise eserin müstensihi, ilk sahibi, vakfedildiği kütüphane ve ait olduğu yüzyıla dair bilgiler yer almaktadır. 1992-1995 yılları arasında gerçekleşen savaştan sonra dijitalleştirme faaliyetlerine başlanmış ve katalogdaki eserlerin tamamı dijital ortama aktararak muhafaza altına alınmıştır. Katalogun tüm ciltleri tarafımızca incelenmiş olup aşağıda her bir cilt ayrı başlıklar altında tanıtılacaktır.

1. Cilt

Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu'nun ilk cildi Kasım Dobrača tarafından hazırlanmış ve 1963 yılında Riasat of Islamic Community in B&H (Bosna Hersek İslam Cemaati Başkanlığı) tarafından yayınlanmıştır. 2000 yılında cilt ikinci kez Al-Furqan Islamic Heritage Foundation ve Riasat of Islamic Community in B&H tarafından yayınlanarak okuyucu ile buluşturulmuştur.²¹ 1963 yılındaki ilk baskıda kitabın sonunda sıralanan yazım hataları bizim de incelemekte olduğumuz ikinci baskıda düzeltilmiş, ayrıca birinci baskıda eksik olan müfessirler, vakıflar, eski mâlikler ve yer dizinleri de bu baskıya eklenmiştir.

Eser künye bilgilerinin ardından okuyucuyu öncelikle içindekiler bölümü karşılamaktadır. Tamamı Boşnakça olan içindekiler bölümünün akabinde Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi müdürü Derviş Tafro'nun birinci baskı için hazırlamış olduğu önsöz, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation başkanı Ahmed Zaki Yamanı'nın ikinci baskı için hazırlamış olduğu önsöz ve kütüphanenin 2000 yılındaki müdürü Mustafa Jahić'in ikinci baskıya özel önsözünü takiben Kasım Dobrača'nın kapsamlı giriş yazısı yer almaktadır. Bu bölümdeki tüm önsözler ve giriş yazısı önce Boşnakça, ardından İngilizce olarak okuyucuya sunulmaktadır. Kitap künye bilgileri, önsözler ve giriş yazısının Arapçası ise cildin en sonunda yer almaktadır. Önsözler ve giriş yazısını literatüre dair kısaltma bilgileri ve transkript tablosu izlemekte ve ardından el yazması eserler konularına göre tasnif edilmiş bir şekilde sıralanmaktadır.

Katalogun birinci cildi aşağıdaki bölümleri içermektedir:

1. Ansiklopediler (Arapça el yazmaları ve Türkçe el yazmaları)
2. Kur'an
 - a) Mushaflar
 - b) Kur'an Cüzleri
 - c) Kur'an Tercümelere (Türkçe el yazmaları ve Farsça el yazmaları)

²¹ Dobrača, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1421/2000, 1/1.

- d) Kur'an Fihristleri
3. Kıraat ve Tecvid İlmi (Arapça el yazmaları ve Türkçe el yazmaları)
4. Tefsir (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları ve Farsça el yazmaları)
5. Hadis
 - a) Hadis Mustalahı
 - b) Hadis Metinleri
 - c) Ricâlu'l-Hadis
6. Akaid (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları ve Farsça el yazmaları)
7. Dualar ve Zikirler (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları ve Farsça el yazmaları)
8. Eklemeler ve düzeltmeler
9. İndeks
10. Ekler

2. Cilt

Kasım Dobrača tarafından hazırlanan Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Elyazmaları Kataloğu'nun ikinci cildi 1979 yılında yayınlanmıştır. Yıllar içerisinde katalogun nüshalarının tükenmesi üzerine 2002 yılında Al-Furqan Islamic Heritage Foundation ve Riasat of Islamic Community in B&H tarafından ikinci baskı yayınlanarak okuyuculara sunulmuştur.²²

Kitap künye bilgilerinin ve içindekiler bölümünün ardından Al-Furqan Islamic Heritage Foundation başkanı Ahmed Zaki Yamanî'nin ikinci cilt için hazırlamış olduğu önsöz, kütüphane müdürü Mustafa Jahić'in önsözü ve Kasım Dobrača'nın 1978 yılında kaleme almış olduğu giriş yazısına yer verilmiştir. Önsözler ve giriş yazısının ardından literatüre dair kısaltma bilgileri ve transkripsiyon tablosu yer almaktadır.

Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu'nun ikinci cildinde yaklaşık 1160 kodeks²³ içerisinde 1700 alt birim bulunmakta ve cilt şu bölümleri ihtiva etmektedir:

1. Fıkıh Usulü (Arapça el yazmaları)
2. Fıkıh (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
3. Fetvalar (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
4. Ferâiz (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)

²² Kasım Dobrača, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BiH, 1423/2002), 2/XIII.

²³ Kodeks (Latince: codex, çoğul codices) bir dizi kağıt, parşömen ya da papirüs gibi yazılabilir materyallerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan kitap.

5. Devlet düzeni ve kanunlar (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
6. Kanunlar (Türkçe el yazmaları)
7. Şeriat mahkemeleri işlemleri (Türkçe el yazmaları)
8. İndeksler

3. Cilt

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu'nun üçüncü cildi Zejnil Fajić tarafından hazırlanmış ve 1991 yılında yayınlanmıştır.²⁴

İlk iki ciltten farklı olarak bu ciltte sadece Zejnil Fajić'in önsözü yer almakta ve Boşnakça ve İngilizce önsözün ardından Arapça önsöze de yer verilmektedir. Diğer ciltlerde olduğu gibi önsözü kaynaklara ait kısaltmalar ve Arapça harflerin transkripsiyonuna dair transkripsiyon tablosu izlemiştir. Yine ilk iki ciltten farklı olarak bu ciltte içindekiler bölümü bulunmamakta, transkripsiyon tablosunun hemen ardından eser tanıtımları başlamaktadır. Bunun sebebi bu cildin tamamının "ahlak ve nasihatler" konusuna ayrılmış bulunması olsa gerektir. 670 kodeks içerisinde 1100 alt birim barındıran ve ahlak ve nasihatler konusundaki el yazması eserleri içeren bu cilt, fihrist bölümüyle sona ermektedir.

4. Cilt

Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu'nun dördüncü cildi Fehim Nametak tarafından hazırlanmış olup Al-Furqan Islamic Heritage Foundation ve Riasat of Islamic Community in B&H iş birliği ile 1998 yılında yayınlanmıştır.²⁵ 1992-1995 yılları arasında gerçekleşen elim savaşın ardından yayınlanan ilk sayı olan bu cilt, dünyaya Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde bulunan yazma eserlerin güvende olduğunu göstermesi açısından da ayrı bir öneme sahiptir.²⁶

Kataloğun bu cildi, Dobrača tarafından düzenlenen ilk iki cilt ve Fajić tarafından düzenlenen üçüncü ciltten elyazmalarının ait oldukları dillerin sayısal dağılımı açısından farklılık göstermektedir. İlk üç cilt ihtiva ettiği konular itibariyle en çok Arapça el yazması içerirken bu ciltte Türkçe elyazmaları, Arapça ve Farsça elyazmalarının toplamının iki katı kadardır.²⁷

Bu ciltte yer alan eserler (belki de savaş yıllarının getirdiği imkan azlığı sebebiyle) konularına göre tasnif edilmemiş olup sırasıyla Arapça, Türkçe, Farsça ve Arap alfabesiyle yazılmış Boşnakça (alhamijado) el yazmalarını içermektedir. Cildin sonunda ise başlık dizini, transkripsiyonda başlık dizini, yazar dizini, transkripsiyon indeksi, vakıflar ve

²⁴ Zejnil Fajić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (Sarajevo, 1991).

²⁵ Fehim Nametak, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BiH, 1998).

²⁶ Nametak, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 4/XIV.

²⁷ Nametak, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 4/12.

bağışçılar indeksi, yer indeksi olmak üzere 70 küsur sayfalık geniş bir indeks bulunmaktadır.²⁸

5. Cilt

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nin Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu'nun beşinci cildi Zejnil Fajić tarafından hazırlanmış ve 1999 yılında yayınlanmıştır.²⁹ Kataloğun bu cildi, felsefe, tarih ve coğrafya olmak üzere üç ana bölümden oluşmakta ve 994 alt birimi barındıran 450 kodeks içermektedir. Bu ciltte yer alan eserlerin konularına ve dillere göre dağılımları şu şekildedir:

1. Felsefe
 - a) Felsefe (Arapça el yazmaları ve Türkçe el yazmaları)
 - b) Mantık (Arapça el yazmaları)
 - c) Cedel (Arapça el yazmaları ve Türkçe el yazmaları)³⁰
2. Tarih
 - a) Sire (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları ve Farsça el yazmaları)
 - b) Tarih (Arapça el yazmaları ve Türkçe el yazmaları)
 - c) Biyografi (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları ve Farsça el yazmaları)
3. Coğrafya³¹
4. İndeksler

6. Cilt

Kataloğun bu cildi Mustafa Jahić tarafından hazırlanmış ve 1999 yılında yayınlanmıştır.³² Kataloğun bu cildinde toplamda 833 alt birim barındıran 512 el yazması kodeks bulunmaktadır. Bu ciltteki yazma eserlerin teması, bir kısmı Türkçe olmakla birlikte, çoğunlukla Arapça yazılmış Arapça gramer ile ilgili eserlerdir. Birkaç tane Türkçe ve Farsça gramerine dair el yazması bulunmakla birlikte bunlar da Arapça olarak kaleme alınmış dilbilgisi eserleridir. Bu ciltte, Arapçada nahiv olarak isimlendirilen bu gramer eserlerinin

²⁸ Bkz. Nametak, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 4/463-534.

²⁹ Zejnil Fajić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1999).

³⁰ Bu kısımda el yazmaları dile göre tasnif edilmemiş olup Arapça ve Türkçe eserler karışık bir şekilde okuyucuya sunulmuştur.

³¹ Coğrafya alanındaki el yazmaları yazım diline göre tasnif edilmemekte, Arapça ve Türkçe olmak üzere karışık bir şekilde sıralanmaktadır. Katalog bilgileri incelendiğinde bu kısımdaki eserlerin çoğunluğunun Türkçe olduğu görülmektedir.

³² Mustafa Jahić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1420/1999).

sadece yarısı üzerinde çalışılmıştır. Geri kalan eserler ve Arapça gramerine ait sarf ile ilgili el yazmaları sonraki ciltlerde yer almaktadır.³³

Künye bilgilerinin ardından okuyucuyu ilk olarak içindekiler tablosu karşılamaktadır. Önsöz, giriş, literatüre ait kısaltmalar tablosu ve transkripsiyon harfleri tablosunun ardından gramer eserlerinin el yazmaları bölümü başlamakta ve yaklaşık 460 sayfa süren bu bölüm indekslerle sonlanmaktadır. Önceki ciltlere nazaran indeks bölümü genişletilmiş³⁴ olan bu ciltte başlık indeksi, transkripsiyonda başlık indeksi, transkripsiyon indeksi, vakıf ve sahipler indeksi, yer indeksi, imza indeksi ve katalog indekslerini ekler bölümü takip etmektedir. İndekslerdeki bu zenginlik, yazar, müstensih, mekân, eser sahibi vb. özelinde arama yapmak isteyen araştırmacılar için büyük bir kolaylık sağlamaktadır.

Katalogun bu cildinin en önemli özelliği, çoğunlukla Arapça gramer ile ilgili Arapça yazılmış el yazmaları içermesidir. Bilindiği gibi Bosna Hersek'te 1907'de Boşnakça ilk basılı Arapça gramer kitabının ortaya çıkmasına kadar Arapça çalışmalarında ve hatta ondan sonra özellikle ilim çevrelerinde bu eserler kullanılmıştır. Diğer bir özellik ise, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi kataloğunun önceki ciltlerinde olduğu gibi, bu ciltte de Bosnalı yazarlara ait çok sayıda el yazması ve özellikle önemli eserler olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli yerlerinde, eğitim aldıkları kültür merkezlerinde Boşnaklar tarafından yazılan çok sayıda eseri barındırmasıdır. Bu nedenle, diğer Avrupa el yazması kataloglarından farklı olarak bu İslami el yazmaları katalogları, insanların otantik kültürel mirasını da temsil etmektedir.³⁵

7. Cilt

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi yazma eserler kataloğunun bu cildi Haso Popara ve Zejnil Fajić tarafından hazırlanmış ve 2000 yılında yayınlanmıştır.³⁶ 4207 ila 4754 numaralar arasındaki yazma eserleri içeren bu ciltte ağırlıklı olarak beyan, bedii, aruz gibi belagat ile ilgili 873 metin ve çok sayıda sözlük yer almaktadır. Belagat ve aruz alanındaki el yazmalarının %80'inden fazlası Arapça eserler olup geri kalanı Türkçe, Farsça ve Boşnakça eserlerdir. Katalogun bu cildinde yer alan eserlerin muhtevası şu şekildedir:

1. Belagat (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
2. Aruz (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları)
3. Sözlükler
 - a) Arapça Sözlükler
 - b) Arapça - Türkçe Sözlükler

³³ Bkz. Mustafa Jahić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, (London – Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1421/2000), 8.

³⁴ Jahić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1420/1999, 6/5.

³⁵ Jahić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1420/1999, 6/5-6.

³⁶ Haso Popara - Zejnil Fajić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1420/2000).

- c) Arapça – Türkçe - Boşnakça Sözlükler
- d) Arapça – Türkçe – Farsça - Boşnakça Sözlükler
- e) Arapça - Farsça Sözlükler
- f) Arapça - Farsça- Türkçe Sözlükler
- g) Farsça - Türkçe Sözlükler
- h) Türkçe - Boşnakça Sözlükler
- i) Türkçe - İtalyanca Sözlükler
- j) Boşnakça - Türkçe Sözlükler
- k) Boşnakça – Arapça - Türkçe Sözlükler
- l) Boşnakça – Türkçe – Farsça - Arapça Sözlükler

4. İndeksler

8. Cilt

Katalogun bu cildi Mustafa Jahić tarafından hazırlanmış olup 2000 yılında yayınlanmıştır.³⁷ Arapça, Türkçe ve Farsça dilbilgisi alanındaki yazma eserleri barındıran bu cilt, 1013 alt birimden oluşan 503 kodeks içermektedir. Bu ciltteki dilbilime ait el yazması eserlerin çoğunluğu sarf ilmine aittir ve bu özelliğiyle, benzer konuları işleyen 6. cildin tematik bir devamı niteliğindedir.³⁸ Cilt içindeki bölümler aşağıdaki şekilde tasnif edilmiştir:

1. Gramer/dilbilgisi (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
2. Sözdizimi/sentaks (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
3. Başı ve sonu olmayan, tanımlanamayan elyazmaları
4. İndeksler³⁹
5. Ekler

Bu ciltte kataloglanan elyazmalarının çoğunluğu Arapça dilbilgisi alanında olmakla birlikte, Farsça ve Türkçe dilleriyle ilgili eserler de bulunmaktadır. Ayrıca Boşnakça birkaç yazma eser ve bir adet Türkçeye tercüme edilmiş Latin dilbilgisi eseri bulunmaktadır. Birkaç nadir el yazması ve Bosnalı yazarlara ait bazı eserlere de bu ciltte rastlanabilmektedir.⁴⁰

³⁷ Mustafa Jahić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1421/2000).

³⁸ Jahić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1421/2000, 8/XIII.

³⁹ İlk defa olarak bu ciltte önceki indeks türlerine ek olarak çevirmen indeksi de eklenmiştir.

⁴⁰ Jahić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1421/2000, 8/XIV.

9. Cilt

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arapça, Türkçe, Farsça, Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu'nun dokuzuncu cildi Haso Popara tarafından hazırlanmış ve 2001 yılında yayınlanmıştır.⁴¹ Kataloğun bu cildi, 5258 ila 5808 numaralar arasında kayıtlı fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında yazılmış 784 kodeks içermektedir.

Kitap künye bilgilerinin ardından okuyucuyu içindekiler bölümü karşılamaktadır:

1. İslam hukukuna giriş
2. İslam hukuku (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
3. İndeksler
4. Ekler

İkinci ciltte olduğu gibi bu cilt de fıkıh ve fıkıh usulü eserlerini içermektedir ve 784 yazma eserin 539'u Arapça, 223'ü Türkçe, 4'ü Farsça ve 8'i Arap harfleriyle kaleme alınmış Boşnakça'dan (alhamijado) oluşmaktadır. Belirtmek gerekir ki, bu ciltte yer alan fıkıh eserlerinin %95'inden fazlası Hanefi fıkıhına aittir.

10. Cilt

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi yazma eserler kataloğunun bu cildi Osman Lavić tarafından hazırlanmış ve 2002 yılında yayınlanmıştır.⁴² 5809 ila 6290 numaralar arasında kayıtlı bulunan yazma eserleri içeren bu cilt, İslam hukuku alanına ait 2. ve 9. ciltlerin bir devamı niteliğindedir. El yazmaları ağırlıklı olarak fıkıh, miras hukuku, kıyas, şer'iyye sicilleri, fetvalar, yasalar gibi konuları ihtiva etmektedir. Cilt içerisindeki bölümlerin tasnifi şu şekildedir:

1. İslam hukukuna giriş
2. İslam hukuku (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
3. Fetvalar (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
4. Miras hukuku (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
5. Kanunlar (Türkçe el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
6. Şer'iyye sicilleri (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
7. İndeksler
8. Ekler

⁴¹ Haso Popara, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1422/2001).

⁴² Osman Lavić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1423/2002).

Kataloğun bu cildi, 352 başlık ve 706 eser içeren toplam 482 kodeksten oluşmaktadır. Eserlerin 332'si Arapça, 361'i Türkçe, 1'i Farsça, 12 tanesi de Arap alfabesiyle yazılmış Boşnakça elyazmalarıdır. Lavić'in belirttiği üzere, ciltteki en eski eser, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâşî'ye (507/1113) ait olan *Hilyetü'l-'ulemâ' fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'* isimli eserdir.⁴³ Eser, müellifin vefatından 78 yıl sonra 12 Şevval 585/1189 tarihinde Abdusselam b. Mücahid en-Nabrâvî tarafından istinsah edilmiştir. Ciltte aynı zamanda Bosnalı müellifler tarafından kaleme alınmış çok sayıda Boşnakça fıkıh eserine de rastlamak mümkündür.

11. Cilt

Zejnîl Fajîc tarafından hazırlanan ve 2003 yılında yayınlanan bu cilt, 6291-7160 numaralar arasında kayıtlı bulunan yazma eserleri kapsamaktadır.⁴⁴ Kataloğun bu cildi aşağıdaki bölümleri ihtiva etmektedir:

1. Ansiklopediler (Arapça elyazmaları, Türkçe elyazmaları)
2. Kur'an
 - a) Mushaflar
 - b) Kur'an cüzleri
 - c) Sureler
 - d) Kur'an tercümeleleri (Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
 - e) Kur'an fihristleri
3. Tecvid ve Kıraat
 - a) Tecvid (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
 - b) Kıraat
4. Kur'an tefsirleri (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
5. Hadis
 - a) Hadis mustalahı (Arapça el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
6. Hadis metinleri (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
7. Akaid (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
8. Dualar (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları)

⁴³ Lavić, *Katalog Arapskih, Turških, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1423/2002, 10/XVII.

⁴⁴ Zejnîl Fajîc, *Katalog Arapskih, Turških, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1424/2003).

9. İndeksler

10. Ekler

965 Arapça, 278 Türkçe, 7 Farsça, 15 Boşnakça olmak üzere toplamda 1265 alt birimi barındıran 870 kodeksten müteşekkil olan bu cilt, içerdiği konular itibariyle 1. cildin bir eki niteliğindedir.⁴⁵

12. Cilt

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi yazma eserler kataloğunun bu cildi Mustafa Jahić tarafından hazırlanmış ve 2003 yılında okuyucuyla buluşturulmuştur.⁴⁶ Tıp, farmakoloji, veterinerlik, matematik, astronomi, astroloji, mineraloji, fal, sihir, büyücülük, muska vb. konuları içeren bu cildin bölümleri şu şekildedir:

1. Tıp ve eczacılık (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları)
2. Veterinerlik (Türkçe el yazmaları)
3. Matematik (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
4. Astronomi (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları)
5. Astroloji (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları)
6. Esrarengiz bilimler
 - a) Mineroloji ve simya (Türkçe el yazmaları)
 - b) Harflerin ve sayıların gizemli gücü -Allah'ın isimlerinde ve Kuran'da- (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
 - c) Fal ve kehanet
 - Fal (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları)
 - Rüya yorumu
 - d) Sihir, büyü, muska
7. Diğer bilimler
8. İndeksler
9. Ekler

⁴⁵ Fajić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1424/2003, 11/XVII.

⁴⁶ Mustafa Jahić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1424/2003).

13. Cilt

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi yazma eserler kataloğunun bu cildi Haso Popara tarafından hazırlanmış ve 2004 yılında yayınlanmıştır.⁴⁷ Tamamı tasavvuf alanındaki eserlerin kayıtlı olduğu bu ciltte 129 Arapça, 108 Türkçe, 40 Farsça, 2 Boşnakça olmak üzere 279 kodeks bulunmaktadır.

Katalogun bu cildinde Ebu Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Abdulkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66), Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182), Ferîdüddin Attar (ö. 618/1221), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Abdulganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) gibi bazı İslam alimlerinin ve tasavvuf şeyhlerinin eserlerini görmek mümkündür.

Ayrıca Papora'nın belirttiği üzere mezkûr cilt, müellif hattı yahut müellif hayattayken istinsah edilmiş nadir el yazmalarına da ev sahipliği yapmaktadır. Örn: Gazzâlî'ye ait *İhyaü Ulûmi'd-Dîn* adlı No. 7542'de kayıtlı eser 500/1106 yılında istinsah edilmiş bir kopyadır. Yazar hayattayken istinsah edilmiş olan bu kopyanın eserin en eski kopyası olduğu tahmin edilmektedir.⁴⁸ Ayrıca kütüphanede esere ait iki ayrı nüsha daha bulunmaktadır ki bunların da tarihleri oldukça eskidir. 7543 numarada kayıtlı olan ilk nüsha 526/1131 yılında, 7544 numarada kayıtlı ikinci nüsha ise 562/1166 yılında istinsah edilmiştir.

14. Cilt

Osman Lavić tarafından hazırlanan ve 2005 yılında yayınlanan bu cilt,⁴⁹ 7819-8287 numaralar arasında kayıtlı kodeksleri kapsamaktadır. Ciltte yer alan 468 kodeksin içerisinde 365'i Arapça, 396'sı Türkçe, 5'i Farsça ve 19'u Boşnakça olmak üzere toplamda 785 el yazması eser bulunmaktadır. Özellikle İslam hukuku alanında çalışan araştırmacılara kaynak olacak bu cilt, başlıca fıkıh ve ahlak alanındaki elyazmalarını içermektedir. Katalogun bu cildi aşağıdaki bölümleri içermektedir:

1. Fıkıh usulü (Arapça el yazmaları)
2. Fıkıh (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)
3. Fetvalar (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
4. Miras hukuku (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
5. Devlet düzeni ve kanunlar (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
6. Yasalar (Türkçe el yazmaları)
7. Şer'iyye sicilleri (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
8. Vaazlar (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Boşnakça el yazmaları)

⁴⁷ Haso Popara, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1425/2004).

⁴⁸ Bkz. Popara, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1425/2004, 13/XX.

⁴⁹ Osman Lavić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1426/2005).

9. İndeksler

10. Ekler

Belirtmek gerekir ki, ilk defa bu ciltte olmak üzere içindekiler bölümünde her başlıkta Boşnakça ibarenin yanına İngilizce tercümesi de eklenmiştir. Aynı zamanda bu cilt, el yazması vaazları içermesi hususiyetiyle fıkıh alanındaki 2, 3, 9 ve 10. ciltlerden ayrılmaktadır.⁵⁰

15. Cilt

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi yazma eserler kataloğunun bu sayısı Osman Lavić tarafından hazırlanmış ve 2006 yılında okuyucuyla buluşturulmuştur.⁵¹ Kataloğun bu cildi aşağıdaki bölümleri ihtiva etmektedir:

1. Mushaflar
2. Kur'an tercümeleri (Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları)
3. Kur'an cüzleri
4. Dualar
5. İndeksler
6. Ekler

Kataloğun bu cildinde 447 Mushaf, 52 Kur'an cüzü, 8 Kur'an tercümesi ve 45 dua olmak üzere toplam 552 yazma eser bulunmaktadır. Mushaf ve cüzlerin yer aldığı 1. ve 11. ciltlerin ardından bu ciltteki eserlerle birlikte Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde bulunan el yazması Mushaf nüshalarının sayısı 636, bir kısmı yahut tamamı istinsah edilmiş Kur'an cüzlerinin sayısı ise 144'e ulaşmıştır.

16. Cilt

Haso Popara tarafından hazırlanan bu cilt, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation ve Riasat of Islamic Community in B&H iş birliği ile 2008 yılında yayınlanmıştır.⁵² 8840-9381 numaralar arasında kayıtlı bulunan yazma eserleri kapsayan cildin muhtevası şu şekildedir:

1. Edebiyat
 - a) Arapça el yazmaları
 - b) Türkçe el yazmaları
 - c) Mecmualar

⁵⁰ Lavić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1426/2005, 14/XVII.

⁵¹ Lavić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1427/2006.

⁵² Haso Popara, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijeğe, Rijaset Islamske zajednice u BiH, 1429/2008).

- d) Farsça el yazmaları
- e) Boşnakça el yazmaları

2. İndeksler

3. Ekler

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu'nun bu cildi gramer, sözlükbilimi, üslup, aruz ve edebiyat alanlarında Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça dillerinde yazılmış toplamda 954 yazma eserden oluşan 542 kodeks içermektedir. Cildin en dikkat çekici bölümlerinden biri 603-624 sayfalar arasında bulunan Mecmualar (Boşnakça Zbirke) bölümüdür. Şahsi defterler ve çeşitli mecmualardan oluşan bu bölümde Arapça ve Türkçe çok sayıda ilahi, türkü, nota, kaside ve münacat notlarına rastlamak mümkündür.

17. Cilt

Katalogun bu sayısı Osman Lavić tarafından hazırlanmış ve 2010 yılında yayınlanmıştır.⁵³ 9382 ila 9903 numaralar arası kayıtlı, Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça dillerinde yazılmış 952 eser içeren 522 kodeksten oluşan bu cilt, Kur'an, dua, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve vaaz alanında daha önce kataloglanmış el yazmalarının bir devamı niteliğindedir. İçindekiler bölümü bulunmayan cilt, Osman Lavić'in giriş yazısı ile başlamakta, giriş yazısını kısaltmalar ve transkripsiyon bilgileri takip etmekte ve bunların ardından ilk olarak Mushaflar sıralanmaktadır.

Bu ciltte önceki ciltlerden farklı olarak "icazetnâme" örneklerini görmek mümkündür. Büyük ölçüde Bosna kökenli kişilerle bağlantılı olan bu icazetnâmelerin çoğu sergiledikleri hat ve süslemelerle sanatsal ve kültürel bir öneme sahiptir. Çoğu Bosnalı hocalar tarafından verilen bu icazetnâmelerin kıraat, hadis, genel bilgiler olmak üzere farklı kategorilerde olduğu görülmektedir. Ciltte Saraybosna, Mostar, Banja Luka, Zenica, Stolac, Foča, Tešanj ve Konjic şehirlerinden on sekiz ayrı kişiye verilmiş icazetnâme örneği bulunmaktadır.⁵⁴

18. Cilt

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu'nun son cildi olan bu cilt Haso Popara tarafından hazırlanmış ve 2013 yılında yayınlanmıştır.⁵⁵ 9904 ila 10190 numaralar arasında kayıtlı olan 604 el yazması eseri içeren 287 kodeksten oluşmaktadır. Çeşitli nedenlerle daha önceki ciltlere eklenemeyen eserleri içeren bu cilt, bu özelliği sebebiyle birbirinden bağımsız çok sayıda bölüm ihtiva etmektedir. Katalogun son cildinde bulunan bölüm başlıkları şu şekildedir:

1. Ansiklopediler (Arapça el yazmaları)

⁵³ Osman Lavić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1431/2010).

⁵⁴ Lavić, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*, 1431/2010, 17/XX.

⁵⁵ Haso Popara, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa* (London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1434/2013).

2. Felsefe (Arapça el yazmaları)
3. Mantık (Arapça el yazmaları)
4. Tasavvuf (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları)
5. Etik (Arapça el yazmaları)
6. Dilbilgisi (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
7. Üslup ve aruz (Arapça el yazmaları)
8. Sözlükler
 - a) Arapça – Arapça sözlükler
 - b) Arapça – Türkçe sözlükler
 - c) Farsça – Türkçe sözlükler
 - d) Arapça – Farsça – Türkçe sözlükler
9. Edebiyat (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları, Farsça el yazmaları)
10. Tıp ve eczacılık (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
11. Matematik (Arapça el yazmaları)
12. Astronomi ve astroloji (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
13. Tarih (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
14. Coğrafya (Türkçe el yazmaları)
15. Epistolografi (Türkçe el yazmaları)
16. Gizemli bilimler (Arapça el yazmaları, Türkçe el yazmaları)
17. Diploma (İcazetname)
18. Pirnâme
19. Mecmualar
20. Boşnakça çalışmalar
21. İndeksler
22. Ekler

Sonuç

Hazırlıklarına 1937 yılında başlanan ve ilk baskısı 1963 yılında yayınlanan Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu uzun soluklu ilmi bir çalışmanın ürünüdür. Farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından üstlenilip sürdürülen ve yetmiş küsur yıllık bir emeğin sonucu olan bu katalog 2013 yılı itibariyle tamamlanmış ve on sekiz cilt halinde araştırmacıların hizmetine sunulmuştur.

Katalog, Kur'an, tefsir, hadis, İslam hukuku, tasavvuf gibi İslamî ilimlerin çeşitli alanlarının yanında şer'iyeye sicilleri, tarih, coğrafya, edebiyat, belagat, felsefe, mantık, tıp, farmakoloji, veterinerlik, matematik, astronomi, astroloji, mineraloji, fal, sihir ve büyüçülük gibi pek çok farklı alanda Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça dillerinde kaleme alınmış on binden fazla elyazması eseri barındırmaktadır. Bu kapsamlı katalog içerisinde çalışma yapmak isteyen araştırmacılar çalışmanın sonuna eklediğimiz ayrıntılı konu fihristinden yararlanabilmektedirler. Araştırmacılar genel itibariyle Kur'an, tefsir, Mushaflar ve dua alanlarındaki elyazmaları için 1, 11, 15, 17; hadis alanındaki elyazmaları için 1, 11, 17; fıkıh, kanunlar ve şer'iyeye sicilleri alanlarındaki elyazmaları için 2, 9, 10, 14, 17; tasavvuf alanındaki elyazmaları için 13, 17, 18; dilbilim için 6, 7, 8, 16, 18; felsefe, mantık, tarih ve coğrafya alanlarındaki elyazmaları için 5, 18; tıp, eczacılık, matematik, astronomi ve mineraloji gibi alanlardaki elyazmaları içinse 12 ve 18 numaralı ciltlere başvurabilmektedirler.

Yaklaşık dört yüz yıl boyunca Osmanlı Devleti'nin himayesinde bulunan Bosna Hersek topraklarında kaleme alınan ve istinsah edilen bu eserler ilmi birikime katkı sağlamasının yanında kültürel ve tarihî bir öneme de sahiptir. Bosna Hersek'in en eski kütüphanesi olan Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nin ve Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu'nun geniş bir çerçevede tanıtılmasını amaçlayan bu çalışma ile Bosna Hersek ve yazma eserler alanlarındaki araştırmalara mütevazı bir katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu Konu Fihristi

A		F	
Akaid	I/393-516, XI/391-529	Felsefe	V/11-60, XVIII/11-23
Ansiklopediler	I/3-11, XI/1-15, XVIII/3-10	Ferâiz	II/827-927, X/333-421, XIV/209-237
Astronomi Astroloji	ve XII/163-359, XVIII/357-389	Fetvalar	II/709-825, X/254-331, XIV/193-207
B		Fıkıh	II/3-707, IX/1- 536, X/1-243, XIV/3-192
Biyografi	V/ 405-436		
Boşnakça çalışmalar	XVIII/547-551		
C		G	
Cedel	V/227-336	Gizemli Bilimler	XII/361-493, XVIII/499- 528
Coğrafya	V/437-443, XVIII/467-476		
D		H	
Dilbilgisi	VI/17-483, VII/1-273, VIII/1-481, XVIII/119-241	Hadis Mustalahı	I/232-252, XI/257-279
Dualar ve Zikirler	I/517-553, XI/531-643, XV/247-268	Hadis Metinleri	I/253-385, XI/281-390
E		İ	
Edebiyat	XVI/341-700, XVIII/259-322	İcazetnâme	XVIII/529- 532
Epistolografi	XVIII/477-497		
Etik	III/3-466, XVIII/113-118	K	
		Kanunlar ve Şer'iyye Sicilleri	II/929-969, X/423-452, XIV/239-312
		Kıraat ve Tecvid	I/53-127, XI/103-178

Hilal Köşker Güven

Kur'an Cüzleri	I/36-46, XI/69-85, XV/225-246	R	Ricâlu'l-Hadis	I/386-392
Kur'an Fihristleri	I/50-52, XI/99-101	S	Sire	V/339-355
Kur'an Sureleri	XI/87-91		Sözlükler	VII/275-501, XVIII/243- 258
Kur'an Tercümeleeri	I/47-49, XI/93-98, XV/211-224	T		
M			Tarih	V/357-403, XVIII/391- 465
Mantık	V/61-225, XVIII/25-83		Tasavvuf	XIII/1-596, XVIII/85-112
Matematik	XII/128-161, XVIII/353- 356		Tefsir	I/128-230, XI/179-255
Mecmualar	XVIII/536- 546		Tıp ve Eczacılık	XII/1-116, XVIII/323- 349
Mushaflar	I/15-36, XI/19-68, XV/3-210	V		
P			Vaazlar	XIV/315-531
Pirname	XVIII/533- 534		Veterinerlik	XII/117-128

CATALOGUE OF THE ARABIC, TURKISH, PERSIAN AND BOSNIAN MANUSCRIPTS

Bosnian, English, Turkish and Arabic Subject Index of The Catalogue

A		Boşnakça	
Astronomija i	XII/163-359,	Çalışmalar/ الدراسات	
Astrologija	XVIII/357-389	(البوسنية)	
(Astronomy and Astrology/			
Astronomi ve		Dogmatika (Islamic	I/393-516,
Astroloji/ علم الفلك		Dogmatics /Akaid /	XI/391-529
((والتنجيم		(العقائد الإسلامية)	
B			
Biografije	V/405-436	Dove i Molitve	I/517-553,
(Biography/		(Duas and Prayers/	XI/531-643,
Biyografi/ السيرة)		Dualar ve Zikirler/	XV/247-268
		(الأدعية و الأذكار)	
D		E	
Diploma	XVIII/529-532	Enciklopedija	I/3-11
(Certificate/		(Encyclopedias/	
İcazetnâme/		Ansiklopediler/	
(الشهادات)		(الموسوعات)	
Disputacija	V/227-336	Epistolografija	XVIII/477-497
(Discussion/Cedel/		(Epistolography/	
(علم الجدل)		Epistolografi/ علم	
		(الكتابة)	
Dijelovi Qur'âna	I/36-46,		
(Juzs of the Qur'an/	XI/69-85,		
Kur'an Cüzleri/	XV/225-246		
(أجزاء القرآن الكريم)			
		Etika (Ethics/	III/3-466,
		Etik/ أخلاق)	XVIII/113-118
F			
Djela na Bosanskom	XVIII/547-551	Filozofija	V/11-60,
(Works in Bosnian/		(Philosophy/	XVIII/11-23

Felsefe/ (فلسفة)					
G				M	
Geografija (Geography/ Coğrafya/ جغرافية)	V/437-443, XVIII/467-476			Matematika (Mathematics/Mate matik/ الرياضيات)	XII/128-161, XVIII/353-356
Gramatika (Grammar/ Dilbilgisi/ القواعد اللغوية)	VI/17-483, VII/1-273, VIII/1-481, XVIII/119-241			Medicina i Farmacija (Medicine and Pharmacy/ Tıp ve Eczacılık/ الطب والصيدلة)	XII/1-116, XVIII/323-349
I				Medžmue (Madjmuas/Mecmua lar/ المجلات)	XVIII/536-546
Islamsko Pravo (Islamic Law/Fıkıh/ الإسلامي)	II/3-707, IX/1- 536, X/1-243, XIV/3-192	الفقه		Misticizam (Mysticism/ Tasavvuf/ التصوف)	XIII/1-596, XVIII/85-112
Istorija (History/ Tarih/ تاريخ)	V/357-403, XVIII/391-465			Mushafi (Mushafs/Mushaflar / المصاحف)	I/15-36, XI/19- 68, XV/3-210
K				N	
Književnost (Literature/ Edebiyat/ الأدب)	XVI/341-700, XVIII/259-322			Nasljedno Pravo (Inheritance Law/ Ferâiz/ علم الفرائض والمواريث)	II/827-927, X/333-421, XIV/209-237
Komentar Qur'ana (Tafsir / Tefsir التفسير)	I/128-230, XI/179-255			Nauka O Čitanju Qur'ana (The Science of Reading The Qur'an/ Kıraat ve Tecvid/	I/53-127, XI/103-178
L					
Logika (Logic/Mantık/ علم المنطق)	V/61-225, XVIII/25-83				

(علم القراءات والتجويد)

P

Pirnama (Codes of XVIII/533-534
Practice /Pirnâme/
(القواعد المهنية)

Pojedina Sureta XI/87-91
(Surahs/

Kur'an Sureleri/

(سور القرآن)

Prenosioci Hadisa I/386-392
(Narrators of
Hadith/Ricâlu'l-
Hadis/ رجال الحديث)

Prevod Qur'âna I/47-49, XI/93-
(Quran 98, XV/211-
translations/ 224

Kur'an
Tercümeleri/

(تراجم القرآن)

R

Registar Qur'âna I/50-52, XI/99-
(Qur'an Indexes/ 101

Kur'an Fihristleri/

(فهارس القرآن)

Rječnici VII/275-501,
(Dictionaries/ XVIII/243-258

Sözlükler/

(القواميس)

S

Sira (Biography of V/339-355
The Prophet
Muhammad/

Sire/

(السيرة النبوية)

Š

Šerijatsko-Pravna II/709-825,
Rješnja (Fatwas/ X/254-331,
Fetvalar/ XIV/193-207

(الفتاوى)

T

Tajanstvene Nauke XII/361-493,
(Mysterious XVIII/499-528
Sciences/

Gizemli Bilimler/
(العلوم الباطنية)

Teorija Hadisa I/232-252,
XI/257-279

(Hadith
Terminology /
Hadis Mustalahı /
مصطلح الحديث)

V

Vaz (Preaching/ XIV/315-531

Vaazlar/ (الموعظة)

Veterina XII/117-128
(Veterinary
Medicine/

Veterinerlik/

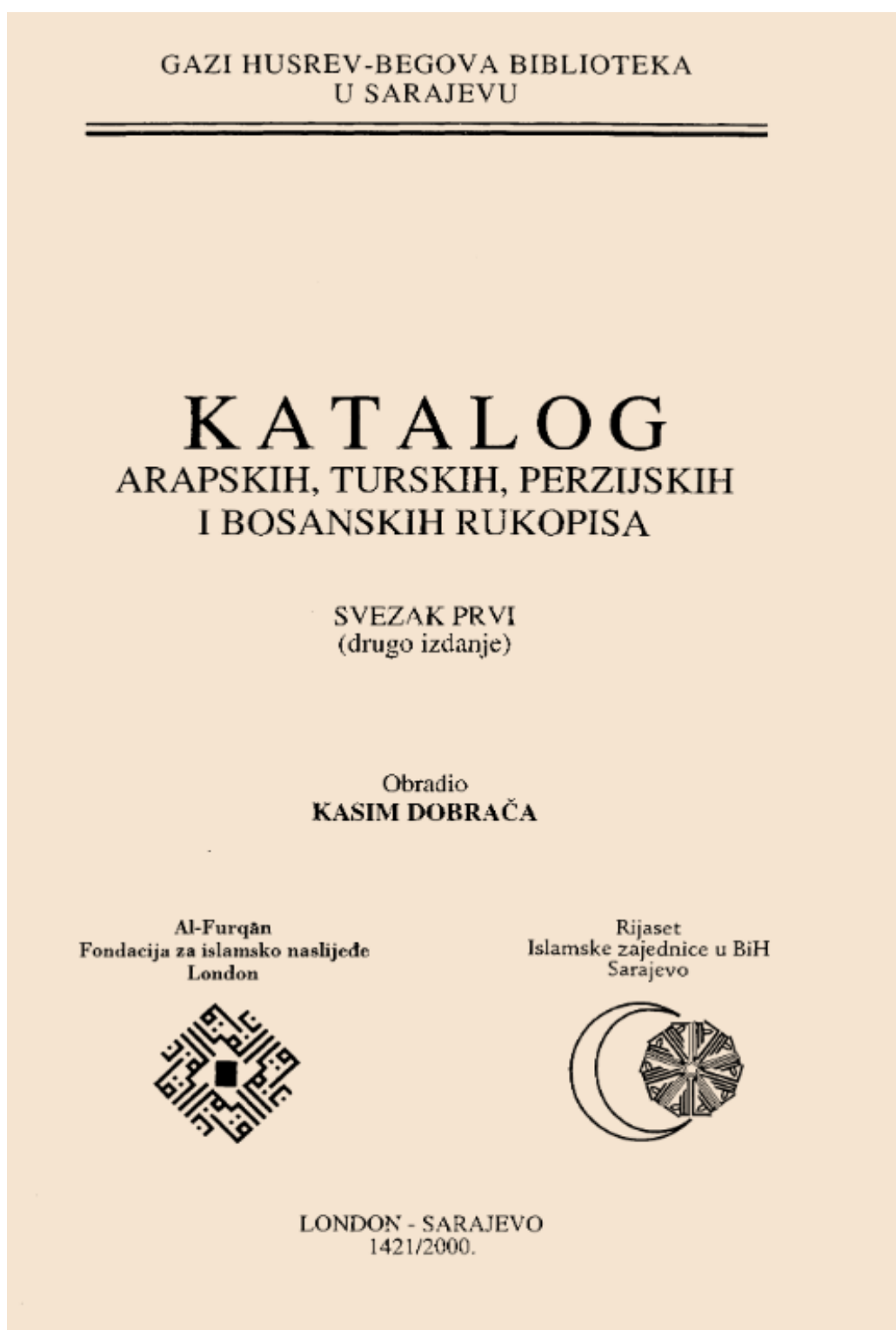
(الطب البيطري)

Z

Zakoni i Postupak II/929-969,
Pred Šeriatskim X/423-452,
Sudovima (Laws XIV/239-312
and Sharia Courts
Procedure/

Kanunlar ve
Şer'iyye Sicilleri/
القوانين وإجراءات
(المحاكم الشرعية)

Zbirke (Hadith I/253-385,
Texts/Hadis XI/281-390
Metinleri/متون
(الحديث)



Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça Yazma Eserler Kataloğu
1. cilde ait kapak sayfası

وقع الفراغ من نسخه الفقيه [1] الى رحمة ربه الصمد محمد بن محمد بن محمد في المسجد الجامع القاضى لمدينة المذكورة [2] يوم الاربعا قريب صلوة الظهر
تاسع شهر صفر . . . عام ثمان وسبعماية

Prema tome ovaj rukopis je vrlo vrijedan kako po svojoj starosti tako i po tom što je precizno sravnjen sa originalom pred profesorom. Ovo je vjerovatno najstariji i najispravniji primjerak ovog djela. Očuvan je dosta dobro.

109. **كنز المعاني لشعلة الموصلي** 280.

Komentar djelu *aš-Šāṭibīya* koji je napisao Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad al-Mauṣilī aš-Šu'la, umro 656/1258.

Brock. S. I, 893,².

Početak: . . . الحمد لله الذى ازل القرآن على سبعة احرف كلها شاف واف . . .

L. 229; 25,5 × 17,5. Nash. Osnovni tekst pisan crvenim mastilom. Na listu 1^a nalazi se gornji naslov djela. Na rubovima listova u početku ima bilježaka koje se odnose na tekst. Papir bijel, deblji, povez polukožni, originalni, rastavljen od listova koji nisu povezani, ima polukožnu futrolu.

Prepisao Muḥammad Bābakī b. Sālim al-Ḥaḍramī al-Madani (iz Medine) u utorak 5. IX 1316/17. I 1899.

110. **سراج القارئ المبتدى و تذكرة القارئ المنتهى** 4128.

Komentar djelu *Šāṭibīya*. Napisao Šaiḥ 'Alāuddīn 'Alī b. 'Oṭmān b. Muḥammad b. Aḥmad b. al-Husain b. al-Qāsih al-'Udrī al-Bagdādī, umro 801/1398.

Brock. II, 165,²; S. I, 725,¹².

Početak: . . . الحمد لله الذى علم القرآن وزين الانسان بنطق اللسان . . .

L. 186; 22 × 17. Nash jednostavan. Na l. 1^a nalazi se gornji naslov. Na kraju nekoliko poučnih izreka. Tekst *Šāṭibīye* pisan crvenim mastilom, vokalizovan. Papir tamnobijel, deblji, povez polukožni.

Prepisao Maṣṣūr b. 'Āmir b. al-Ḥāg 'Imrān b. Muḥammad al-Mālikī 1161/1748.

Poklon Osmana Sokolovića iz Sarajeva.

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi ve Yazma Eserler Katalogunun Tanıtımı

Kaynakça

- Dobrača, Kasim. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 2. Basım, 1421/2000.
- Dobrača, Kasim. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 2. Basım, 1423/2002.
- Eyice, Semavi. "Gazi Hüsrev Bey Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Fajić, Zejnil. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. Sarajevo, 1991.
- Fajić, Zejnil. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1999.
- Fajić, Zejnil. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1424/2003.
- GHB, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Saraybosna. "Ana Sayfa". Erişim 08 Nisan 2022. <https://ghb.ba/>
- GHB, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Saraybosna. "Fiyat Listesi". Erişim 08 Nisan 2022. <https://ghb.ba/cjenovnik/>
- GHB, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Saraybosna. "Tarihçe". Erişim 08 Nisan 2022. <https://ghb.ba/tr/historijat/>
- Jahić, Mustafa. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1420/1999.
- Jahić, Mustafa. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1421/2000.
- Jahić, Mustafa. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1424/2003.
- Karçık, Fikret. "Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Lavić, Osman. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1427/2006.
- Lavić, Osman. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1423/2002.
- Lavić, Osman. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1426/2005.
- Lavić, Osman. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1431/2010.
- Nametak, Fehim. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1998.
- Okić, Muhammed Tayyib. "Gazi Hüsrev Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Okić, Muhammed Tayyib. "Saraybosna Gazi Husrev Beğ Kütüphanesi Yazma Eserler Katalogu". *AÜİFD* 12 (1964), 143-153.
- Polat, İlhan. "Saray-Bosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi". *Türk Kütüphaneciliği Dergisi* 18/4 (1969), 244-248.
- Popara, Haso. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1422/2001.
- Popara, Haso. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1425/2004.
- Popara, Haso. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1429/2008.
- Popara, Haso. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1434/2013.
- Popara, Haso - Fajić, Zejnil. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih I Bosanskih Rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijede, Rijaset Islamske zajednice u BIH, 1420/2000.

Tasavvuf'ta Fenâ ve Bekâ

Kübra Mıcık

Öz

Konu ve Amaç: Makâm ve Hâl, sâlikin seyr u sülûk yolundaki mertebesine ve hangi aşamalardan geçtiğini ifade eden iki terimdir. Makâm kulun, Hakk'ın huzurunda bulunduğu mânevî yeri gösteren, çeşitli ibâdet, riyâzet ve mücâhedelerin yapıldığı süreçleri barındırır. Hâl kulun bir kastı olmaksızın kalbe gelen sevinç, hüznün, korku ve ümit gibi durumlardır. Tasavvuf terminolojisinin önemli hâllerinden olan fenâ ve bekâ, seyr u sülûk sürecinde müridin ulaşmak istediği en son hedef olarak bilinir. Fenâ, kulun kulluğunu görmekten fâni olmasıdır. Bekâ ise ilâhi tecellileri temâşâ etmekle bâki olmasıdır. Sûfiler nezdinde "Ben kulumun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum" kudsî hadisinde ifade edilen durum da budur. Zira bu halde olan kimse artık Allah'ta fâni olmuştur. O'nun celâli ve azâmeti karşısında dünya ve ahireti unutmuş, bu hâli yaşadığından bile bihaber olmuştur. Bu makalede tasavvufî literatürde fenâ ve bekânın anlamına, ilk dönem sûfilerinin bu konu hakkındaki sözlerine değinilecektir. Ayrıca fenâ ve bekâ kavramının tasavvufî eserlerdeki konumu ele alınacaktır.

Yöntem: Makale fenâ ve bekâ hakkında yazılan eserler, tezler, makaleler, ansiklopediler ve Arapça sözlüklerden yararlanılarak oluşturulmuştur. İlk dönem tasavvuf klasiklerinden yararlanılmıştır. Müelliflerin yazımı ve Arapça ibareler *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ yöntemiyle yazılmıştır. Metin altı dipnot ve kaynak gösterimi İSNAD Atıf Sistemi'ne göre hazırlanmıştır.

Sonuç: Fenâ ve bekâ tasavvufun gayesini belirleyen en temel terimlerden ikisidir. Sûfiler fenâ ve bekâ hâlini, 'kulun nefisinden fâni olması ve Hak ile bâki kalması' şeklinde tarif etmişlerdir. Birtakım tasavvufî meselelerin yorumlanması hususunda olduğu gibi fenâ ve bekâ konusunda da dikkat edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde İslâm inanç esaslarıyla çelişiyormuş gibi sıkıntılı durumların ortaya çıkması kaçınılmazdır. İlk sûfiler böyle bir durumun ortaya çıkmaması için ısrarla bu konu üzerine vurgu yapmışlardır.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Fenâ, Bekâ, Hâl, Makâm.*

Fanâ' and Baqâ' in Sufism

Abstract

Subject and Purpose: Maqam and Hâl are two terms that express the rank of the devotee on the path of seyr u sülûk and what stages he went through. The rank includes the processes in which various worships, asceticism and struggles are performed, showing the spiritual place where the servant is in the presence of God. It is the state of joy, sadness, fear and hope that comes to the heart without the intention of the servant. Fenâ and beqa,

Yüksek Lisans Öğrencisi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Zonguldak kubramicik610@gmail.com
Graduate Student, Zonguldak Bülent Ecevit University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Zonguldak/Turkey



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Mıcık, Kübra. "Tasavvuf'ta Fenâ ve Bekâ". *Mutalaa* 2/2 (Aralık 2022), 184-195.



ORC ID: orcid.org/0000-0002-8650-0617
ROR ID: ror.org/01dvabv26
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.7466855



Geliş tarihi: 15.11.2022
Kabul tarihi: 20.12.2022

which are important aspects of Sufism terminology, are known as the last goal that the disciple wants to reach in the process of seyr u sulûk. What is bad is that the servant is mortal from seeing his servitude. Persistence, on the other hand, is that it is eternal by contemplating divine manifestations. This is the situation expressed by the Sufis in the sacred hadith "I am my servant's hearing ear, seeing eye, holding hand, walking foot". For, a person in this state is now a mortal in God. In the face of His majesty and majesty, he forgot the world and the hereafter, and was unaware that he was even in this state. In this article, the meaning of fana and baqa in the mystical literature and the words of the early Sufis on this subject will be discussed. In addition, the position of the concept of fenâ and perpetuity in mystical works will be discussed. In this article, the meaning of fana and baqa in the mystical literature and the words of the early Sufis on this subject will be discussed. In addition, the position of the concept of fenâ and perpetuity in mystical works will be discussed.

Method: The works, theses, articles, encyclopedias and Arabic dictionaries and books written on this subject have been created. The first period Sufi classics were used. The writing of the authors and the Arabic phrases were written with the Turkish Diyanet Foundation's Encyclopedia of Islam orthography method. Footnotes and references under the text have been prepared according to the ISNAD Citation System.

Conclusions: Fanâ and beka are one of the most basic terms that determine the purpose of Sufism. The Sufis described the state of fana and perpetuity as 'a servant's being ephemeral from his soul and remaining eternal with God'. As with the interpretation of some mystical issues, attention should also be paid to fana and perpetuity. Otherwise, it is inevitable that troublesome situations will arise as if it contradicts the principles of Islamic belief. The first Sufis insisted on this issue so that such a situation would not arise.

Keywords: *Sufism, fanâ, Baqâ, Khal, Magams.*

Giriş

Tasavvuf, İslâm'ın mânevî ve derûnî hayatıdır. Tasavvuf, İslâmî ilimlerin asıl ve doruk noktası olarak ifade edilmiştir. Tasavvufun "hâl" şeklinde adlandırılan mânevî tecrübe yönü, bu yolun şevk ve zevk tarafıdır. Her sûfî kendi yaşantı ve tecrübesine göre tasavvufu tarif etmiştir. "Tasavvuf, kulun içinde bulunduğu vakitte kendisi için en uygun ve faziletli olan ameli yapmasıdır."¹ "Tasavvuf, nefsi Allah'ın iradesine teslim etmektir."² Tasavvufu ahlâk olarak tanımlayanlar onu ahlâkî niteliği ve kâmil vasıfları gerçekleştirmeyi gaye edinen bir İslâm ilmi şeklinde yorumlamışlardır. Zira tasavvuf kişinin iç âlemini imar etmeye yönelik ve kötü hasletlerini tezkiye etmeye çalışan ahlâkî bir sistemdir.³

Seyr u sülûk tasavvuf yoluna giren müridin, bir mürşidin gözetiminde mücâhede ve riyâzetle gerçekleştirdiği bir süreçtir. Bu sürecin sonu nefis terbiyesiyle tamamlanır. Sûfîler bu sürecin sonunu fenâ ve bekâ olarak telakki ederler. Son merhale olan fenâ ve

¹ İmam Ebû'l Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil Nâsık (Beirut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 312; Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmûd-Abdulbâki Surûr (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1380-1960), 45.

² Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmûd-Abdulbâki Surûr, 45; *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil Nâsık, 313.

³ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 17.

bekâ kavramlarını “cem-tefrika”⁴, “sekr-sahv”⁵, “gaybet-huzur”⁶ kavramlarıyla aynı mânâda ele alan sûfiler de mevcuttur. Tasavvuf nazariyesinde bu yolun başlangıcı tevhididir. Daha sonra bu anlayış fenâ ile birlikte gelişerek yerini “Ene'l-Hak” düşüncesine bırakmıştır.⁷

Fenâ ve bekâ kavramları tasavvufun en çok tartışılan kavramlarından biridir. Bu kavramların hâl ve makâm olup olmadığı sûfiler tarafından tartışılmıştır. Allah'ta fâni olma durumu kimi zaman İslâmî kaideleri tahribata uğratacak şekilde yorumlanmıştır. Bu durum zâhir ulemâ ve itidal üzere olan sûfileri tedirgin etmiştir. Sûfiler bu kavramların iyi anlaşılabilmesi için dinî çerçeve içerisinde sınırını belirleme yoluna gitmişlerdir.⁸ Yine fenâ hâlinin süreklilik arz edip etmediği, kesbî mi yahut vehbî mi olduğu konusu da tartışılan meselelerdendir. Bazı sûfiler bu hâlin sürekli olmaması gerektiğini söylemişlerdir. Zira böyle olursa kişi ibâdetini tam yapamayacak, dünya ve âhiret işlerini sekteye uğratacaktır. Bu hâlin sürekli olduğunu söyleyen sûfiler ise bu durumdaki kişiyi Allah'ın koruyacağını ve fenâdan önceki hâline geri döndürülmeyeceğini dile getirmişlerdir. Aynı zamanda fenâ ve bekânın sürekli olduğunu savunanlar bu hâlin vehbî olduğunu çünkü Allah'ın kuluna lütfettiği bir şeyi geri almayacağını söylemişlerdir.⁹

Bu çalışma bir giriş, tasavvufi literatürde fenâ ve bekâ, sûfilerin sözlerinde fenâ ve bekâ ve tasavvufi eserlerde fenâ ve bekâ olmak üzere üç alt başlıktan ve sonuç bölümünden müteşekkildir. İlk olarak fenâ ve bekâ kelimelerinin sözlük anlamı ve tasavvufi terminolojideki mânâsı izah edilmiştir. Daha sonra tasavvuf ehlinin fenâ ve bekâ hakkında sözlerine yer verilmiş ve tasavvuf eserlerindeki konumu ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapıp konu bitirilmiştir.

1. Tasavvufi Literatürde Fenâ ve Bekâ

Fenâ, yok olmak, geçici olmak, ölmek, kötü huyların yok olması mânâlarına gelir.¹⁰ Bekâ ise onun zıddı olarak var olmak, sürekli olmak, bir şeyin geride kalanı gibi mânâlara gelir.¹¹ “Fenâ zemmedilmiş vasıfların düşmesidir. Bekâ ise övülmüş vasıfların mevcut olmasıdır. Fenâ iki kısma ayrılır. Birincisi zikrettiğimiz şeydir ki bu riyâzetin çokluğu ile vuku bulur.

⁴ Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sayih ve Tefvik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1427-2006), 2/587; Ebü'l-Hasan el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İ's'ad Abdülhâdi Kindil (Kahire: Meclis-i Ala Sekafeti, 2007), 2/494; Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmûd-Abdülbâki Surûr, 416.

⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sayih ve Tefvik Ali Vehbe, 589; Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, nşr. İ's'ad Abdülhâdi Kindil, 2/415; Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmûd-Abdülbâki Surûr, 416-417.

⁶ Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmûd-Abdülbâki Surûr, 416; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sayih ve Tefvik Ali Vehbe, 590; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İ's'ad Abdülhâdi Kindil, 2/489.

⁷ Kadir Özköse, “Hakk'ı Temâşâ Geleneği: Fenâ ve Bekâ”, *Somuncu Baba Aylık-İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi* 12/65 (Mart 2006), 22.

⁸ Hayati Bice, “Dîvân-ı Hikmet'te Fenâ ve Bekâ Kavramları”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu*, ed. Ahmet Kartal (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2017), 520.

⁹ Mustafa Kara, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/335.

¹⁰ Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Istilahâtü's-süfiyye*, nşr. Abdülâl Şâhin (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413-1992), 365-367; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünun ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/1291; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 81; Kara, “Fenâ”, 12/333.

¹¹ Kâşânî, *Istilahâtü's-süfiyye*, nşr. Abdülâl Şâhin, 365-367; Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünun ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, 2/1291; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 81; Kara, “Fenâ”, 12/333.

İkincisi ise mülk ve melekût âlemini hissetmemektir ki bu Allah'ın yüceliği karşısında istiğrâk ve Hakk'ı müşâhede etmek ile olur. Meşâyih bu duruma şu kavilleriyle işaret etmişlerdir. Fakr iki darda yüz karasıdır. Yani iki âlemde fenâ halinde olmaktır.”¹²

Tasavvufun temel amaçlarından biri insanın “bezm-i elest”teki özüne ve duruluğuna ulaşmasıdır. Bu öze ulaşanların Allah ile arasındaki yakınlık ziyadeleşir. Nitekim bu hâl Allah'tan başka her şeyden soyutlanıp yalnız O'nun zâtını ve sıfatlarını müşâhede etme şeklinde gerçekleşir. Bu durum tasavvufta fenâ kavramıyla açıklanır.¹³ Kulun, Allah'ın her şeyin üzerinde olduğunu görüp kendinde olandan geçmesi ve Allah'a ait olanla bâkî kalması da bekâ kavramıyla ifade edilmektedir.¹⁴

Sûfîler istiğrak ve müşâhede halindeki kişinin dünya ile ilgili kavrayışının yok olabileceği ve kendinden geçebileceğine dair delil getirmişlerdir. Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ peygamberlerle ilgili bazı ayetleri misal vermişlerdir. Hz. Yusuf'u gören kadınlar meyve yerine ellerini kesmişler ve bunun farkına varamamışlardır. Hz. Musa ise dağda Allah'ın tecellisini gördüğü zaman kendinden geçmiştir.¹⁵

Fenâ kavramıyla zâtta fâni olmak anlaşılır. Fenânın hakîkati, Allah Teâlâ'nın müşâhede edilmesiyle zâhirin ortadan kalkması ve mânânın zâhir olmasıyla beraber hissedebilirliğin zâil olmasıdır. Bekâ ise tüm bu yokluktan sonra tekrar eski hâle geri dönmektir. Bu hâlde olan kimse Allah'ın tecellisi ile temaşa halinde olur.¹⁶

“Fenâ, kulun Allah'ın kıyamıyla fiilini görmekten fâni olmasıdır. Bekâ, kulun her şeyin Allah'ın kıyamıyla olduğunu görmesidir.”¹⁷ “Fenâ, kulun Allah için yaptığı fiillerde onları görmekten fâni olması; bekâ ise kulun Allah için bir iş yaptığında da o işi Allah'ın yaptığını görmesi demektir.”¹⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de fenâ ile bekâ kavramlarının tezahürleri bulunmaktadır. “Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir. Azâmet ve kerem sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalır.”¹⁹ “Sizde bulunanlar tükenip gider ama Allah'ın katındakiler kalıcıdır. Asla kuşkunuz olmasın ki

¹² Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l Fâdile, 2004), 142; Hasan eş-Şerkâvî, *Mu'cemü el-fâzi's-sûfiyye* (Kahire: Müessesetü Muhtar, 1992), 227.

¹³ Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el- Kelâbâzî, *et-Ta'arruflî mezhebi ehli't tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993-1413), 142; Esma Öztürk, “Ahmed Yesevî ve Ahmed Avni Konuk'un Düşünce Dünyasında Fenâ ve Bekâ Kavramları –Karşılaştırmalı Bir İnceleme-”, *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017), 41.

¹⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruflî mezhebi ehli't tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddin, 143; Hayati Bice, “Divân-ı Hikmet'te Fenâ ve Bekâ Kavramları”, *I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu*, ed. Ahmet Kartal (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2016) 41/533.

¹⁵ Kara, “Fenâ”, 12/334.

¹⁶ İbn Acîbe, *Sûfîlerin El Kitabı*, trc. Ahmet Murat Özel (İstanbul: Hayykitap, 2015), 74-75.

¹⁷ Muhyiddin İbn Arabî, *Kitâbu ıstîlâhâtî's-sûfiyye* (Resâilü İbn Arabî içinde) (Kahire: Mektebetü Âlimi'l Fikr, 1997), 13.

¹⁸ İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsîdîn (Tasavvuf İstilahları)*, çev. Ahmet Yıldırım ve Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014), 256. Bk. Ebû Muhammed Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 208; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 969.

¹⁹ *Kur'ân Yolu Meâlî*, hz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), er-Rahman 55/26-27.

güçlülükler göğüs gerenlerin ecirlerini, yapmış olduklarının daha da güzeliyle vereceğiz.”²⁰ gibi ayetler buna örnek verilebilir.

Tasavvufta fenâ kavramı üç kategoriye ayrılmıştır:

1. Fenâ-yı zât: Sâlikin kendinde bir varlık görmeyip hakîkatte Allah'ın varlığını görmesidir.
2. Fenâ-yı sıfat: Sâlikin beşerî huy ve vasıflardan kurtulmasıdır.
3. Fenâ-yı fiil: Sâlikin fiil ve hareketlerinden fânî olmasıdır.²¹

Tarîkatlardaki eğitim metoduna göre fenâ çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur:

- a- Fenâ fi'l-ihvân: Tarîkattaki kardeşlik muhabbetini kalbe ikâme etmek suretiyle kendi isteklerini bir kenara bırakıp ihvânın isteklerine önem vermek, onları düşünmektir.
- b- Fenâ fi'ş-şeyh: Sâlikin kendi istek ve arzularından sıyrılıp şeyhinin istek ve arzularına yön vermesi, şeyhinin görüş ve düşüncelerini kendinden önde tutmasıdır.
- c- Fenâ fi'r-Rasûl: Sâlikin Hz. Peygamber'in aşk ve muhabbetinde fânî olmasıdır. Rasûlullah'ın ahlâkıyla ahlâklanmasıdır.
- d- Fenâ fillâh: Sâlikin nefsinden fânî olup Hak ile bâkî olmasıdır. Allah'ın sıfatlarıyla bezenme hâlidir.²²

Fenâ hâlini tecrübe eden sûfiler, diğer insanlara tasavvufî yaşama dair kılavuz olabilmek açısından da ikiye ayrılmışlardır. Birinci grup daima cezbe haletinde bulunduğu için mürşid olamaz; ikinci grup normal halette olup kılavuzluk yapabilme yetisine sahiptir. Fenâ halinin devamlı olmadığını ifade eden sûfiler, kişinin bekâ haline geçmeden irşâd ile vazifelendirilmeyeceğini söylemişlerdir.²³

2. Fenâ ve Bekâ Kavramlarına Sûfilerin Bakışı

Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]), fenâ ve bekâ düşüncesinin kurucusu olarak tanınır. O fenâ için “Hak'ta yok olmak”, bekâ için “Hak Teâlâ ile var olmaktır.” demiştir.²⁴ Bu mertebedeki sâlike “nereden geliyorsun?” yahut “nereye gidiyorsun?” gibi sualler sorulursa cevabı hep Allah Teâlâ olacaktır. Zira onun Allah'a olan kurbiyeti o kadar çoktur ki kendisinden bile fânî olmuştur diyen Harrâz, fenâyı tevhidle beraber tasavvur eder.²⁵ O, şöyle söyler: “Fânînin alâmeti, Allah Teâlâ hariç dünya ve ahiret şevkini yitirmesidir. Sonra ona Allah Teâlâ'nın kudretinden bir tecelli gelir de Allah için duyduğu saygıdan

²⁰ en-Nahl 16/96.

²¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 216.

²² İsa Yalçın, *Tasavvufî Düşüncede Fenâ Kavramı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2019), 9-10; Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 176.

²³ Kara, “Fenâ”, 12/334.

²⁴ Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sayih ve Tefik Ali Vehbe, 2/581.

²⁵ Mehmet Demirci, “Ebû Saîd el-Harrâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/222.

dolayı Hak Teâlâ'dan olan hazzını yitirdiğini ona gösterir. Bundan sonra Allah Teâlâ'dan bir tecelli daha ona zuhûr eder de hazzını yitirdiğini görmekten de hazzını yitirdiğini ona gösterir. Böylece o, Allah'tan olanı Allah için görme hâli ile bâkî olur. Vâhid ve Samed olan Allah'ın ahadiyyetinde ferd olarak kalır. Onun için bu hâldeki kulun Allah ile beraberken Allah'tan başkası için fenâ ve bekâ hâli olmaz.²⁶ Ebû Said el-Harrâz fenâ ve bekâ kavramını tanımlayan ilk sûfidir. Sonrasında mutasavvıflar tarafından bu tanım kabul edilmiş; bazı ulemâ da bu görüşe karşı çıkmamıştır.²⁷

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), “Fenâ, kendi hâl ve sıfatlarından uzaklaşıp bütün varlığının Hakk'ın varlığı ile meşgul olmasıdır.” demiştir.²⁸ O, tasavvufu “Hakk'ın seni sende öldürüp kendisiyle diriltmesi”²⁹ şeklinde tarif etmiştir. Fenâ hâlini tecrübe eden sûfînin ruh halini üç aşamada ele almıştır. İlki sûfînin Allah'ın emirlerine uyup nefesine karşı gelmesi ve ona istemediği şeyleri yaptırarak sıfatlardan fâni olması. İkincisi Allah ile arasına hiçbir şeyin girmemesi ve Allah'a yönelerek taat ve ibadetteki şevkten fâni olması. Üçüncüsü Allah'ı müşâhede hâlinde olan kulun bu hâlde olduğunu görmekten fâni olmasıdır.³⁰ Son aşamada olan sûfînin sükûnet ve teslimiyetiyle bezmi elest arasında bir yakınlık kurmuştur.³¹

Ebû Yakup en-Nehrecûrî (ö. 330/941), “Ubûdiyyetin sıhhati fenâ ve bekâdadır.” demiştir.³² Nehrecûrî bu sözyle ihlâslı bir sûfîliğin fenâ ve bekâ ile mümkün olacağını, bu duruma gelemeyen sûfînin bahane üretmekten ileri gidemeyeceğini söylemektedir. Ona göre fenâ, “Allah'a nisbetle kulun kendi varlık ve fiillerini görme duyusunun yok olması”, bekâ ise “kulun dini hükümlerde Allah'ın iradesini gözetmesi”dir.³³

İbrahim b. Şeyban (ö. 330/941), “Fenâ ve bekâ ilmi Hakk'ın vahdâniyyetine ihlâsla bağlanma ve dosdoğru bir kullukla hâsıl olur. Bundan başkası ise hata ve zındıklıktır.” demiştir.³⁴ O, fenâ ve bekâyı yanlış anlayan tasavvuf ehlini tenkit ederken hakiki anlamdaki fenâ ve bekânın esasının katıksız, hâlis tevhid ve sağlam bir kulluk olduğunu, bunun ötesinin kuruntu, safsata ve zındıklıktan ibaret bulunduğunu belirtmiştir.³⁵

Görüldüğü üzere ilk dönem sûfîleri daha çok ruhsal ve ahlâkî fenâ olgusu üzerinde durmuşlardır. Onlar fenâ kavramıyla sâlikin kötü huy ve vasıflardan fâni olup iyi, güzel huy ve vasıflara bürünmesini, bilgisizliğin yerine ilmin hâsıl olmasını, gafletin yerine zikrin geçmesini, nankörlüğün yerine şükürün, zulmün yerine adaletin gelmesini, mâsiyetin yerine taatin geçmesini belirtmek istemişlerdir. Daha sonra ise sûfîlerin yaşadığı, tecrübe ettiği hâller ve makâmlarla bu terimle ilgili düşünceler gelişmiştir. Kulun

²⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddin, 144-145.

²⁷ Demirci, “Ebû Saîd el-Harrâz”, 10/222.

²⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sayîh ve Tefvik Ali Vehbe, 2/581.

²⁹ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 1019.

³⁰ Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/120.

³¹ Kara, “Fenâ”, 12/334.

³² Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İsmâil Abdülhâdî Kındil, 2/486.

³³ Kara, “Fenâ”, 12/334.

³⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sayîh ve Tefvik Ali Vehbe, 2/581.

³⁵ Erhan Yetik, “İbrâhim b. Şeybân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/353.

kendi fiilini görmekten fânî olup hakiki kul olma niteliğine erişmesi halini almıştır.³⁶ Sûfiler kötü ve çirkin şeylerden fânî olma veyahut Allah'tan başka her şeyden fânî olma anlayışını genellikle olumlu olarak karşılamışlardır. Bu saptamanın daha ilerisinde görüş belirtenler ise hem sûfi olan hem de sûfi olmayan kişilerce eleştirilme tâbî olmuştur.

“*Kitabü'l-Fenâ*’sında Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) “Allah’a O’nu görüyormuş gibi ibadet etme” hadisinde belirtilen ihsan kavramını fenâ kavramıyla bir kabul etmiştir. *El-Fütühâtü'l-mekkiyye*’de ise fenâyı yedili bir sınıflamaya tabi tutmuştur. Bunları “günahın, fiillerin, sıfatların, zâtın, âlemin, Allah’tan başka her şeyin, nihayet Allah’ın bütün sıfatlarının ve bunlar arasındaki münasebetlerin yok olması” tarzında tasnif etmiştir.”³⁷ İbn Arabî’ye göre fenâ halinde olan kul Allah’a ulaşır. Fenâ hâli, kulun benliğinin kaybolması ile tevhidin gerçekleşmesi demektir. Bu durumda kul, bütün nefsi arzularını bırakır ve kendini Allah’ın irâdesine teslim eder. Bu hâl, tevhidin en yüksek derecesidir.

Vahdet-i vücûd anlayışının intişar etmesiyle beraber fenâ kavramı yeni ıstılahlarla genişlemiştir. Cenâb-ı Hakk’ın zâtının birliği tevhid ile fenâ arasında bir ilgi, yakınlık kurulmuştur. “Nitekim tevhid “kusûdî” ve “şuhûdî” şeklinde iki kısma ayrılır. Kusûdî tevhidde Cenab-ı Allah ile kulun iradeleri birleşir. Çünkü kul, O’nun iradesinden başkasını kast etmez. Böylece kul Allah’ın iradesinde fânî olur. Buna “fenâ fi’l-kusûd” da denir. Şuhûdî tevhidde ise kendinden geçen kulun Hakk’tan başkasını görmemesi, her şeyi O’nun tecellisi olarak görmesi söz konudur. Buna da “fenâ fi’ş-şuhûd” denir. Bunların hepsini içeren ve kapsayan, Allah’tan başka hiçbir varlığın tanınmaması anlamına gelen kavram ise “fenâ fi’l-vucûd” şeklinde ifade edilmektedir.”³⁸

3. Tasavvuf Eserlerinde Fenâ ve Bekâ

Serrâc (ö. 378/988) *el-Lüma’* isimli eserinde fenâ ve bekâ için “Yeryüzünde bulunan her canlı yok (fânî) olacak.”³⁹ ayetini delil getirdikten sonra şunları dile getirir: “Fânî olmanın ilk alâmeti, Allah’ın zikrinin gelmesiyle dünya ve ahiret hazzının gitmesidir. Kendisinin ilâhî zikre yönelişi sırasında zikir hazzının da gitmesi ve sadece Allah hazzı ile kalmasıdır (bekâ). Sonra Allah’tan gelen bu nasibin gitmesi ile birlikte kendine ait varlık iddiasının da yok olmasıyla fenâ halinden fânî olması ve bekâ halinden de bekâ bulmasıdır.” demiştir.⁴⁰

Kuşeyrî (ö. 465/1072) *er-Risâle*’de sûfilerin fenâ kavramıyla insandaki kötü vasıfların yok olmasını ve bekâ kavramıyla da insandaki güzel vasıfların mevcut olmasını işaret ettiklerini söyler.⁴¹ O, fenâyı üç kısma ayırır. “Birincisi kişinin nefsinden ve sıfatlarından fânî olup Hakk’ın sıfatları ile bâki olmasıdır. İkincisi Hakk’ın sıfatlarından fânî olup

³⁶ Ayhan Hıra, “Ebü’l-Hasan el-Harakânî’nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014), 172.

³⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 9/284-291; Kara, “Fenâ”, 12/334.

³⁸ Hıra, “Ebü’l-Hasan el-Harakânî’nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı”, 1/173.

³⁹ *Kur’ân-ı Kerîm ve Muhtasar Kelime Meâli*, Hz. Hayrât Neşriyat (İstanbul: İlmî Araştırma Merkezi Meâl Hey’eti, 2017), Rahman 55/26.

⁴⁰ Tûsî, *el-Lüma’*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Abdulbâki Surûr, 285-286.

⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil Nâsık, 102.

Hakk'ın müşâhedeyle olmasıdır. Üçüncüsü Hakk'ın vücudunda kendi varlığını yok ederek O'nu müşâhededenden de fâni olmasıdır.”⁴²

Kelâbâzî (ö. 380/990) *Ta'arruf*'ta fenâyı çeşitli açılardan ele alıp ayetler ışığında açıklama cihetine gider. Ona göre “Fenâ kulun haz ve arzularından fâni olması, temyiz gücünü kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fâni olması” manasına gelmektedir. Amir b. Abdullah'ın (ö. 55/675): “Karşıma çıkan bir kadın olmuş ya da duvar olmuş, bana göre hiç fark etmez.” demesi fenâ haline misaldir. Fenâ hâlindeki kulun sevk ve idaresini bizzat Hak üzerine almıştır. Bu vaziyette bulunan kul için günaha giden yolların hepsi kapanmıştır (Allah tarafından muhafaza altına alınmıştır). Rasûlullah'ın “Allah buyuruyor ki, kulumun işiten kulağı, gören gözü...olurum”⁴³, hadisinin mânâsı da budur. Fenâdan sonra gelen bekâ, kulun nefesine ait şeylerden fâni, Hakk'a ait olan şeylerle bâkî olmasıdır.”⁴⁴

Kuşeyrî ve Serrâc fenâ ile bekâyı doğrudan ele almışlardır. Kelâbâzî fenâ kavramına daha geniş yer verir ve birçok fenâ çeşidi üzerinden konuyu açıklamaya çalışır. Fenâyı üstelik tüm hâl ve makâmları Allah'ın ihsanı olarak görür ve Allah'ın koruması altında olan kişinin günaha düşmeyecek vaziyette olduğunu belirtir.⁴⁵

Herevî (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserinde fenâ ve bekâyı üç derecede zikreder. “Fenâda ilk aşama ilmi açıdan olur. İlmin mârifette, mârifetin de ma'rufta (Hakk'ın varlığında) fenâ bulması halinde gerçekleşir. İkincisi iyân (görme fiili) mu'âyene (görünen) de fenâ bulur. Hakk'ı müşâhede etmek suretiyle iyân mertebesine ulaşan mürid daha önce ulaştığı mârifetle ilgili şuhûdundan fenâ bulur. Üçüncüsü fenânın şuhûdundan da fenâ bulur. Bekâya gelince ilk aşama Hak ile ilgili ilmin ortadan kalkarak sadece Hakk'ın bâkî olmasıdır. İkincisi şuhûdun (görmenin) hükmünün ortadan kalkarak meşhûdun (görülenin) bekâ bulmasıdır. Üçüncüsü ezeli olmayanın mahvı (yok olması) suretiyle Hakk'ın bâkî olmasıdır.”⁴⁶

Sühreverdî (ö.632/1234) *Avârifü'l-maârif*'te fenâ halini fenâ-i zâhir ve fenâ-i bâtın olarak iki kısma ayırır. “Zâhiri fenâ Allah Teâlâ'nın fiilleri yoluyla tecelli ederek kulundan ihtiyar ve irâdesini çekip almasıdır. Bu durumda o, bütün fiillerin Hak Teâlâ ile olduğunu görür ve Allah ile olan muamelesinde buna göre hareket eder. Bâtınî fenâ ise bazen ilâhî sıfatların tecellilerini keşfetmek, bazen de Hakk'ın azâmetinin eserlerini müşâhede etmek suretiyle vuku bulur. Böylece o bâtınında her daim Hak ile olur. Kendisinden ne bir kötülük ne de bir vesvese zâhir olur.”⁴⁷

Hücvirî (ö. 465/1072 [?]) *Keşfu'l-mahcûb*'da fenâ ve bekânın hakîkati için “Kulun kendi varlığından fâni olması Hakk'ın celâlini temaşa ve azametini keşfetmesi ile olur. Öyle bir dereceye varır ki Hakk'ın celâlinde dünyayı da âhireti de unuttur. Himmetinin nazarında

⁴² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil Nâsık, 104.

⁴³ Muhyiddin en-Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn*, çev. M. Emin Özafşar ve Bünyamin Erul (Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 131.

⁴⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddin, 142-143.

⁴⁵ Tuğçe Özer Kır, *Erken Dönem İsimlerinde Fenâ ve Bekâ Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 46.

⁴⁶ Abdullah Ensârî Herevî, *Kitâbu menâzilü's-sâirîn* (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408-1988), 128-129.

⁴⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sayîh ve Tefvik Ali Vehbe, 2/582.

makâm ve hâller hakir görünür, hâlindeki kerâmetler dağılıp gider, aklından ve nefsinden fâni olur. Fenânın aynında (fenânın kendisinde bulunduğu halde) fenâdan da fâni olur. O vakit dil Hak ile konuşur, bedeni huşû ve hudû halinde bulunur” demiştir.⁴⁸

Hücvîrî, diğer müellif sûfîlerden ayrı olarak fenâ ve bekâyı bir ekol kapsamında ele alır. O, fenâ ve bekânın Harrâziye ekolünün ana düşüncesi olduğunu söyler. Onun eserinde fenâ ve bekâyı daha önemli yapan şey, bu kavramların sahih ve bâtil fırkalar arasında ciddi bir yerde durmasıdır. Hücvîrî'nin sahih gördüğü fırkalar fenâ ve bekâyı kabul ederken, bâtil fırkalar fenâ ve bekâyı farklı şekilde tahlil ettikleri için yanlış sonuçlara varmışlardır. Binaenaleyh fenâ ve bekâ tasavvufta ayırt edici bir yerdedir. O zaman fenâ ve bekâyı bir inkisar durumu olarak düşünebiliriz. O kadar ki bu konu hakkında yanlış bir yorum yapıldığında aşırılıkların kökeni fenâ olabileceği gibi, tasavvufta kemâlin ifadesi de fenâ olarak karşımıza çıkabilir.⁴⁹

Fenâ ve bekâ iki hâl olsa da yalnızca iki hâl olmadığı Hücvîrî'nin fenâ ve bekâyı verdiği önemden anlaşılmaktadır. O denli ki kavramların hangi mânâyâ geldiğini açıklamakla yetinmeyen Hücvîrî, tasavvufun varlığını koruması için yanlış fikirleri eserinde zikretmiştir. Bu kimselerin tasavvufa verebileceği zararların önüne geçmek istemiştir. Kuşkusuz Hücvîrî'nin fenâ ve bekâyı dair yanlış düşünceleri açıklaması tasavvuftaki sahih fenâ anlayışını bu fikirlere ayırt etmek istemesi ve özünü göstermek içindir.⁵⁰

Hücvîrî ve Kuşeyrî'nin fenâ hakkında zikrettikleri şeyler birbirini onaylar niteliktedir. Bununla birlikte Hücvîrî, fenâyı farklı perspektiften ele alarak kavramı dar çerçeveden çıkarıp geniş bir çerçeveye getirir. Muhaliflerin düşüncelerinin yanlışlığını ön plana çıkarıp, sûfîlerin onların zikrettiklerinden farklı bir fenâ ortaya koyduklarını dile getirir. Böylece sûfîler açısından sahih fenâ kavramının ne olduğunu açıklar.⁵¹

4. Fenâ ve Bekâ Kavramlarına Yönelik Eleştiriler

Fenâ ve Bekâ kavramları tasavvufun gayesi olarak görülse de bazı fakihler tarafından bu iki kavram vahdet-i vücûtle aralarındaki benzerlikten ötürü eleştiriye tabi tutulmuştur. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Alâüddeve-i Simnânî (ö. 736/1336), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624), Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), Zeynüddin el-Hâfî (ö. 838/1435), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi âlimler bu konuda reddiye yazanlar arasındadır.⁵² Onlar vahdet-i vücûdu reddetmek için fenâ hâlini ele alıp onun ontolojik bir boyuttan ziyade psikolojik bir hâl olduğunu zikrederler. Bu anlamda İbn Teymiyye, fenâ'yı üçlü bir tasnife ayırır. 1. “Allah'tan başkasının varlığından geçmektir.” Buna fenâ'an vücûdi's-sivâ adı verilir. Bu vahdet-i vücûd ehlinin fenâ'sıdır. İbn Teymiyye onları mühlidlikle itham eder ve Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) fenâ'sını misal verir. İkincisi “Allah'ın varlığından başkasını görmekten geçmektir.” Buna fenâ'an şühûdi's-sivâ ismi verilir. Bu sâliklerin fenâ'sıdır. Bu hâl fazla muhabbetten dolayı kişinin kendini ve dışarıdaki âlemi algılayamaz hâle gelmesiyle gerçekleşir. Burada ontolojik bir gerçeklikten

⁴⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İsmail Abdülhâdi Kündil, 2/486.

⁴⁹ Kır, *Erken Dönem İsimlerinde Fenâ ve Bekâ Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri*, 47.

⁵⁰ Kır, *Erken Dönem İsimlerinde Fenâ ve Bekâ Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri*, 48.

⁵¹ Kır, *Erken Dönem İsimlerinde Fenâ ve Bekâ Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri*, 48.

⁵² Muhammed Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 92.

söz edilmemektedir. Hak ile tekâsüf eden sâlik âlemde var olan diğer şeyler hakkında bir ayırım yapamaz. İbn Teymiyye böyle bir durumu şeriatın hükümlerini gerçekleştirmeye mâni olarak görse de bu hâli yaşayan kimseyi mâzur görür. Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848[?]) hâlini de bu şekilde izâh eder. Üçüncüsü "Allah'tan başkasına ibâdet etmekten geçmektir." Buna ise fenâ'an ibâdeti's-sivâ denir. Bu peygamberler ve onların izinden gidenlerin fenâ'sıdır. Bu durumda olan kimse Allah'tan başka şeylere ibadet etmekten fâni olup sadece Allah için sever ve buğzeder. O'nun için korkar ve O'na tevekkül eder. Bu durum İbn Teymiyye'ye göre tevhiddeki tahkik makâmına erişmektir.⁵³

Ali el-Kârî epistemolojik temele bağlı olan vahdet-i vücûd anlayışını ontolojik temel olan fenâ nazariyesine bağlar. O, fenâ'nın psikolojik bir durum olduğunu söyler ve onu ontolojik bir gerçekliğe indirgemez. Kârî, vahdet-i vücûd anlayışından ziyade vahdet-i şühûd anlayışını savunur. Bu durumda sülûk ehli kimse Hak ile tekâsüf edince onun bakışından mâsivâ yok olur. Bu ontolojik bir yok oluştan ziyade güneşin doğmasıyla yıldızların görünmemesi durumuna benzer. Halbuki onlar yerlerinde mevcuttur sadece görünüşte yok olmuşlardır. Ona göre fenâ hâli de mâsivânın yok olmasını icâp ettirir. Teftâzânî de aynı görüşü benimsemekle birlikte fenâ hâlini ahlâkî bir seviyeye indirmeye çalışmıştır. Nitekim bu konuda öğrencisi Alaeddin Buhârî (ö. 841/1437) de hulûl ve ittihâda istinâd edilen düşünceleri çözümlerken bu konuda sûfilerin sözlerine yer vermiştir. Buradan hareketle o, bunların vahdet-i vücûd şeklinde değil, vahdet-i şühûd anlamında telakki edilmesi gerektiğini söylemiştir. Hocası Teftâzânî'nin yapmaya çalıştığı gibi o, vahdet-i vücûd ile fenâ-bekâ kavramları arasında bir bağlantının olmadığını açıklamaya çalışır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre ontolojik bir mânâ ifade etmeyen fenâ ve bekâ hâlini kabul eden bir kimse zındıktır. Zîrâ o, fenâ'nın mâsivânın ontolojik olarak nefyi mânâsına gelmeyeceğini söyler. Tam tersine fenâ'nın mânâsı mâsivânın var olmasıyla birlikte fâni olmaktır. İmâm-ı Rabbânî vahdet-i vücûd anlayışını eleştirip vahdet-i şühûd anlayışını savunurken o, vahdet-i vücûdun nebevî tevhid ile ayrıştığını dile getirir. Zîrâ ona göre peygamberlerin tevhid anlayışlarında vücûdun birliğinden söz edilmemektedir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîfler de vahdet-i vücûda dair bir delilin olmadığını söyler. Bu şekilde yorumlanan âyet ve hadislerin de vahdet-i vücûdu tedâi ettirecek bir mânânın olmayacağı üzerinde durur. Sonuç olarak fenâyı ontolojik bir yöntem olarak kabul etmek sakıncalı kabul edilir. Bu yöntem akıl ve şeriatla çelişen bir yöntem olarak görülür. Buna karşın tasavvufî bilgiyi esas alarak vahdet-i vücûdu ontolojik bir gerçeklik olarak savunanlar da vardır. Onlara göre bilgi ve varlık arasında bir farklılık yoktur. Bundan dolayı vahdet-i vücûd bir hâl olmaktan ziyade ontolojik bir gerçeklik taşımaktadır.⁵⁴

⁵³ Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin Tasavvuf İstilahlarına Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 60; Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 147.

⁵⁴ Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 113, 171, 191, 197, 204, 342.

Sonuç

Hicri IV. asırdan itibaren eser veren sûfî müellifler tasavvufu diğer ilimlerden farklı bir metotla ele almışlardır. Tasavvufu kendine has terminolojiye sahip bir ilim dalı kabul eden sûfîler, onun tıpkı hadis, tefsir, kelâm ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerin arasında anılması gereken bir disiplin olarak ortaya koymak istemişlerdir. Onlar, tasavvufu bir alanı ve metodu olan İslâmî ilimlerin arasında telakki etmişlerdir.

Tasavvuf diğer İslâmî ilimler gibi istinbâtî bir metod olarak benimsemektedir. Fakat nâfile ibâdetler başta olmak üzere farklı ve derin uygulamalara daha fazla ehemmiyet vermesi, mücâhede ve riyâzet gibi yöntemleri benimsemesi bakımından onlardan ayrılmaktadır. Sûfîler tasavvufu hâl ilmi olarak nitelemiş ve her mutasavvıfın yaşayışına göre bir tasavvuf tanımını yapmışlardır. İlmi tasniflerle tasavvufun İslâmî ilimler arasındaki eşsiz yerini vurgulamışlardır. Sonuçta her ilmin kendi alanında yetkin olması gerektiğinin altını çizmişlerdir. Tasavvufu sistemli ve düzenli bir ilim haline getirerek onun Kur'an ve Sünnete dayalı çizgisini belirlemeye çalışmışlardır. Bir ilim olarak tasavvufun diğer dînî ilimler arasındaki yerini almasını sağlamış ve ona hüviyetini kazandırmışlardır.

Fenâ ve bekâ tasavvufun gayesini belirleyen en temel terimlerden ikisidir. Sûfîler fenâ ve bekâ hâlini, 'kulun nefsinden fâni olması ve Hak ile bâkî kalması' şeklinde tarif etmişlerdir. Birtakım tasavvufî meselelerin yorumlanması hususunda olduğu gibi fenâ ve bekâ konusuna da dikkat edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde İslâm inanç esaslarıyla çelişiyormuş gibi sıkıntılı durumların ortaya çıkması kaçınılmazdır. İlk sûfîler böyle bir durumun ortaya çıkmaması için ısrarla bu konu üzerine vurgu yapmışlardır.

Sûfîlerin nezdinde dünyevî alâkanın kesilmesi olarak zühdi hayata yön veren bu kavramlar tasavvufun pratik yönüne öncelik vermişlerdir. Tasavvufun alanı Cibrîl hadisinde belirtildiği üzere ihsândan hareketle ahlâktır. Tasavvufun ahlâkı yetkinleştirmekle ilgili problemlerle ilgilendiği âşikardır. Fenâ ve bekânın başka bir anlamı ahlâk alanında da söz konusudur. Sûfîler kâmil insan olma noktasında kötü vasıflardan uzak durmaya çaba sarf etmişler ve kişinin kalbinde bunların var olmasını Allah'a ulaşmada bir engel olarak görmüşlerdir. Onlar beşerî sıfatlardan tümüyle fâni olup ilâhî sıfatları bâkî kılmaya çalışmışlardır.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. "Cüneyd-i Bağdâdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Baklı, Ebû Muhammed Rûzbihân b. Ebî Nasr el-. *Meşrebü'l-ervâh*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâli. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Bedirhan, Muhammed. *Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bice, Hayati. "Divân-ı Hikmet'te Fenâ ve Bekâ Kavramları". *I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu*. ed. Ahmet Kartal. 41/513-537. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2016.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el-. *Mu'cemüt-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî. Kahire: Dâru'l Fâdile, 2004.
- Demirci, Mehmet. "Ebû Saïd el-Harrâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Herevî, Abdullah Ensârî. *Kitâbu Menâzilü's-sâirîn*. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408-1988.
- Hıra, Ayhan. "Ebû'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 169-185.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasan el-. *Keşfü'l-mahcûb*. nşr. İsmâ'ad Abdülhâdî Kindîl. 2 Cilt. Kahire: Meclis-i Ala Sekafeti, 2007.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *Sûfilerin El Kitabı*. trc. Ahmet Murat Özel. İstanbul: Hayykitap, 2015.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Kitâbu istilâhâtü's-sûfiyye* (Resâilu İbn Arabî içinde). Kahire: Mektebetü Âlimi'l Fikr, 1997.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-İbâne an turukî'l-kâsîdîn (Tasavvuf İstilahları)*. çev. Ahmet Yıldırım ve Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 9. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye'nin Tasavvuf İstilahlarına Bakışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 53-61.
- Kâşânî, Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed el-. *Istilahâtü's-sûfiyye*. nşr. Abdülâl Şâhin. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413-1992.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't tasavvuf*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993-1413.
- Kur'an Yolu Meâlî*. hz. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Kelime Meâlî*. hz. Hayrât Neşriyat. İstanbul: İlmî Araştırma Merkezi Meâl Hey'eti, 2017.
- Kuşeyrî, İmam Ebu'l Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halil Nâsık. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Nevevî, Muhyiddin en-. *Riyâzü's-sâlihîn*. çev. M. Emin Özafşar ve Bünyamin Erul. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Özer Kır, Tuğçe. *Erken Dönem İsimlerinde Fenâ ve Bekâ Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özköse, Kadir. "Hakk'ı Temâşâ Geleneği: Fenâ ve Bekâ". *Somuncu Baba Aylık-İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi* 12/65 (2006), 2-84.
- Öztürk, Esmâ. "Ahmed Yesevî ve Ahmed Avni Konuk'un Düşünce Dünyasında Fenâ ve Bekâ Kavramları – Karşılaştırmalı Bir İnceleme-". *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017), 41-54.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-. *Avârifü'l-maârif*. nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sayîh ve Tefvik Ali Vehbe. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1427-2006.
- Şerkâvî, Hasan eş-. *Mu'cemü el-fâzi's-sûfiyye*. Kahire: Müessetu Muhtar, 1992.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü istilâhâtü'l-fünun ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2. Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübân, 1996.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc et-. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalim Mahmûd-Abdülbâki Surûr. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1380-1960.
- Yalçın, İsa. *Tasavvufî Düşünce Fenâ Kavramı*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yetik, Erhan. "İbrâhim b. Şeybân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/352-353. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

أثر مكونات الأسهم على مشروعية تداولها

Dilal Saleh

الملخص

موضوع البحث وهدفه: يهدف هذا البحث إلى بيان حكم تداول أسهم الاستثمار ذات المكونات المختلفة، المتكونة من خليط من الأعيان والحقوق والمنافع والديون والنقود، حيث تتمثل مشكلة البحث في أن كل مكون من المكونات المختلفة للأسهم الاستثمارية له أحكام خاصة تختلف عن غيره من المكونات، فإذا اختلطت هذه المكونات أصبح لها حكم آخر، وهو ما سيبينه البحث منهجية البحث: ولتحقيق هدف البحث أجرت الباحثة دراسة نظرية لأقوال الباحثين المعاصرين في بيان حكم تداول الأسهم ذات المكونات المختلفة، وقد اتبعت فيها المنهج الوصفي من خلال بيان ماهية الأسهم ومكوناتها، والمنهج الاستدلالي في بيان أثر مكونات الأسهم على حكم تداولها من خلال إيراد الأدلة وتوجيهها، ومن ثم مناقشة هذه الأدلة، والمنهج الاستنباطي من خلال استنباط الرأي الأصوب بين الأقوال، والدليل الأقوى بين الأدلة.

النتائج: تم التوصل في هذا البحث إلى أن لمكونات الأسهم أهمية كبيرة في الفتوى، واختلافا كبيرا في تكييفها، حيث اتفق جميع الباحثين من الفقهاء المعاصرين على جواز تداولها إذا كانت من نوع واحد، حيث تطبق عليها الشروط الخاصة بذلك المكون، واختلفوا في جواز تداولها عندما تكون مكوناتها خليطا من النقود والأعيان والديون والحقوق فبعضهم منعها مطلقا وبعضهم جوزها مطلقا ، وذهب آخرون إلى تطبيق حكم الأصالة والتبعية عليها، فالمكونات الأصل يطبق حكمها والمكونات الأخرى تتبعها في الحكم ، ومنهم من قال بجواز تداول الأسهم إذا كان أغلبها أعيانا ومنافع.

الخلاصة: جواز تداول الأسهم المختلطة المكونات في حال كون أغلبها أعيانا ومنافع وتعامل معاملة الأعيان والمنافع في التداول، وذلك لاعتبار مبدأ الغلبة الذي يستند إلى أدلة قوية، وأما إذا كان أكثر مكونات الأسهم نقوداً فتعامل معاملة النقود في التبادل حيث يشترط لها شروط عقد الصرف من التقابض وعدم الأجل، وأما إذا كان أكثرها ديوناً تعامل معاملة الديون.

Dr., Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi, İslami Bankacılık (mezuniyet), Amman/Ürdün
zelal20122013@gmail.com



PhD., Graduated From The World Islamic Sciences and Education University, Islamic Banking, Amman/Jordan



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Saleh, Dilal. "أثر مكونات الأسهم على مشروعية تداولها". *Mutalaa* 2/2 (Aralık 2022), 196-210.



ORC ID: orcid.org/0000-0003-1983-3259
ROR ID: ror.org/051mkwn17
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.7466894



Geliş tarihi: 13.06.2022
Kabul tarihi: 21.12.2022

الكلمات المفتاحية: المصارف الإسلامية، تنوع مكونات الأسهم، الحكم الفقهي، تداول الأسهم
الاستثمارية

Yatırım Hisse Senetlerinin Bileşenlerinin Alım Satım İşlemlerine Etkisi

Öz

Konu ve Amaç: Bu araştırma gayrimenkul, hak, menfaat, borç ve para karışımından oluşan farklı unsurlara sahip yatırım hisselerinin alım satımının hükmünü açıklamayı amaçlamaktadır. Araştırma yatırım hisselerinin farklı unsurlarının her birinin diğer unsurlardan farklı özel karşılıklara sahip olmasını ortaya koymaktadır.

Yöntem: Araştırmacı, araştırmanın amacına ulaşmak için farklı unsurlara sahip yatırım hisselerinin alım satımının hükmünü açıklamada çağdaş araştırmacıların görüşleriyle ilgili teorik bir çalışma incelemiştir. Hisse senetlerinin içindekilerini incelemek için çıkarımsal yaklaşım yöntemi uygulanmıştır.

Bulgular: Bu araştırmada fetva verirken hisse unsurlarının çok büyük bir öneme sahip olduğunu ve bunların uyarlanmasında büyük bir farklılık olduğu sonucuna varılmıştır. Eğer içindeki çeşit bir ise bütün çağdaş araştırmacılar hisse senetlerinin alım satımını caiz görmüştür.

Sonuç: Çoğunun gayrimenkul ve intifa hakkı olması ve ticarete gayrimenkul ve intifa senedi gibi muamele görmesi halinde, unsurları ile karışık hisse senetlerinin alım satımı, kuvvetli esaslara dayanan üstünlük ilkesi dikkate alındığında caizdir. Hisse senetlerinin unsurlarının çoğunluğunun nakit olması durumunda nakit olarak muamele görür ve onun şartlarını taşıması gerekmektedir. Eğer onun çoğunluğu borç ise borç olarak muamele görür.

Anahtar Kelimeler: İslami bankalar, hisse senedi unsurlarının çeşitlendirilmesi, içtihat, yatırım, hisse senedi ticareti

The Effect of Stock Components on The Legality of Their Trading

Abstract

Subject and Purpose: This research aims to explain the Sharia law ruling on trading investment shares with different components, consisting of a mixture of real estate, rights, benefits, debts, and money. The research problem is that each of the different components of investment shares has special Sharia provisions that differ from the other mentioned components. If these components are mixed, it would have different provisions which will be clarified in this research.

Method: To achieve the goal of this research, a theoretical study of contemporary researchers' sayings has been done by clarifying the Sharia ruling on trading stocks with the different components. In addition, the descriptive method has been followed to explain the nature of stocks and their components. And the inferential method has been used in order to explain the effects of stocks components on trading provisions through listing and directing the evidences. Finally, the more accepted opinion and the strongest evidence has been reached through the deductive method.

Results: In this research, it was concluded that the components of stocks have a great importance in Fatwa, and a great difference in their adaptation, as all contemporary researchers of jurists agreed on the permissibility of trading them if they are of one kind, as the conditions for that component apply to them. And they differed in the permissibility of trading them when its components are a mixture of money, properties, debts, and rights. Some stocks are absolutely forbidden, others absolutely allowed, and some apply the principles of originality and obedience. The original component applies that rule, and other components typically follow. Some researchers have said it would be permissible to trade shares if most of the shares were owned and used.

Conclusions: In conclusion, it is permissible to trade shares of mixed components in the event that most of them are assets and usufructs, by taking into consideration the

أثر مكونات الأسهم على مشروعية تداولها

principle of predominance that is based on strong evidence. And if most of the components of the shares are money, then they are treated as money

Keywords: Islamic banks, diversification of stock components, fatwa, investment stock trading

تمهيد

نشأت المصارف الإسلامية على مبادئ الشريعة الإسلامية القائمة على تحريم الربا، ملبية لحاجات المسلمين الحريصين على حفظ أموالهم وتنميتها بما يضمن لهم الاستثمار الحلال، حيث تخضع جميع معاملات المصارف الإسلامية إلى رقابة شرعية من أجل ضبط التطبيقات والأنشطة المصرفية بما يتوافق والشريعة الإسلامية، ومع تطور أعمال المصارف الإسلامية وتنوعها فقد ظهر في بعض أنواعها اختلافاً بين الفقهاء المعاصرين في إجازتها أو منعها أو حتى طريقة ضبط العمل بها، فطبيعة العقود المصرفية لا تخلو من وجود النقود في أحد البدلين أو كلاهما، أو قد يكون أحد البدلين خليطاً من الأعيان والحقوق والمنافع والديون والنقود، ومن المعلوم أن كل من هذه الأنواع له شروط وضوابط في التبادل، وهذا ما ينطبق على الأسهم الاستثمارية التي تتكون من خليط من الأعيان والحقوق أو المنافع والديون والنقود، حيث إن كل سهم فيها يمثل حصة من موجودات الشركة، وسعر السهم يتحدد في سوق الأوراق المالية بقيمة صافي هذه الحقوق، وفي حال كون السهم يمثل نوع واحد من المكونات فإن الحكم الشرعي عند بيعها وتداولها واضح لاحتوائه على نوع واحد من هذه المكونات، لأنه يطبق على السهم أو الصك أو الوحدة الحكم الخاص بها، ولكن المشكلة ومحل الخلاف هو عندما تكون مكونات الأسهم مختلطة من الأعيان والحقوق والمنافع والديون والنقود، حيث إن لكل مكون من المكونات حكم شرعي خاص يجب تطبيقه أثناء التداول أو البيع يختلف عن غيره من المكونات، ومن هنا جاءت مشكلة البحث فهل تُعامل هذه الأسهم ذات المكونات المختلطة: باعتبار الخلطة دون النظر إلى مكوناتها؟ أو باعتبار الكثرة والغلبة؟ أو الأصالة والتبعية؟ أم أن ثمة رأياً آخر؟ ومن هنا جاء البحث مبيناً ما سبق في عناصر البحث، والذي يتكون من الآتي:

أولاً: الأسهم الإستثمارية: ماهيتها، ومكوناتها، وأثر المكونات على حكم تداولها

ثانياً: كيفية معاملة الأسهم المختلطة من الأعيان والحقوق والمنافع والديون والنقود

ثالثاً: الترجيح

١. الأسهم الاستثمارية، ماهيتها ومكوناتها

ويقصد بالأسهم الاستثمارية هي تلك الأسهم التي تعبر عن ملكية رأس مال المؤسسة فتمثلها، فالمستثمر في أسهم الشركة يكون قد استثمر ماله في حصة، والتي تسمى بالسهم، فكل سهم يمثل حصة مبنية على أساس وحدات قيمتها متساوية تسجل بأسماء أصحاب الأسهم على اعتبار أنهم مالكيين، حيث أنهم يمتلكون حصصاً متساوية شائعة في رأس المال، وما يتحول إليه هذا المال يكون بحسب نسبة ملكية كل مالك منهم فيه^١

١.١ ماهية الأسهم والتداول، ومكونات الأسهم

الأسهم لغة: جمع كلمة "سهم"، ويطلق على معان عدة، منها: الحظ، والواحد من النبل يسمى سهم، والقدح الذي يقرعون به أو يلعبون به في الميسر يسمى سهم، ويطلق اسم السهم على النصيب^٢.

أما اصطلاحاً: فالأسهم عبارة عن ملكية في حصص شائعة في شركات المساهمة، حيث تكون هذه الأسهم متساوية القيمة، أي قيمة كل سهم واحدة، وقابلة للتداول في سوق الأوراق المالية، حيث تمثل الأسهم حقوق حاملي الأسهم في الشركات التي أسهموا في رأس مالها وأصبحوا ملاكاً لها بحسب حصصهم فيها^٣.

تداول الأسهم:

يقصد بتداول الأسهم بيعها في سوق الأوراق المالية، حيث يتم بيعها من مالك لآخر، فيستفيد البائع من فرق السعر بين البيع والشراء، فكل سهم عبارة عن حصة معلومة شائعة في ملكية الشركة، يترتب لمالكها حقاً في الأرباح و أيضاً تتوجب عليه الخسارة بحسب نسبة حصته إلى مجموع قيم الأسهم، وحيث إن الشركة المساهمة تقوم على أساس وحدة مالية تمثلها مجموعة الأسهم، فهي لم تقم على أساس العنصر الشخصي في المساهمة، ؛ لذا فالأصل أنه يجوز إعادة بيعها من خلال التداول بما تمثله

^١ عبدالله، خالد أمين، وسعيفان، حسين سعيد (٢٠١٥). العمليات المصرفية الإسلامية. ط٣، دار وائل للنشر، عمان، الأردن: ص٢٨٤

^٢ الفراهيدي، الخليل بن أحمد (د.ت). كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال: ج٤/ص١١، والزبيدي، محمد بن محمد (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس، دون طبعة، دار الهداية: ج٢٣/ص٤٤٠

^٣ السبهاني، عبد الجبار حمد (٢٠٠٩). الأسهم والتسهيم: الأهداف والمآلات، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ٥م، ع(٣/أ)، و وأبوغدة، عبد الستار، الاستثمار في الأسهم والوحدات الاستثمارية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ٩ع، ص٧٦٩ والضرير، الصديق محمد الأمين، الأسهم في الشركات، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ٤ع، ص٥٣٤

أثر مكونات الأسهم على مشروعية تداولها

هذه الأسهم من حصص في سوق الأوراق المالية، وما يعنيه ذلك من حلول المشتري في المركز القانوني للبائع بكل ما يرتبه هذا المركز من ربح أو خسارة^٤.

مكونات الأسهم

إن موجودات الشركة تمثل حقوق المساهمين في الشركة وسعر السهم يتحدد في سوق الأوراق المالية بقيمة صافي هذه الحقوق، وهذه الموجودات عبارة عن مجموع مالي يتكون من الأعيان والمنافع والحقوق والديون والنقود فيما يأتي:

أولاً: الأعيان

وهي ما يعبر عنها بالأصول الحقيقية، وتشمل: العقارات كالأبنية والأراضي أو المنقولات كالسيارات والآلات الثقيلة التي تعد للاستخدام، وأيضاً وسائل المواصلات كالسفن والطائرات، والمعدات، والأثاث، والآلات والمزارع والمصانع التي تمتلكها الشركة، بالإضافة إلى العروض التجارية من منتجات صناعية أو زراعية، أو طبية، وغيرها..^٥

ثانياً: المنافع: ويقصد بها منافع الأعيان التي تقوم الشركة باستئجارها مثل المباني أو المركبات، فيحق للشركة أن تتبع المنافع التي تملكها بالاستئجار وتتصرف فيها بما لا يخالف الشريعة، كما يحق لها أن تتبع الأعيان، ويجوز أن تتبع هذه المنافع وإن كان بثمن أكثر من الذي دفعته فيها^٦.

ثالثاً: الحقوق

المقصود بالحقوق هي تلك الحقوق المالية التي تتعلق بالمال، أو تلك الحقوق التي ترجع إلى استحقاق مالي في نهاية الأمر، مثل حق الأخذ بالشفعة، وحق الامتياز، وحق العلامات التجارية، وحق الارتفاق، وأيضاً حق براءة الاختراع، وهذه الحقوق تعد ذات قيمة يعتبرها الشرع^٧.

رابعاً: الديون

^٤ السبهياني، عبد الجبار حمد (٢٠٠٧). الأسهم والتسهيم: الأهداف والمآلات، مرجع سابق، ٥٣، ع(٢/أ):ص٩٦
^٥ حسان، حسين حامد(٢٠٠١). مكونات الأسهم وأثرها على تداولها وضوابط القروض والفوائد في معاملاتها، بحث مقدم لندوة البركة العشرين للاقتصاد الإسلامي، كوالالمبور من ٣-٥ ربيع الأول ١٤٢٢ الموافق: ٢٥-٢٧ حزيران ٢٠٠١: ص٢٠-٣٠

^٦ الشبيلي، يوسف بن عبدالله(٢٠١٠). إصدار وتداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية المشتملة على النقود أو الديون وضوابطها الشرعية، بحث مقدم لندوة الصكوك الإسلامية: عرض وتقييم، المنعقدة في جامعة الملك عبد العزيز، جدة، من ١٠-١١ جمادى الآخرة ١٤٣١هـ، الموافق ٢٤-٢٥ مايو ٢٠١٠:ص٩٢-٩٤

^٧ حسان، مكونات الأسهم وأثرها على تداولها وضوابط القروض والفوائد في معاملاتها، مرجع سابق ص٢٠-٣٠

الدين مال يملكه الدائن حكماً، ومن أجل الحصول على هذا المال فلا بد من قيام المدين بأداء الدين، فصاحب الدين يملكها حكماً ولا يستطيع التصرف فيها أو استعمالها لأنها ليست في يده؛ لذلك يختلف هذا المال عن بقية الأموال التي يستطيع من يملكها أن يتصرف فيها مثل الأعيان والمنافع التي تحت تصرف صاحبها فيستطيع من يملكها أن يبيعها أو يؤجرها أو يهبها دون أن يمنعه أحد لأنه يملكها، ويطلق على ملكية الأعيان والمنافع حسب رجال القانون بأنها حقوق عينية أي متعلقة بالعين، أما ملكية الديون فتسمى حقوق شخصية، لأنها تتعلق بذمة الشخص المدين المالية ولا بد من تدخل ذلك الشخص المدين من أجل استعمالها أو الوفاء بها^٨.

خامساً: النقود

تشتمل أصول الشركة أو موجوداتها في الغالب على نقود في خزائن الشركة أو لدى بعض البنوك، ومن المعروف أن التعامل بالنقود لها حكم خاص معروف، ومن أجل التصرف في النقود ومبادلتها بنقود من جنسها أو من غير جنسها شروطاً محددة يجب توافرها، وهي شروط عقد الصرف حيث يشترط في عقد الصرف التقابض وعدم اشتراط الأجل

١.٢ . أثر مكونات أسهم الاستثمار على تداولها واختلاف الفتوى في مشروعيتها

إن لكل عنصر من عناصر من مكونات الشركة على حدة له أحكاماً خاصة أوجبها الشارع من أجل جواز التصرف فيها. بالإضافة إلى الالتزام بالشروط العامة في محل التصرف

فإن كان السهم يمثل أعياناً: فيجوز التصرف في هذه الأعيان بمفردها إذا توافرت شروطها وأحكامها، وإن كان يمثل منافع: فيجوز التصرف في هذه المنافع بكافة التصرفات التي تجيزها الشريعة فلمالك المنفعة أن يبيع المنافع كما يبيع الأعيان، وإن كان السهم يمثل حقوقاً: فيجوز تداول هذه الحقوق أو التصرف فيها وحدها أو حسب ما يتعلق بها من الأعيان المالية، وإن كان السهم يمثل حصة في نقود: مثل رأس مال الشركة بعد الاكتتاب، فإن كان قبل البدء في عميلة الاستثمار وقبل تحويل النقود إلى أعيان ومنافع ففي هذه الحالة يجوز بيعه نقداً، ولكن إذا بيع بنقد مثله وجب التساوي والقبض في مجلس عقد الصرف، وأما إذا اختلفت العملات كالدرهم والدولار فإن الصرف يجوز بشرط قبض البدلين في مجلس الصرف^٩، وإن كان السهم يمثل ديوناً: فيجب أن تطبق شروط بيع الدين^{١٠}

^٨ الشيبلي، إصدار وتداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية المشتملة على النقود أو الديون وضوابطها الشرعية، مرجع سابق: ص ٩٢-٩٤

^٩ المرجع السابق: ص ٢٤

^{١٠} وقد ذهب جمهور الفقهاء على أنه لا يجوز بيع الدين من غير من عليه الدين. ينظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر: ج ١٢ / ص ٧٠، والرافعي، عبد الكريم بن محمد، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر: ج ٨ /

٣.١. محل اختلاف الفتوى في تداول أسهم الاستثمار

عندما تكون مكونات الأسهم شيئاً واحداً مثل الأعيان، أو المنافع، أو الحقوق المعنوية، أو الديون، أو النقود فإن الحكم الشرعي عند بيعها وتداولها واضح؛ لأنه يطبق على السهم أو الصك أو الوحدة الحكم الشرعي الذي يخص ذلك المكون وهذا الأمر محل اتفاق عند جميع الفقهاء.^{١١}

ويكمن محل الخلاف في حال كون مكونات الأسهم مختلطة من الأعيان والحقوق والمنافع والديون والنقود، فهذه المكونات مختلفة ولكل منها حكم خاص، وخاصة الديون والنقود فهما ليسا كغيرهما من المكونات، فهل تُعامل هذه الأسهم ذات المكونات المختلطة باعتبار الخلطة دون النظر إلى مكوناتها؟ أم تعامل باعتبار الكثرة والغلبة؟ أم باعتبار الأصالة والتبعية؟ أم أن ثمة رأياً آخر؟ سيبين البحث ذلك من خلال آراء وأقوال الفقهاء والباحثين المعاصرين التي طرحت لحل هذه المشكلة، وليست على سبيل الحصر.

٢. كيفية معاملة الأسهم المختلطة من الأعيان والحقوق والمنافع والديون والنقود

اختلفت آراء الفقهاء والباحثين في إجازة تداول الأسهم المختلطة أو منعها، وكذلك اختلف من أجازها في كيفية التعامل بها، فكانت خمس آراء في حكم تداولها سيبينها البحث حسب الآتي:

٢.١. الرأي الأول: استبقاء الحكم الأصلي (المنع من التداول):

يدعو هذا الرأي إلى فصل المكونات عند تداولها، وإعطاء كل مكون حكمه الخاص به عند التداول يبنني على هذا القول عدم إعطاء حكم خاص لحالة التركيب أو الاختلاط في مكونات الأسهم، بل إبقاء الحكم الأصلي لكل نوع من الأسهم كما هو، وتطبيق الحكم الخاص بكل نوع إذا أمكن الفصل، فإذا لم يمكن الفصل بينها لإعطاء كل نوع حكمه عند التداول، فيجب منع التداول^{١٢}، ودليل أصحاب هذا الرأي الحديث الذي روي عن فضالة بأنه اشترى قلادة مخلوطة من الذهب والخرز فنهاه النبي عليه الصلاة والسلام عن ذلك وأمره أن يفصلها فيشتري ما كان ذهباً بقيمته ويشتري ما كان من خرز بقيمته، ومن هنا جاء هذا القول بأنه لا يجوز بيع شيء فيه مكونات مختلفة لحصول الغرر، حيث أن لكل مكون قيمته التي تختلف عن غيره، عدا عن أن لكل مكون طريقة في التعامل بالشرع ما روي

ص ٤٢٩، وابن الحاجب، خليل بن إسحاق، التوضيح في شرح المختصر، ط ١، ٢٠٠٨، مركز نجيبويه للمخطوطات ج ٥/ ص ٣٤٢، والمرداوي، محمد بن مفلح، تصحيح الفروع، ط ١، ٢٠٠٣، مؤسسة الرسالة، بيروت.

^{١١} القره داغي، علي محي الدين (١٤٢٤هـ) أثر الديون ونقود الشركة أو المحفظة على تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية، بحث رقم ٦١، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب: ص ١٧

^{١٢} أبو غدة، عبد الستار (٢٠٠١). مكونات الاسهم وأثرها على تداولها، بحث مقدم لندوة البركة العشرين للاقتصاد الإسلامي، كوالالمبور تاريخ ٣-٥ ربيع الأول الموافق ٢٥-٢٧ حزيران ٢٠٠١ : ص ٧-٨

عن فضالة أنه قال: اشترت يوم خيبر قلادة باثني عشر دينارًا فيها ذهب وخرز، ففصلتها فوجدت فيها أكثر من اثني عشر دينارًا، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تباع حتى تفصل»^{١٣}.

واعترض عليه

بأن هذا الحكم إنما يكون في الحالة التي يكون فيها المقصود بالشراء هو الذهب (أو النقود) وما عداه يكون تبعًا له، فكان شرط التماثل والحلول لا بد منه سدًا للذريعة إلى ربا الفضل وربما النسبة.^{١٤}

٢.٢. الرأي الثاني: يجوز تداول أسهم الشركات بغض النظر عن مكونات الشركات

يرى أصحاب هذا الرأي أنه يجوز تداول الأسهم دون النظر إلى مكونات الشركات، فلا أثر لمكونات السهم في حكم تداوله؛ لأن السهم يمثل حقا في الشركة أو في ذمتها، فهو حق يتعلق بالشخصية المعنوية للشركة وذمتها المالية المستقلة لا على أساس أن السهم يمثل حصة شائعة في موجودات أو عناصر الشركة، فإذا اعتبرنا أن السهم عبارة عن حق يتمثل بالشخصية المعنوية للشركة فلا أثر لمكونات موجودات الشركة على تداول الأسهم على هذا الأساس.^{١٥}

فالسهم عند أصحاب هذا الرأي: عبارة عن حق مالي اتجه الشركة، يحق لحامله الحصول على حصة من الأرباح، والمشاركة في التصويت على قرارات الجمعية العمومية، وأيضا حق المشاركة في موجودات الشركة عند تصفيتها وانهاؤها بنسبة ما يملكه من أسهم.^{١٦}

واستدل أصحاب هذا الرأي بالقياس على أحكام العبيد، فقاموا بقياس الشركة التي يملكها المساهمون على حكم العبيد الذين يملكون المال وقد أذن لهم أسيادهم بالتجارة، فالعبد الذي يملك المال ومأذون له بأن يتاجر، جعلوه بمثابة الشركة التي لها ملاك، والسيد الذي يملك العبد فقاوسه على المساهمين، وهذا قياس بعبد فوجه قياسهم هو أن العبد له ذمة مالية والشركة لها ذمة مستقلة.

ويعترض عليه:

^{١٣} أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب بيع القلادة وفيها ذهب وخرز، رقم الحديث: [٩٠-١٥٩١]، مسلم،

الحجاج أبو الحسن القشيري. المسند الصحيح (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان: ج ٣/ص ١٢١٣

^{١٤} أبو غدة، عبد الستار، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار)، بحث مقدم لمجمع

الفرق الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٣، ص ١٠٩٢

^{١٥} حسان، حسين حامد، مكونات الاسهم وأثرها على تداولها، مرجع سابق: ص ٢٠، ص ٣٥، والقري، محمد

علي (١٩٤١ هـ)، الشخصية الاعتبارية ذات المسؤولية المحدودة، بحث منشور في مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، م ٥،

ع ٢.

^{١٦} المرجع السابق

أثر مكونات الأسهم على مشروعيتها تداولها

بأن هذه الشخصية الاعتبارية، هي شركة مساهمة مبنية على أساس الاشتراك في الحقوق والالتزامات، فهي مثل غيرها من الشركات بحكم القانون

والقياس على العبيد قياس مع الفارق؛ لأن المقيس عليه (العبد الذي يملك المال ومأذون له بالتجارة) فهو قيمة بحد ذاته، أما الشركة المساهمة فقد لا يكون لها قيمة مالية أبداً قبل البدء بالتجارة، فهذا فرق جوهري يجعل القياس مع الفارق^{١٧}.

٢.٣. الرأي الثالث: يجوز تداول الأسهم بشرط أن يكون في مكوناتها -إضافةً إلى النقود والديون- أصول أخرى مهما قلت.

يجوز تداول الأسهم التي تمثل حصة شائعة في المجموع المالي، حتى إذا اشتمل هذا المجموع المالي على ديون ونقود وذلك دون مراعاة الشروط الخاصة بالتصرف في الديون والنقود إذا توفرت شروط محل التصرف العامة، ولم تكن أصول الشركة كلها ديوناً فقط، أو نقوداً فقط، أو ديوناً ونقوداً، ولا فرق في أيهم أكثر نسبة، سواء كانت الديون والنقود أكثر من الأعيان والحقوق والمنافع، أو أقل منهم؛ لأن المعول عليه هو أن يكون مع الديون والنقود أعيان ومنافع وحقوق مالية وإن كانت أقل^{١٨}

واستدل أصحاب هذا الرأي بالتخريج على وقائع ونوازل تقرب من هذه المسألة وتأخذ حكمها ومن ذلك: أن التركة خليط مالي من الأعيان والمنافع والحقوق والديون والنقود وهي تنتقل من ذمة المورث بعد موته إلى الورثة محملة بما عليها من ديون.

يرد على هذا الرأي بأنه لا يمكن أن تأخذ الأسهم ذات المكونات المختلطة وتنتقل إلى الغير عن طريق التداول؛ لأن هذا الانتقال يكون بإرادة العاقدين أما التركة فهي تنتقل بحكم الشارع^{١٩}.

٢.٤. الرأي الرابع: رعاية مبدأ الأكثرية أو الأغلبية

وهذا الرأي هو عبارة عن ضابط نسبة النقود والديون (الأصول السائلة) إلى غيرها من المكونات في المحافظ الاستثمارية المشتركة^{٢٠}

^{١٧} القره داغي، أثر الديون، مرجع سابق: ص ٤٩، بتصرف

^{١٨} حسان، مكونات الأسهم وأثرها على تداولها، مرجع سابق: ص ٣٥

^{١٩} المرجع نفسه: ص ٣٧

^{٢٠} الأوعية الاستثمارية المشتركة، ويقصد بها الأسهم والصكوك ووحدات الصناديق (أي القابلة للتداول) والتي تشتمل على أعيان (أصول أو موجودات عينية) ومنافع (خدمات) ونقود وديون. أبوغدة، القراض أو المضاربة، مرجع سابق

ص: ١٠٩٠

رعاية الغلبة المطلقة:

وهذا المبدأ يقوم على أن المكونات الأكثر تأخذ حكم الباقي فإذا كانت أغلب المكونات ديون ونقود فهي تعامل كالشركة التي كل أملاكها كذلك، ولا ينظر إلى الباقي لأن الأكثر من المكونات هي الديون والنقود ويجب مراعاة أحكامها، وأما إذا كان أكثر أموال الشركة أعيانا - ولا إشكال حينها في التداول - فلا ينظر إلى كمية الديون والنقود التي تملكها الشركة على اعتبار هذا المبدأ.

أي أنه إذا كانت الديون والنقود أكثر من النصف فلا يجوز تداول أسهمها أو حصصها إلا مع مراعاة قواعد بيع الديون إذا كان الغالب هو النقود، واتباع قواعد الصرف إذا كان الغالب هو النقود، وكذلك إذا كانت الأعيان والمنافع والحقوق أكثر من النصف فإنه يجوز تداول أسهمها^{٢١}.

ويقوم هذا المبدأ على أساس النظر إلى العنصر الغالب في مكونات الوعاء الاستثماري، وتطبيق حكمه على جميع مكونات الوعاء، فإذا كانت الأعيان والمنافع هي الغلبة بحيث تجاوزت النصف من المكونات جاز التداول والتخارج والاسترداد بأي بدل كان وبالآجل أو بالحلول.

ولكن هذا الضابط السائد وهو عدم تجاوز الديون والنقود النصف حتى يكون له الغلبة وهذا من المستحيل تحقيقه في الشركات المساهمة لأن أغلبها يقوم على البيوع الآجلة.

الاعتبار بالكثرة العرفية

أي ما يعتبر عرفاً أنه كثير فهو يعد كثير مثل الثلث، فهل تعتبر الديون والنقود التي بلغت الثلث كثيرة؟ اختلفت الاتجاهات في اعتبار الكثرة العرفية فبعضهم قال أن الثلث يعتبر كثير عرفاً، ومع أن قاعدة الأكثرية قاعدة معتبرة في الفقه، وكثير من الفروع الفقيه مبنية عليها، لكنها لا تحل هذه المشكلة في الشركات المالية التي تتعامل بالعقود الآجلة كالمرابحاث والاستصناع؛ والبيع الآجل؛ لأن أكثر ميزانياتها مكونة من النقود والديون الناتجة عن العقود الآجلة وقد تصل لأكثر من ٩٠٪^{٢٢}.

٢.٥. الرأي الخامس: رعاية مبدأ الأصالة والتبعية

وهو ضابط نسبة الأصول السائلة (النقود والديون) في الأوعية الاستثمارية المشتركة، والمقصود بهذا المبدأ تبعية النقود والديون للأصول مهما كانت نسبتها في الوعاء الاستثماري أو الحصة محل التخارج.

وبناء على مبدأ الأصالة والتبعية فإنه إذا كان المقصود الأساسي من الموجودات في الشركة هو الأعيان والمنافع والحقوق المعنوية فإن تداول أسهمها أو صكوكها أو وحداتها الاستثمارية جائز، وإن

^{٢١} القره داغي، أثر الديون، مرجع سابق:ص:٩٩

^{٢٢} القره داغي، أثر الديون، مرجع سابق:ص:٩٩

كان المقصود الأساسي هو النقود والديون فلا يجوز تداول أسهمها. هذه القاعدة أي قاعدة الأصالة والتبعية قاعدة فقهية معتبرة في الفقه الإسلامي، ومبدأ أصيل في الفقه بحيث صيغ منه عدد من القواعد الفقهية الكلية استمدت من التطبيقات الشرعية وقد أصبحت تلك القواعد مستنداً لتطبيقات في الفقه كثيرة منها: (التابع تابع) وقاعدة: (التابع لا يفرد بالحكم ما لم يصر مقصوداً) ، وهاتان القاعدتان من القواعد الكلية المشهورة في الفقه الإسلامي^{٢٣}.

بالإضافة إلى وجود نموذج عن هذه القواعد سابق لها من السنة وهو بيع العبد وله مال، فالأصل أن العبد إذا باعه سيده أو أعتقه وكان له مال فماله للسيد (البائع أو المعتق) إذا لم يشترطه المشتري، فإذا اشترط المشتري لنفسه مال العبد تكون الصفقة عبارة عن عبد ونقود في مقابل نقود. ويرد عليه: كيف تختلط النقود والديون بالأعيان؟ ولم تعتبر النقود والديون تبعاً ولم يكن العكس باعتبار النقود هي الأصل في رأس مال المشاركات؟ ويمكن الإجابة عن النقطة الأولى: هو أن الأوعية الاستثمارية المشتركة تقوم على أساس الخلط التام بين الموجودات المقدمة من الشركاء من النقود أو الأعيان، ويقع الشبوع وعدم التمييز فيما يؤول إليه رأس المال النقدي أو فيما يعود إلى الوعاء الاستثماري أو يندرج فيه من نقود أو ديون. أما النقطة الثانية: فجوابها أن غرض المشاركة في وعاء استثماري واحد هو الحصول على الربح، وذلك بتحويل النقود إلى أعيان ثم بيعها وتقليبها، فإن حكم النقود والديون يتبع حكم الموجودات من الأعيان، لأنها هي الأصل في نشاط المشاركات، فلو بقي رأس المال نقداً لما حصل الاسترباح الذي هو الغرض من الشركات^{٢٤}.

ويمكن تحقق التبعية بأن لا يكون الشيء مقصوداً، بل يدخل في التعاقد تبعاً، إما لعدم إمكان إيقاع العقد عليه وحده، أو لأنه لا يقصد بالعقد وحده، والنقود والديون في الوعاء الاستثماري المشترك هي جزء منه، ولا يمكن إيقاع العقود عليها وحدها، بل يقع العقد على حصة منه، أو عليه كله في حال الاختلاط التام بين موجوداته؛ لأن الفضل أو التمييز بينها ينافي مقتضى الشركة، وإذا حصل فإنه ينهيها عن طريق القسمة وإزالة الشبوع بالتقويم للموجودات واختصاص كل من الشركاء بما يقع الاتفاق على اختصاصه به^{٢٥}.

هذا، وقد صدر من الهيئة الشرعية الموحدة لمجموعة دلة البركة فتوى تؤكد الأخذ بمبدأ التبعية، ونص فتوى الهيئة الشرعية الموحدة التي صدرت في هذا الشأن ينص على عدم تأثير وجود النقود والديون

^{٢٣} القره داغي، أثر الديون ونقود الشركة أو المحفظة على تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية، مرجع سابق، ص ٩٩، وأبو غدة، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية، مرجع سابق، ص ١٠٩٥.

^{٢٤} القره داغي، أثر الديون ونقود الشركة أو المحفظة على تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية، مرجع سابق، ص ٩٩، وأبو غدة، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية، مرجع سابق، ص ١٠٩٥.

^{٢٥} أبو غدة، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية، مرجع سابق، ص ١٠٩٨.

التي وقعت قبل الاكتتاب ونتجت من بيع ومرايحات فهذه النقود والديون لا تؤثر على مشروعية الاكتتاب في الإصدار، أو تداول الأسهم، أو استردادها؛ لأن تلك النقود أو الديون التي نشأت عن بيع ومرايحات هي تابعة للأعيان الكثيرة التي اشتمل عليها الإصدار وهي غير مقصودة^{٢٦}.

٣. الترجيح

بعد عرض الأقوال والآراء في حكم تداول الأسهم والوحدات الاستثمارية والصكوك يتبين للباحثة ضعف الرأي الأول الذي يقول بمنع التداول إذا كانت مكونات الأسهم خليطاً ما دمنا نستطيع أن نراعي أحكام مكوناتها من خلال مبدأ آخر معتبر في الفقه الإسلامي، وهو مبدأ الغلبة أو الأكثرية فلأكثر حكم الكل، ويتبين للباحثة أيضاً ضعف الرأي الثاني الذي يقول بجواز التداول مطلقاً بغض النظر عن مكونات الأسهم؛ لأنها لا بد من احتوائها على النقود والديون، وكما هو معروف أن للديون والنقود أحكام خاصة يجب مراعاتها عند التداول، ويتبين أيضاً ضعف الرأي الثالث الذي يقول بجواز تداول الأسهم بشرط أن يكون في مكوناتها -إضافةً إلى النقود والديون- أصول أخرى مهما قلت؛ لأن تداولها بهذا الشكل قد يكون ذريعة للربا، ويتبين أيضاً ضعف الرأي الذي يقول بالأصالة والتبعية؛ لأن هذا المبدأ غير منضبط أصلاً، وبعد بيان أسباب ضعف الآراء السابقة المذكورة يترجح للباحثة اعتبار مبدأ الغلبة وذلك لأن كثير من الفروع الفقهية مبنية على هذا المبدأ، وهو معقول أيضاً بحيث نراعي عند تداول الأسهم الأحكام الشرعية الخاصة بالمكون الذي يغلب على مجموع مكوناتها، ومما يدعم هذا الترجيح هو ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي في قراره رقم ٣٠(٤/٥)، فهذا القرار ناتج عن اجتهاد جماعي، ومن المعروف أن الاجتهاد الجماعي أقرب إلى الصواب من الاجتهاد الفردي وأسلم، وهذا المبدأ يمكن تطبيقه على بقية الأوعية الاستثمارية القابلة للتداول مثل الصكوك والوحدات الاستثمارية في الصناديق، "ويقوم هذا المبدأ على أساس النظر إلى العنصر الغالب في مكونات الوعاء الاستثماري، وتطبيق حكمه على جميع الوعاء، فإذا كانت الأعيان والمنافع هي الغالبة جاز التداول والتخارج والاسترداد بأي بدل وبالحلول أو بالأجل"^{٢٧}.

النتائج والتوصيات

١- ان لمكونات الاسهم أهمية كبيرة في الفتوى واختلافا كبيرا في تكييفها حيث اتفق الجميع على جواز تداولها إذا كانت من نوع واحد ويطبق الشروط الخاصة بذلك المكون واختلّفوا فيها عندما تكون مكوناتها خليطاً من النقود والأعيان والديون والحقوق.

^{٢٦} المرجع نفسه

^{٢٧} أبو غدة، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية، مرجع سابق، ص: ١٠٩٣

أثر مكونات الأسهم على مشروعية تداولها

- ٢- اختلفت آراء الباحثين والفقهاء المعاصرين في إجازة التداول بالأسهم ذات المكونات المختلطة من الأعيان والنقود والحقوق والمنافع والديون ففريق منعها لصعوبة تطبيق حكم كل نوع عليه وفريق أجازها ورض الطرف عن مكوناتها وفريق فصل فيها وعاملها بضوابط بحسب مكوناتها
- ٣- ترجح للدراسة بعد عرض الأقوال والأدلة ومناقشتها إلى اعتبار مبدأ الغلبة عند تداول الأسهم الاستثمارية؛ وذلك لأن أغلب الفقهاء والباحثين ذهبوا إلى اعتبار مبدأ الغلبة فإذا كان أكثر مكونات الأسهم نقوداً تعامل معاملة النقود في التبادل وإذا كان أكثرها ديوناً تعامل معاملة الديون وهكذا.

أهم التوصيات:

- ١- توصي الدراسة بضرورة النظر إلى مكونات الأسهم الاستثمارية لأن إغفال ذلك قد يكون ذريعة للربا.
- ٢- على أصحاب الأموال توجيه استثماراتهم إلى استثمارات حقيقية والابتعاد عن الاستثمار في الصيغ التي تشوبها شبهة الربا.
- ٣- عدم مخالفة قرارات المجامع الفقهية لأن اعتبارها يؤمن سلامة الفتاوى الصادرة منها لأنها مبنية على اجتهاد جماعي لا فردي.

المصادر والمراجع

- ابن الحاجب، خليل بن إسحاق (٢٠٠٨)، التوضيح في شرح المختصر، ط ١، مركز نجيبويه للمخطوطات
- أبو غدة، عبد الستار (٢٠٠١). مكونات الاسهم وأثرها على تداولها، بحث مقدم لندوة البركة العشرين للاقتصاد الإسلامي، كوالالمبور تاريخ ٣-٥ ربيع الأول الموافق ٢٥-٢٧ حزيران ٢٠٠١.
- أبو غدة، عبد الستار، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار)، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي.
- أبو غدة، عبد الستار، الاستثمار في الأسهم والوحدات الاستثمارية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ٩.
- حسان، حسين حامد (٢٠٠١). مكونات الأسهم وأثرها على تداولها وضوابط القروض والفوائد في معاملاتها، بحث مقدم لندوة البركة العشرين للاقتصاد الإسلامي، كوالالمبور من ٣-٥ ربيع الأول ١٤٢٢ الموافق: ٢٥-٢٧ حزيران ٢٠٠١.
- الرافعي، عبد الكريم بن محمد، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر، لبنان
- الزيدي، محمد بن محمد (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس، دون طبعة، دار الهداية.
- السبهاني، عبد الجبار حمد (٢٠٠٩). الأسهم والتسهيم: الأهداف والمآلات، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ٥م، ع (٣/أ).
- السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر.
- الشبيلي، يوسف بن عبد الله (٢٠١٠). إصدار وتداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية المشتملة على النقود أو الديون وضوابطها الشرعية، بحث مقدم لندوة الصكوك الإسلامية: عرض وتقويم، المنعقدة في جامعة الملك عبد العزيز، جدة، من ١٠-١١ جمادى الآخرة ١٤٣١هـ، الموافق ٢٤-٢٥ مايو ٢٠١٠.
- الضير، الصديق محمد الأمين، الأسهم في الشركات، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ٤.
- عبد الله، خالد أمين، وسعيان، حسين سعيد (٢٠١٥). العمليات المصرفية الإسلامية. ط ٣، دار وائل للنشر، عمان، الأردن.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (د.ت). كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- القره داغي، علي محي الدين (١٤٢٤هـ) أثر الديون ونقود الشركة أو المحفظة على تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية، بحث رقم ٦١، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.
- القري، محمد علي (١٤١٩هـ).، الشخصية الاعتبارية ذات المسؤولية المحدودة، بحث منشور في مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، ٥م، ع ٢.
- المرداوي، محمد بن مفلح (٢٠٠٣)، تصحيح الفروع، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- مسلم، الحجاج أبو الحسن القشيري (د.ت). المسند الصحيح (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

أثر مكونات الأسهم على مشروعية تداولها

هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (٢٠٠٨) معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين.

Mesnevî’de Tasavvufi Tefsir

“Gül, Halim. *Mesnevî’de Tasavvufi Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2014.”

Habibe Erkut

Mevlânâ Celâleddin Rûmi (ö. 672/1273) son yıllarda hakkında yapılan çalışmaların arttığı bir şahsiyet olarak dikkat çekmektedir. Hem popüler açıdan hem de akademik çevrelerde Mevlânâ’ya olan yoğun ilginin son yıllarda onun evrensel boyutunun öne çıkmasıyla bağlantılı olduğu söylenebilir.


Mesnevî, yazıldığından günümüze alanında çokça incelenen, hakkında yazılıp çizilen bir eserdir. Gerek yurt içinde gerek yurt dışında yapılan bilimsel araştırmalara ve tasavvuf okumalarına kaynaklık etmiştir. Ayrıca ihtida hikâyelerine de konu olmuştur.


İncelediğimiz kitabın yazarının ifadesiyle “Mesnevî Mevlânâ’nın en büyük eseridir. Bu eser seyr-û sülûk rehberidir. Bütün tasavvuf ve edebiyat âşıkları tarafından sevilmiş; hatta Vahdet-i Vücûd’u kabul etmeyenler bile bu kitaba dil uzatamamışlardır. Şark ve garp âleminde büyük ilgi görmüştür.” (s.35)


Mesnevî âdeta Kur’an’ın manzum bir tefsiri olarak kabul edilir. Mevlânâ Kur’an’ı sure ve ayet tertibine göre baştan sona tefsir etmemiş, nasihat üslûbu içinde doğrudan ilgili gördüğü ayetleri tefsir etmiştir. Bazen ayetlerin zahiri tefsirini yapsa da, zahiri mana ile çok fazla meşgul olmamış, işâri tefsire yönelmiştir.


Mesnevî’nin akıcı ve özlü yapısı, olayları temsili anlatması, hikâyeleştirme ve misal verme yöntemi Kur’an’ın irşad için kullandığı kıssa ve temsil yöntemini hatırlatmaktadır. Mesnevî’de anlatılan hikâye ve meseller mesaj odaklıdır. Her hikâye de insanın düşünmesi olgunlaşması için ders ve hikmetler vardır. Bu noktada Mesnevî bir hikâye kitabı, Mevlâna da bir hikâyeci pozisyonuna indirgenmemelidir.


Mesnevî dikkatle okunduğunda her beytinin bir veya birkaç ayet ya da hadisin tefsiri olduğu görülmektedir. Mevlânâ’nın Kur’an’dan iktibas ve tefsir ettiği ayetler genellikle nefsin terbiye edilmesi ve güzel ahlâkla ahlaklanmaya dair ayetler ve yorumlarıdır. Mevlânâ ayetin ayetle tefsirinden sonra, hadis-i şerifleri Kur’an tefsirinde ikinci bir kaynak olarak değerlendirmektedir. Mesnevî, Kur’an’a ve sünnete karşı duyulan derin bir iman ve bağlılığın ürünüdür denilebilir.

 Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Karabük habibeerkut@hotmail.com
PhD student., Karabuk University, The Institute of Graduate Studies, Department of Basic Islamic Sciences, Karabuk/Turkey

 *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

 Erkut, Habibe. “Mesnevî’de Tasavvufi Tefsir”. *Mutalaa* 2/2 (Aralık 2022), 211-213.

 ORC ID: orcid.org/0000-0002-5506-4277
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.7466866

 Geliş tarihi: 08.12.2022
Kabul tarihi: 16.12.2022

Biz burada Halim Gül'ün Mevlânâ'nın düşüncelerini ele alıp incelediği "Mesnevî'de Tasavvufi Tefsir" adlı kitabını inceleyeceğiz. Söz konusu kitap Halim Gül'ün 2003 yılında Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu danışmanlığında hazırladığı "Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşâri Yorumlar" adlı doktora tezidir. Bu çalışma yayına hazırlanarak araştırmacı ve okuyucular için yeniden ulaşılabilir hale getirilmiştir. İnsan yayınları tarafından birinci baskısı 2014 yılında yapılan kitap, Mevlânâ'nın meşhur evrensel mesajı ile okuyucuyu karşılamaktadır:

Men bende-i Kur'ânem eğer cân dârem

Men hak-i reh-i Muhammedi muhtârem

Eğer nakl kuned cüz in kes ez güftârem

Bizârem ez'u vez an suhen bizârem

"Ben yaşadığım sürece Kur'ân'ın bendesi, kölesi ve kuluyum, ben Muhammed-i muhtar'ın yolunun toprağım, Birisi, sözlerimden, bundan başka bir söz naklederse, ben nakledenden de o sözden de şikâyetçiyim"

Eserin ilk dört sayfasında alışıldık bir şekilde künye bilgileri yer almaktadır. İçindekiler kısmında bütün ana ve ara başlıklar tek tek numaralandırılıp sayfa numaraları ile gösterilmiştir. Bu özellik, okuyucunun hangi bilgiyi nerede bulması gerektiğini rahatlıkla görerek kısa sürede ona ulaşmasını kolaylaştırmakta, hem de kitapla ilgili büyük resmi görmesini sağlamaktadır.

Kitap, giriş, birinci ve ikinci bölüm, sonuç bölümü, ayetlerin konularına göre indeks fihrisi ve indeksten meydana gelmektedir. Yazar, giriş kısmında eserin konusunun yanı sıra, tefsir, te'vil ve tercümeyle ilgili izahat vermiş, ardından tefsir ekolleri ve bunlar arasında işâri tefsirin yeri hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Özellikle işâri tefsir konusunu irdeleyerek, sûfi tefekkürün aldığı batını mana; "sadece zâhiri mana vardır" diyen Zâhiriyye meşrebiyle, "Sadece bâtını mana vardır" diyen Bâtıniyye mezhebi arasında orta ve muvahhid bir yoldur. Mutasavvıflar dinin bütün emirlerini yerine getirdikten sonra ve Allah yolunda vardıkları manevi mertebelerin bir tecellisi olarak, batını manaya vukufiyet kazanırlar. Bâtıniyye ise dinin emir ve yasaklarından sıyrılmak için didinir. Buna göre Sûfilerin yaptıkları dine hizmet, Bâtıniyye'nin yaptığı ise dini tahriptir" diyerek Bâtıniyye ile Sûfilerin işâri tefsir hakkındaki görüş farkını ortaya koymuştur. (s.19)

Giriş bölümünde Mevlana'nın soyu, ailesi, Belh'den göç, Konya'ya yerleşmesi, hocaları ve tahsil hayatı hakkında özet bilgi verilmiş sonrasında Mesnevî'nin edebi ve tarihsel boyutu, üslubu neden ve niçin kaleme alındığı ve etkileri üzerinde durulmuştur. (s.20-39)

Birinci Bölüm: Bu bölümde sûfinin olgunlaşma süreci olan seyr-u sülûkta yaşadığı içsel süreçler, hal ve makam konuları ele alınmıştır. Tasavvuf ışığında nefis terbiyesi ele alınarak, az yeme, az konuşma, zikir, tevbe ve insanın davranışlarına yön veren kalp, nefis, ruh gibi unsurlar insanın kendisi, çevresi ve yaratana olan ilişkileri incelenmiştir. Araştırmada yer alan fenâ, bekâ, havf, recâ, kabz, bast, mahv ve sahv gibi kavram ve konular tasavvufun ana kaynaklarından yararlanılarak ortaya konulmuştur. Tasavvufi konular işlenirken önce terimlerin lügat ve ıstılah manaları aktarılmış sonrasında Mevlânâ'nın Mesnevî'de yer alan görüşlerine değinilip, mutasavvıfın işarette bulunduğu

ayetin meal ve yorumu yapılmıştır. Kuşeyri, Cüneyd-i Bağdadi, Bâyezid-i Bistâmî gibi tasavvuf önderlerinin görüşleri ile konu zenginleştirilmiştir.

Yazar, Uluhiyyet ana başlığı altında açtığı Vahdet-i Vücûd alt başlığında Mevlânâ'nın İbn Arabî gibi bu iki kavramı (Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd) açık olarak kullanmadığını fakat her iki terimin de onun fikirleri ve eserlerinde müşâhede edildiğini belirtmektedir. Ancak Mevlânâ'nın Mesnevî'deki görüş ve fikirleri daha çok Vahdet-i Şuhûdu dile getirir mahiyette olduğunu ifade eden yazar, Mesnevî'den alıntılar yaparak bunu ispatlamaya çalışmıştır. Tam da burada yazarın bir Vahdet-i Şuhûd alt başlığı açarak okuyucuyu kavram hakkında bilgilendirmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Mevlânâ'nın Mesnevî'de değindiği tasavvufî anlam içeren âyetlerin mealleri kitapta siyah koyu renk italik yazıyla yazılıp çerçeve içine alınmıştır. Bu özellik okuyucunun ayet üzerinde yoğunlaşmasını sağlamaktadır. Mesnevî'den yapılan alıntılar ise normal italik yazı ile yazılmıştır. Yazar Mesnevî'yi dipnotta gösterirken cilt sayısını gösteren Romen rakamından sonra gelen sayının, Nahîfî'nin tercümesinin Amil Çelebioğlu tarafından yapılan sadeleştirmesindeki beyit numarasını gösterdiğini ifade etmektedir.

İkinci Bölüm: Bu bölümde ise ahlâkî konular, ahlâk-ı hasene (edep, cömertlik, şükür, sabır) ahlâk-ı seyîye (kibir, hased, nazar, hırs, şehvet, tûl-i emel, makam ve mevki düşkünlüğü) başlıkları altında tasnif edilip değerlendirilmiştir. Kulun manevî gelişimi ve olgunlaşması, Allah'ın ahlakî ile ahlaklanma ve erdemli insan olma özellikleri üzerinde durulmuştur. (s.407-468) Ayrıca eserdeki zengin ve açıklamalı dipnot okuyucudan tam puan almaktadır.

Sonuç kısmında kitabın genel bir portresini çizen yazar, Mesnevî'yi tam olarak anlayıp yorumlayabilmek için, keskin bir zekâ ve anlayışla birlikte tefsir, hadis, kelam ve tasavvuf gibi ilimlerin yanı sıra felsefe, psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi ilimler hakkında da malumat sahibi olmak gerektiğini vurgulamaktadır.

Sonuç olarak bu kitap uzun bir araştırma, emek ve gayretin mahsulüdür. Tezden üretildiği için daha çok akademik camiaya hitap etmektedir. Dil, terminoloji ve üslup bakımından son derece ilmi bir kullanımın olduğu eserde, sadece aktarma ve betimsel analize dayanan yöntemin aksine, derinlemesine tahlil ve analiz yöntemlerinin kullanıldığı görülmektedir. Meseleye son derece hâkim bir perspektif ve birikimle kaleme alınmış ve günümüzde ilgili literatürde önemli bir yer tutmaya aday bir eser olduğu görülmektedir.

Allah'ın Ahlakiliği Sorunu -Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlaki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım-

“Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu -Ehl-i Sünnet' in Allah Tasavvuruna Ahlaki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım-* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 10.Basım, 2017.”

Rümeysa Nurdoğan


Çalışmanın amacı yazarın da belirttiği üzere kitap boyunca Allah-ahlak ilişkisini irdelemektir. İslam keliminde Allah'ın insanla ilişkisinden doğan ahlak sorunlarına kelam ekollerinin yaklaşım tarzlarını karşılaştırmalı olarak ve Kur'an açısından kritik ederek ortaya koymaya çalışmaktadır. Biliyoruz ki Allah'a inanan dindar bir ferдин günlük yaşamının bütün boyutlarına, onun içselleştirdiği Allah tasavvuru etki etmektedir. Yazar da kitabında şu anda İslam dünyasında ve ülkemizde Müslümanların zihinlerinde yaşayan Allah tasavvurunun Kur'an'ın ortaya koyduğu tasavvurla ne derecede örtüştüğünü ortaya koymak istemektedir.


Kitap, giriş haricinde iki bölümden oluşmaktadır.

“Allah'ı gereği gibi takdir edememe” (6/91)'nin, sadece müşriklere has bir zaaf değil; bütün insanların ortak zaafı olduğuna dikkat çeken yazar, çoğunluk tarafından ahlakın Allah'a yakıştırılmadığının, ahlakın insana has bir şey olarak savunulduğunun altını çizmektedir. Yazar, bu izah tarzının altında yatan düşüncenin toplumumuzdaki Allah tasavvurunu güç ve kudretle eşdeğer gören anlayış olduğunu, bir deprem olduğunda meydana gelen felaketin toplumun en yüksek rütbelisinden sokaktaki vatandaşa kadar “ilahi ceza, imtihan, kader, tokat” kavramlarıyla Allah'ın üzerine atıldığını belirtmektedir. Bu muvaceheden bakıldığında yazarın kitabı ele almaktaki amacını; deprem gibi ilahi kaderle bağlantılı olarak görülen birçok konuda, Allah'ın hakkını Allah'a kulun sorumluluğunu ise kula teslim etme konusunda okuyucuda bilinç oluşturma şeklinde ifade edebiliriz.

Söz konusu kitapta, Tanrı tasavvurlarını ahlaki bozuntuya uğratmış insanların veya toplumların tarihte ve günümüzde, şahit olduğumuz şekliyle akıl almaz şiddet ve katliam örnekleri sergiledikleri dile getirilmiştir. İslam keliminde kaza-kader, hüsün-kubuh, salâh-aslâh üst başlıklarıyla tartışılan konunun genel olarak Allah'ın ahlaki zatı ile ilgili

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam, Kahramanmaraş r.nurdogan1997@gmail.com
Graduate Student, Sütçü İmam University, Institute of Social Sciences, Kalam, Kahramanmaraş/Turkey

 This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

 Nurdoğan, Rümeysa. “Allah'ın Ahlakiliği Sorunu -Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlaki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım-”. *Mutalaa* 2/2 (Aralık 2022), 214-218.

ORC ID: orcid.org/0000-0002-4887-3420
ROR ID: ror.org/03gn5cg19
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.7466874



Geliş tarihi: 09.12.2022
Kabul tarihi: 19.12.2022

olduğu vurgulanmıştır. Bu tartışmanın başından beri iki ana damarı olduğu belirtilmiştir. Bunlardan birincisi tevhidi esas alan, Allah'ı güç ile özdeşleştiren ve daima O'nun haklarını savunan Eş'arîler; diğeri ise Allah'ın adaletini ön plana çıkaran, O'nu ahlak ile tenzih etmeye çalışan, hukukullahı koruduğu gibi insan haklarını da koruma savunusu içinde olan Mu'tezile'dir. Mâturidîliği ise yazar, Allah tasavvuru noktasında birçok yönden Mu'tezile'ye yakın görmektedir. Eş'arîliğin, Kur'an'ın Allah tasavvurunu gereği gibi ortaya koyamadığını dile getiren yazar; Allah'ın adaleti (ahlakiliği) noktasında Mu'tezile'nin ortaya koyduğu teorinin Kur'an'a, Eş'arîliğinkinden daha yakın olduğunu ifade etmesine rağmen, onların da özellikle Allah'ın merhameti konusunda büyük yanılığa düştüklerini belirtmiştir.

Yazar, ele aldığı sorunun (Allah'ın ahlakiliği) kaynağının parçacı-lafızcı yorum biçimi veya Kur'an'a yaklaşım tarzı olduğunu ifade etmiştir. Herhangi bir sorun, Kur'an'da araştırılırken yalnızca bir ayetten, cümleden ya da kelimedenden bir yaklaşım, çözüm elde etme yerine, Kur'an'ın bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmış; O'nun yüksek düzeyli edebi bir metin, bir hitabet olduğu göz ardı edilerek ifadelerin bütünüyle lafzi yorumlanmasının, çoğu yanlış anlamaların kaynağı olduğu dile getirilmiştir. Çalışmasında, hatalı olarak gördüğü bu tür yaklaşım tarzlarını benimsemediğini belirten yazar, Kelamcıların da çokça kullandığı "kıyâsu'l- gâib alâ şâhid" ilkesinden çokça yararlandığını ifade etmiştir.

Giriş bölümünde Allah tasavvurunun dini yaşamdaki önemine değinen yazar, Allah'ın başta semavi dinler olmak üzere dinlerin çoğunun düşünce merkezinde bulunan odak bir varlık ve insanların zihinlerinde dini yaşantılarının merkezini belirleyen bir kavram olmasından hareketle, müminlerin yaşamı ile Allah tasavvurları arasında kopmaz, zorunlu bir bağın varlığını vurgulamıştır. Tanrıtanımazlık karşısında bir Tanrıya inanma veya dinsizlik karşıtı olarak dindar olmanın önemli olduğu kadar, nasıl bir Tanrıya inanma ve nasıl bir dindarlık sorularının da en az bunlar kadar önemli olduğu dile getirilmiştir. Türk toplumunda Allah tasavvuru ve bu tasavvurun itikadi kökenlerine değinilmiş, Türk toplumunun dini düşünce kaynaklarının ve bilgilenme yolunun aynılığı ve etkinliği oranında, ortak bir dini tasavvur ayniliğinin olduğu ifade edilmiştir. Türk toplumundaki Allah tasavvurunun itikadi kaynağı konusunda yazar, Türkiye'de bulunan Müslümanların din anlayışlarının büyük bir kısmını, gelenek olarak Osmanlı'dan aldığını, Türkiye'de yaşayan Hanefîlerin itikatta Mâturidî olduklarını söyleseler de genel olarak Eş'arîliğin etkisinde kaldığını belirtmiştir.

Yazara göre, bir toplumdaki zihniyet araştırmalarında başvurulan etkin yöntemlerden birisi, araştırılan konu hakkında halkın dilinde kalıplaşmış deyimleri ve edebiyat ürünlerini kullanmaktır. Yazar, bu deyimler ve atasözlerinin toplumun inandığı Tanrının nasıl bir Tanrı olduğu, neler yapıp neler yapmadığı hakkında bilgi verdiğini; bu nedenle de doğum, ecel, rızık gibi kaderle bağlantılı birçok konuda halkın dilinde kalıplaşmış deyimlerden ve atasözlerinden yararlandığını belirtir.

Kitabın birinci bölümünde Allah-ahlak ilişkisi ele alınmıştır. Ahlakın tanımı başlığı altında ahlak ve ahlaki eylem kavramlarının neliğine dair açıklamalarda bulunan yazar; sonrasında ahlaki eylemin değerinin kaynağı, ahlaki bilmenin imkânı gibi konulara yer vermiştir. Ahlakın Allah'a nispeti başlığı altında Allah hakkında konuşmanın ve ahlaki Allah'a izafe etmenin imkânı tartışılmış; bir ahlak, ilke ve kanundan bağımsız bir Tanrının totaliter bir kraldan farksız olacağı ve insanlarla ilişkisinin saygı, sevgi, adalet çerçevesinde değil de korku, itaat ve güç çerçevesinde olacağı altı çizilmiştir.

Allah'ın Ahlakiliği Sorunu -Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlaki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım-

Bölüm sonunda konu hakkında kendi değerlendirmelerini de ortaya koyan yazar, ahlakın otonomluğu konusunda Mu'tezile ve Mâturidî'lerin savunduğu vahiyden önce aklın ahlaki iyi ve kötüyü bilebileceği tezinin Kur'an tasavvuruna daha yakın olduğunu belirtmiştir. Allah'ın fiillerinin gâyeliliği konusunda, Ku'ran'da Allah'ın insana yönelik buyruklarının çoğunun gerekçeleriyle birlikte zikredildiğinin, ayrıca Ku'ran'ın birçok yerinde Allah'ın abes, hikmetsiz iş yapmayacağına bize bildirildiğinin (25/115, 75/36) altı çizilmiştir. Allah'ın fiillerinin ahlakiliği ve bilinebilirliği konusunu yazar, varlığı yaratıp ona bir yol tayin eden bir Tanrı'nın kendisinin bundan beri olmayacağını "Şüphesiz, benim Rabbim doğru yol üzeredir." (11/56) ayetinden hareketle açıklığa kavuşturmuştur. Ayrıca, dilediğini dilediği gibi yapan, fiillerinden sual olunmayan bir Tanrı anlayışının; Kur'an'ın ahlaki Allah tasavvuruna aykırı olduğu dile getirilmiştir.

Kitapta Eş'arilerin ilahi irade ve kudrete dayalı görüşlerini dayandırdığı ayetler, yazar tarafından tek tek tahlil edilmiş; parçacı-lafızcı yaklaşım tarzı, Kur'an ayetlerinin yorumlanmasına yönelik verdiği zarar açısından eleştirilmiştir. Kur'an'ın bir hitabet, muhataba söylenilmiş bir söz olduğu unutulurken oradaki ifadelerin birer metafizik-teolojik doktrin gibi okunması, Allah'ın ahlaki niteliği ile ilgili birçok sorunun kaynağı olarak görülmüştür.

İkinci bölümde yazar, Allah-insan ilişkisinden doğan ahlaki sorunlar ana başlığı adı altında kader konusuna, Allah ile insan arasında toplumsal veya doğal boyutu olan ahlaki sorunlara ve Allah ile kişi (fert) arasındaki özel ilişkiden doğan ahlaki sorunlara yer vermiştir. Kader başlığı altında, sorunun kaynağına ve erken dönemdeki ilk tartışmalara değinilmiş; bu kapsamda Arapların İslam'dan önceki kader (dehr) anlayışları Kur'an ifadeleri ile dile getirilmiştir: "Dediler ki, bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Yaşarsınız ve ölürüz, bizi helak eden -dehr- den başkası değildir" (45/24). Hz. Muhammed zamanında bu konunun bir sorun olarak gündeme gelmediği belirtilmiş, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin hilafetleri döneminde sorunun belirginleştiğine dair birkaç örnek sıralanmıştır. Daha sonra Sıffin savaşı derken yaygın kader anlayışının Emevîlerin itikadı haline geldiğinin altı çizilmiş; süreç içerisinde kadercî anlayışa sahip Ca'd bin Dirhem ve Cehm bin Safvan'ın kurmuş olduğu Cebriyye mezhebinin ortaya çıktığı, buna karşın insan özgürlüğünü savunan Kaderiyye ve Mu'tezile gibi mezheplerin de teşekkül ettiği belirtilmiştir.

Bu dönemde karşıt görüşlere sahip olanlar arasında karşılıklı yazışmaların olduğu ve kader konusundaki görüşlerin risalelerde serdedildiği belirtilmiştir. Yazar, aynı tarihlerde yazılmış ve günümüze kadar gelen biri "cebr"i, diğeri ise buna karşı olarak insanın hürriyetini ve sorumluluğunu savunan iki risaleyi ve daha sonraları Ebu Hanife'nin risalelerinde sergilediği orta yolu tahlil etmeye çalışmıştır.

Cebircî anlayışı savunan, Hicrî birinci yüzyılda yaşamış olan dönemin Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'dir. Kaderi inkâr eden muarızlarından gelen mektuplara karşılık olarak kader konusundaki görüşlerini ve delillendirmelerini bir risalede toplamıştır. Emevîlerin yazgıcı anlayışını reddeden, buna karşın insanın özgür ve sorumlu olduğunu Kur'an ayetlerine dayanarak temellendirmeye çalışan, Sünniliğin ilk temsilcilerinden olan Hasan-ı Basrî'dir. Yaptıkları zulümleri Allah'a isnat ederek meşrulaştırma gayreti içerisinde olan dönemin Emevî halifelerine gönderdiği risalelerde "Allah'a iftira attıklarını" dile getirmiştir.

Ebu Hanife'nin kader ve insan iradesine dair görüşlerini de yazdığı risalelerden hareketle ele alan yazar, onun konuya dair görüşünün "Allah'ın her şeyi ezelde bildiği ancak bu

bilgisinin insanın özgür iradesini etkilemediği” şeklinde olduğunu dile getirmiştir. Sonrasında kader tartışmalarının genel değerlendirilmesine geçilmiş, kader ve kaza kavramlarının Kur’an’daki anlam alanı, Allah’ın ezeli ilmi ve mutlak iradesinin kaderle olan ilişkisi ayetlerden delilleriyle birlikte açıklanmıştır.

Kader hakkındaki mevcut yaklaşımların çoğunun Kur’an ayetlerine dayandırıldığı belirtilmiş, bu nedenle de Kur’an’ın konuya büyük bir katkısının olduğu vurgulanmıştır. Kur’an’da insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu vurgulayan ayetler olduğu gibi O’nun mutlak ilim ve kudretini vurgulayan ayetlerin de olduğunu belirten yazar, ikinci grup ayetlerin -Kur’an’ın bir hitabet olduğu unutulurak- bağlamlarından koparılıp lafzî bir şekilde yorumlanması neticesinde, çok rahat bir şekilde bu ayetlerin ilahi kader anlayışına mesnet oluşturulabileceğinin altını çizmiştir.

Yazar kitabında iki kaderden bahsetmiştir: Biri kesinleşmiş kader (Allah’ın toplum, insan ve tabiata yüklediği kanunlar) diğeri ise Allah ile insan arasında karşılıklı özgür ilişkide belirlenmemiş kader. Bu ikincisinin nasıl gerçekleşeceğinin insanın özgür iradesiyle yapacağı tercihin yönüne bağlı olduğu belirtilmiş, Allah’ın insanla ilişkisinde davranış tarzının ne olduğunun gayet açık bir şekilde serdeden Kur’an ayetlerinden biri olan “*Eğer siz dönerseniz biz de döneriz.*” (17/8) ayeti gözler önüne serilmiştir.

Kitabı ele almaktaki amacının Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkinin nasıl bir zemine oturduğunu vahyi ve akli delilleriyle açıklamak olduğunu belirten yazar; insan hayatıyla iç içe olan eceller, doğumlar, cinsiyetler, fiyatlar, rızıklar, afetler gibi Allah ile insan arasındaki toplumsal ve doğal boyutu olan konulara değinmeyi de ihmal etmemiştir. Eceli, tabii(doğal) ve ihtirami (engellenen) olmak üzere ikiye ayıran yazar; tabii eceli, Allah’ın insan cinsi için tayin ettiği maksimum süreye insan metabolizmasının yaklaşması ve sonra da dağılması (biyolojik ölüm), ihtirami eceli ise metabolizmanın tabii süresini doldurmadan hastalık, afet, kaza vb. etmenlerden dolayı sonlanması olarak tanımlamıştır. Dünyadaki doğumlar konusu da Allah’ın belirlenmemiş kaderi alanında görülmüş; uzun boyluluk, yakışıklılık, sakat doğumlar, karakter, gen, cinsiyet, rızıklar gibi daha birçok konuda insan iradesinin payı olduğu ciddiyetle vurgulanmıştır. Depremin, jeolojik bir olay olmasından hareketle insanların iradeleri dışında gerçekleştiğini belirten yazar, tedbir alma konusunda fertlerin ve toplumların sorumlu olduğunu belirtmiştir.

İkinci bölümün son konusu olarak Allah ile kişi (fert) arasındaki özel ilişkiden doğan ahlaki sorunlara değinilmiştir. Bu başlık altında hidayet ve delalet, güç yetirilemeyen şeyle teklif, istihkak, Allah’ın imtihan ve ibret için acı çektirmesi, çocukların dünya ve ahirette acı çekmesi gibi konulara yer verilmiştir. Yazar; ayetler çerçevesinde hidayetin de dalaletin de insan iradesi dâhilinde olduğunu, insanın gücü dâhilinde imtihan edildiğini, istihkak konusunun (hak edilen ceza ve mükâfat) ahlaki bir misaka bağlı olduğunu, Allah’ın kimseye imtihan olsun ya da birileri ibret alsın diye acı çektirmeyeceğini belirtmiştir. Akıl ve vicdan çerçevesinde, Eş’arî’lerin Müslüman çocuklarının cennete, kâfir çocuklarının ise cehenneme gideceği şeklindeki görüşlerinin eleştiriye müsait olduğunun, böyle bir adaletsizliğin Allah’ın ahlakına yakışmayacağına altı çizilmiştir.

Sonuç olarak yazar, Hicrî birinci asırdan itibaren oluşan “ilahi kader” anlayışını, büyük ölçüde bir yanlışı ve bir nevi ahlaksızlığı meşrulaştırma tarihi olarak görmektedir. Geçmişte yapılmış yahut günümüzde hala yapılmakta olan birçok hatanın, ahlaksızlığın nedeninin bu kader anlayışı olduğunu vurgulayan yazar, dindar kimsenin hayatındaki en büyük yönlendirici gücün yanlışı Allah tasavvuru olduğunun altını çizmiştir. İnsan özgürlüğünün önündeki bu yanlışı Allah tasavvuru imajının, Kur’an’ın bize sunduğu

Allah'ın Ahlakiliği Sorunu -Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlaki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım-

“adaletli Allah tasavvuru” na ters düştüğünü belirten yazar; insanlığın sükûneti, ilerleme kaydetmesi adına doğru Allah tasavvurunun toplumumuzda oluşması gerektiğini önemle vurgulamaktadır. Mezhep odaklı değil de hakikat odaklı bir zihniyetin oluşmasına sade ve anlaşılır anlatımıyla büyük bir katkı sağlayan kitap, bilgilenme adına okunması gereken önemli kaynaklardan bir tanesidir.

Delhi Târih Ke Ayna Mey (Tarih Aynasında Delhi)

“Nizami, Halık Ahmet. *Delhi Târih Ke Ayna Mey*. Delhi: Adam Yayınları ve Distribütörler, 1. Basım, 1989.”

Uvesh Khan

Delhi Târih ke Ayna Mey isimli bu kitap Halık Ahmet Nizâmî tarafından yazılmıştır. Halık Ahmet Nizâmî 1945'te Agra Üniversitesi'nde tarih alanında yüksek lisansını tamamladı. 1947'de Aligarh İslam Üniversitesi'nin Tarih Bölümü'nde öğretmenlik yapmaya başladı. 1953'te doçentliğe, 1963'te profesörlüğe yükseldi. 1974'te Aligarh İslam Üniversitesi'nin rektörlüğüne tayin edildi. Nizâmî, farklı konular üzerinde birçok kitap telif etmiştir, bunlardan birisi değerlendirme konumuz olan *Delhi Târih Ke Ayna Mey (Tarih Aynasında Delhi)* eseridir. Eserin dili Urduca'dır. Bu kitap Sultanlar dönemi, Babür dönemi ve Şair Mirza Galib dönemi Delhi tarihi olmak üzere üç bölümünden oluşmaktadır. Delhi'nin kuruluşunu, fiziki, dinî, sosyal, edebi, ilmi ve kültürel tarihini anlatan bu kısa ama kapsamlı kitap 1989 yılında Delhi'de yayımlanmıştır. Önsözde yazar Orta Çağ İslam şehirlerinden biri olan Delhi'nin görkemini ve önemini belirttikten sonra kitabı ele alış nedenini açıklamaktadır.

Bu eserde yazar ilk olarak Delhi'nin eski tarihinden bahsederken, Eski Kale'deki (Purana Qila) arkeolojik kazılarda bulunan kanıtlara dayanarak Eski Kale'nin yerine önceden Kral Yedişter tarafından inşa edilmiş **İndrapirast** isimli bir şehir olduğunu ifade etmektedir (s. 11). Yazar Delhi'nin eski tarihinden fazla bahsetmeden doğrudan kitabın ana konusuna girmektedir. Yazar, Mescit Küvvetü'l- İslam'da bulunan bir sütun üzerindeki yazıta dayanarak Orta Delhi tarihinin, XI. yüzyılda başladığını incelemektedir (s.13).

Müellif Delhi'nin siyasi tarihine fazla odaklanmamış ve 1192'de Gurlu Muhammed'in Taraîn Savaşı'nda Prithvirâja Çohân'ı yenip Delhi'ye hâkim oluşunu kısaca anlatarak Delhi'nin fiziki, demografik, kültürel, edebi, dini vs. tarihini ele almıştır. Yazar Delhi'nin güzelliğinden bahsederken Hüsrev ve Üsâmi tarafından Delhi'ye verilmiş *Cennet-i Adn ve Kibriyet-i Ehmer* saygı unvanlarını zikretmektedir (s.14-15). Bundan sonra Delhi'nin meşhur olan yedi şehrine değinmektedir. Bunların çoğunun Sultanlar döneminde Keykubad, Alaeddin Halaci, Muhammed bin Tuğluk ve Firuz Şah Tuğluk tarafından yapıldığını söylemektedir. Yazar, İbn Battuta ve diğer tarihçilerden alıntı yaparak, Delhi şehirlerinin bahçeleri, yapıları, havuzları ve diğer güzelliklerinden bahsetmektedir (s.15-

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Bölümü, İstanbul, uvaiskahn589@gmail.com
Graduate Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History, Istanbul/Turkey uvaiskahn589@gmail.com

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*

Khan, Uvesh. “Delhi Târih Ke Ayna Mey (Tarih Aynasında Delhi) Kitap İncelemesi”. *Mutalaa* 2/2 (Aralık 2022), 219-222.

ORC ID: orcid.org/0000-0002-0776-5714
ROR ID: ror.org/02kswqa67
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.7466862

Geliş tarihi: 22.11.2022
Kabul tarihi: 21.12.2022

19). Delhi şehirlerinin tarihini uzatmadan gerekli bilgiyi sağlamaktadır ve önemli noktaları da vurgulamaktadır. Orta dönemde Delhi'ye gelen İbn Battuta ve diğer seyyahların Delhi hakkındaki düşüncelerini sunmaktadır. Böylece okuyucu bu şehirlere dair kısa ve yeterli bilgiyi almaktadır.

Burada yazar önemli bir noktaya işaret etmektedir ki İslam'dan önce sadece üst kasttan olan halklar şehirde yaşayabiliyordu. Bîrûnî de *Kitabu'l-Hint* adlı eserinde bu noktayı vurgulamaktadır. Ancak Müslüman sultanlar geldiğinde şehrin kapıları herkese açılmıştır diye ifade etmektedir (s.23). Burada yazar Hindistan'da Hindular arasında bulunan kast sistemi ve toplum arasında bulunan farkları izah etmektedir. Aksine Sultanlar döneminde Delhi'de herkes şehirde yaşamaya hak kazanmaktadır. Yazar Delhi'nin fiziki durumunu anlatırken Şihabeddin Ebu'l-Abbas Ahmed, Emir Hüsrev, İbn Battuta, Timur ve Berni gibi tarihçilerden alıntı yaparak Delhi'nin coğrafi alanı, nehri, araçları, evleri, kapıları ve inşada kullanılan teknikleri de okuyucuya sunmaktadır. Örneğin bu evler taştan, tuğladan ve ahşaptan yapılan bazı tek katlı evler olduğu gibi çift katlı evlere rastlandığını da söylemektedir (s.23-25).

Bunun dışında yazar Delhi'nin merkeziliğini anlatırken Asya'nın önemli bir şehri olduğunu göstermektedir. İlim ve iktisad alanında Delhi, Asya'nın merkezi olmuştur, Orta Asya'da Moğolların işgalinden sonra pek çok alim Delhi'ye göç etmişler ve buraya yerleşip ilim lambasını yakmışlardır. Yazar o dönemde bulunan büyük medreselere ve tekkelere de değinmektedir. Örneğin Medrese Firuz Şahi ve Hazret Nizameddin Tekkesi çok meşhurdur. Bunun yanı sıra bu tekkeler ve oradaki sufiler Müslümanlar ile birlikte Hint toplumunda çok etkiliydi ve her iki toplumdaki insanlar tekkelere gitmekteydi (s.50-55). Yazarın en önemli noktası şehir toplumunun güzelliğini vurgulamasıdır ki Sultanlar döneminde halklar din açısından eşit haklar kazanmaktadır. Hindu ve Müslümanlar birbirini çok etkilemekte, birbirlerinin festivallerine ve geleneklerine katılmaktadır. Padişahlar bile Hindu ritüellerini ve geleneklerini kutlamaktadır. Yazar, kitabında bazı örnek vermektedir. Örneğin Muhammed b. Tuğlak sarayında Holi festivali kutlanıyor ve Sultan, Yogilerle gece geç saatlere kadar sohbet ediyordu. Böylece Hindu alimlerden vergi alınmıyordu.

Öte yandan Delhi'nin ekonomik durumundan bahsederken şehirde ipek kumaş hazırlayan imalathaneden bahsetmekte ve bunun yanı sıra yazar, Alaeddin Halaci döneminde iktisad alanında olan değişiklikleri de zikretmektedir. Söz gelimi Alâeddin Halaci pazarda eşyaların fiyatlarını belirlemişti, bir Adalet Sarayı kurmuştu ve tüm toptan satış pazarları oraya taşındı. Hiçbir tüccar bu sarayın dışında hiçbir yerde malları satamazdı. Saray sabahtan akşama kadar açıktı. Kumaştan gıda maddelerine kadar her şeyin fiyatı sabitti vs. (s.64-67).

Ardından Delhi pazarlarında dolaşımda olan "Delhiwal", "Jetal" ve "Tinka" gibi farklı sikkeler hakkında bilgi sağlamaktadır. Yazar bu iki nokta olan ilim ve ekonomiyi çok iyi bir şekilde anlatmaktadır. Örneğin Alaeddin dönemi ekonomi açısından çok önemlidir. Böylece Firuz Şah döneminde kurulan Medrese Firuz Şahi Delhi'nin en büyük medresesidir ve yazar bu iki konuda yeterli bilgi sağlamaktadır. Ardından müellif Delhi'nin mimarisinden bahsetmektedir ve örnek olarak bazı binaları zikretmektedir. Örneğin Delhi'nin ilk camisi olan "Mescit Küvvetü'l-İslâm" ve "Kutup Minar" bunlardandır. Bunun dışında bahçeler ve bahçelerde bulunan meyveler ve çiçeklerden de bahsetmektedir (s. 68,70,72).

Bu alanda yazar değerli bilgiler vermektedir. O dönemde Delhi'de bulunan hastaneler, havuzlar, bahçeler, mezarlıklar vs. hakkında verilmiş bilgilerin yardımıyla Delhi'nin görkemini tahmin edebiliriz. Sultanlar döneminde yazar her sultan döneminin tarihinden bahsetmemektedir. Örneğin Lodi ve Seyyid dönemine dair çok az bilgiye yer vermektedir.

İkinci bölümde yazar Babür dönemini ele alırken Babür'ün Delhi'ye saldırısının nedenlerini açıklamakta ve Babür'den sonra gelen Ekber, Şah Cihan ve Evrngzeb gibi güçlü padişahların, kaybolan Delhi'nin merkeziliğini nasıl geri getirdiklerine değinmektedir (s.77). Yazar Delhi'de Babür devletlerinin kuruluşundan hiç bahsetmeden sadece Delhi'de inşa edilen yeni şehirlerden, ekonomi, mimarî, ilim gibi alanlardaki gelişimlerden, özellikle Delhi'de ortaya çıkan Hindu ve Müslüman uygarlığından bahsetmektedir (s.70-81). Şehirlerden bahsederken Hümayun tarafından inşa edilen Din Penah'ı, özellikle Şah Cihan tarafından kurulan Şah Cihanbad'ı incelemektedir. Şah Cihanbâd'ın, Şah Cihan tarafından yapılan Delhi'nin 7. Şehri olduğunu söylemektedir ve bu şehir bugüne kadar Eski Delhi olarak adlandırılmıştır. Bu şehirdeki camiler, nehir, pazarlar, havuzlar, saraylar, hamamlar, çeşmeler, özellikle Cami ve Kırmızı Kalenin Delhi'nin mimarîdeki görkemini gösterdiği ifade etmektedir. Bence Babür dönemi Delhi tarihini Şah Cihanbad'ı zikretmeden tamamlamamaktadır. Müellif buna dikkat ederek ayrı başlıkla Şah Cihanbad'ın yapısını ve onun içinde bulunan binaları, pazarları ve padişahlar için özel Mina Pazara'yı iyi bir şekilde vurgulamaktadır. (s. 82-90)

İlim ve edeb alanında Babür padişahlarının ilgileri, Babürnâme, Tüzki Cihangîri gibi onlar tarafından yazılan farklı kitaplar ve kurulan kütüphaneleri bunun dışında Babür kadınlarının edebiyata ilgilerini incelemektedir. Bunun yanı sıra o dönemde ele alınan *Ebu'l- Fezl'in Sevatiu'l- İlham* adlı noktasız bir tefsîri, Evrngzeb döneminde *Fetâva Hindiyye (Fetâva Âlemgiri)* adına önemli bir fetvâ mecmuası gibi büyük eserlere ışık tutmaktadır. Yazara göre Babür döneminde Delhi, yerli ve yabancı bilim adamlarının varlığı sebebiyle ilim alanında Sultanlar döneminden daha fazla gelişmiştir ve Delhi'de büyük ölçüde medreseler ve tekkeleri kurulmuştur. Medrese Hümayun, Heyru'l- Menazil, Daru'l- Beka, Medrese Sedreddin, Medrese Rahimiyye ve Medrese Gazieddin gibi bazı medreseleri eserinde zikretmektedir (s. 93-95). Müellife göre Delhi, sanayi ve ticaret alanında o kadar gelişmiştir ki Delhi'nin ürünlerini ve zanaatkarların niteliklerini gören yabancı seyyahlar çok şaşırmıştır. Yazar, Berni'den alıntı yaparak onun, kraliyet imalathanelerinde kral eşleri için yapılan kıyafetleri görünce çok şaşırıldığını, öte yandan bazı zanaatkarların Avrupa makineleri ile hazırlanmış gibi şeyleri kendi elleriyle yapacak kadar uzman olduklarını söylemektedir (s.104).

Müellif sultanlar dönemi gibi ikinci Babür döneminde de Hindu ve Müslüman uygarlığına odaklanmaktadır ve bu açıdan Delhi'nin en büyük başarısını dile getirmektedir. Babürler döneminde Hindu ve Müslüman uygarlığı o kadar makbul olmuştur ki padişahlar ve Müslüman emirler gibi Hindu emirler aynı kıyafetleri giyilmeye hatta evlerde aynı gelenekler ve görgü kuralları benimsemeye başlamıştır. Babür uygarlığının etkisi sadece sosyal hayatta değil ilim ve edebiyatta da etkisini gösterdiğini söylemektedir. Hindular, Urduca ve Farsçayı, Müslümanlar Hintçeyi okumaya başlamıştır. Neticede Çendr Han Barhemendir gibi Urduca yazan ve Abdul Rehim Han-i Hana gibi Hintçe yazan şairler ortaya çıkmıştır. Bence yazar bu noktayı sunarak amacında başarılı olmuştur.

Yazar üçüncü bölümde "Ghalib'in Dilli" başlığı altında Delhi'nin iki yüzünü göstermektedir. Birincisi, 1857'den önce Ghalib'in kişiliğinin bir parçası olan Delhi; ikincisi, İngilizler tarafından yağmalanmasından sonra onun umutlarının mezarlığı olan

Delhi. Delhi'nin çaresizliğinden bahsederken yazar İltutmuş döneminde Hazret Delhi unvanı ile adlandırılan Delhi'nin, Galib döneminde Merhum Delhi olduğunu sunmaktadır. Delhi'nin bu yıkımını sadece siyasi bir felaket değil, yakalaşık 300 yıllık Hindu ve Müslüman uygarlığının yıkılması olduğunu göstermektedir (s.130-134). Ardından müellif Delhi'nin iki yüzünü yani güzelliğini ve acizliğini Ghalib'in okuduğu şiirlerin ışığı altında zikretmektedir. (s.135-138). Burada yazar Galib'in şiirlerini izah ederken hem Delhi'nin zor şartlarını hem de Galib'in hasretini güzel bir şekilde anlatmaktadır.

Yazar, Delhi'nin bu zor şartlarda 900 yıllık İslam bilimleri tarihinde ilk defa Hindistan'da ortaya çıkan bu kadar önemli şahsiyetler ile birlikte Delhi'de kurulan çok sayıda medrese ve tekkeden bahsetmektedir. Müellif, Galib döneminde hem Delhi'nin siyasi çöküşünü hem de ilim devrimini sunmaktadır.

Delhi Târih Ke Ayna Mey Delhi, Halik Ahmet Nizami tarafından yazılmış bu kitap kısa ama kapsamlıdır. Ancak kitap kısa olduğu için tarihin tüm yönlerini kapsamamaktadır. Özellikle siyasi tarihe dair yeterli bilgi sağlamamaktadır. Fakat bence yazar fiziki, dinî , sosyal, edebi, ilmi ve kültürel alanlarda iyi bir çaba göstermektedir. Hatta bir dereceye kadar amacında başarılı olmuştur. Ancak yazar tarihin tüm yönlerini kapsamadan bir yöne odaklansaydı bu kitap daha faydalı olabilirdi. Fakat çok fazla materyal olduğu için herhangi bir konu hakkında detaylı bilgi vermeden ilerlemektedir. Sonuç olarak bu kitap genel olarak Delhi'nin tarihi hakkında tatmin edici bilgi sağlamaktadır ancak akademi yolundaki bir öğrencinin susuzluğunu giderememektedir.