

bilimname

yıl: 2023/2

sayı: 50

ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty

Ahmet Kamil CİHAN

**editör / editor**

Salih YALIN

**editör yardımcıları / editor assistants**

Nesrin KAY



Hayriye GENCEL SÖZEN

**yayın kurulu / editorial board**Ahmet Kamil CİHAN (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)

Temel YEŞİLYURT (Kastamonu Üniversitesi)



Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)



Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)



Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)



Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)



Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)



M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)



Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)



Cenan KUVANCI (Ordu Üniversitesi)

**danışma kurulu / advisory board**

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)



Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)



Michael NIELSEN (Georgia Southern University)



Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)



Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)



Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)



Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)



Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)



Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)



John WALBRIDGE (Indiana University)

**önkontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction**

Abdullah AKGÜL

Mizanpaj / layout

Mustafa ULU

tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media

Temel YEŞİLYURT

arşiv / archive

Abdullah TANRIVERDİ

irtibat / contactsweb sitesi: www.bilimname.com.tre-posta: bilimname@gmail.com

ISSN: 1304-1878

e-ISSN: 2148-5860

DOI: 10.28949

bilimname uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.

bilimname'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2023

uluslararası indeksler/international indexes

1.	ESCI (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	Ebsco (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	ATLA Religion Database	11.09.2018
4.	Index Copernicus	01.01.2013
5.	Index Islamicus	01.01.2013
6.	DOAJ (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	OCLC Worldcat	01.01.2012
8.	ErihPlus (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	J-Gate	17.11.2017
10.	Sherpa/Romeo	26.01.2016
11.	MLA (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	DRJI (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	Science Library Index	26.06.2016
15.	OpenAIRE	18.05.2016
16.	International Scientific Index	14.01.2017
17.	Global Impact Factor	14.01.2017
18.	Root Indexing (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	CiteFactor Academic Scientific Index	26.06.2016
20.	International Society of Universal Research in Sciences	14.01.2017
21.	Sparc Indexing	09.03.2017
22.	Scientific Indexing Services	01.01.2016
23.	Open Access Library	26.01.2016

ulusal indeksler/national indexes

1.	TR Dizin (Ulakbim)	15.05.2016
2.	İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	Türk Eğitim İndeksi	01.01.2015
4.	Sobiad	26.01.2017
5.	Akademik Dizin	01.01.2015
6.	Arastirmax	26.05.2017

İçindekiler / contents

Makaleler / Articles

- 1-30 11./17. Asırda Şii Ulema Arasında Ahbârî-Usûlî Ayrışmasını Resmeden Bir Risale: Risâle-i Su'âl u Cevâb
31-36 A Treatise Depicting the Akhbârî-Usûlî Division Among the Shîrî Scholars In the 11th/17th Century: Risâla-i So'âl va Javâb
Halil İŞILAK & Mustafa TÜRKAN
- 37-56 Self Oryantalist İslamofobik Söylemin Medyatik Görünümü: Kızılçik Şerbeti Dizisi Örneği
57-60 A Mediatized View of Self-Orientalist Islamophobic Discourse: The Example of Kızılçik Serbeti Tv Series
Şerif ARSLAN & Mustafa TEMEL
- 61-96 Seyahatten Telifata: Rihlelerin Semeresi Olarak Büldâniyyeler
97-99 From Journeys to the Genre: Buldâniyyat as A Product of Rihlas
Fatma Betül ALTINTAŞ
- 101-122 Tefîl Vezninin Kur'ân Belâgatindeki Ontolojik İmaları: Hz. Âdem'e İsimlerin Talimi Örneği
123-125 The Ontological Implications of Tafeel form in the Rhetoric of Qur'an: The Example of Teaching Names to Adam
Yusuf TEMEL
- 127-152 Kadiriyye ve Nakşibendiyye Derviş Kıyafetlerindeki Motiflerin Türk İslam Süsleme Sanatı Açısından Değerlendirilmesi
153-156 The Evaluation of The Motifs on the Qadiriyya and Naqshbandiyya Dervish Clothes in terms of Turkish Islamic Decorative Art
Elif CEYLAN EROL
- 157-196 Yönetimde Hümanistik Bir Kimlik İnşasına Katkı: Yönetime Mevlânâ Eli Değerse
197-200 Contribution to the Construction of a Humanistic Identity in Management: If Rumi Touches the Management
Yunus Emre TAŞGİT, Zülkif DAĞLI, Sinan KIZILTOPRAK & İrem HORUZ
- 201-228 Resm-i Osmânî'nin Manzum Bir Örneği: Kat' ve Vasl Konulu Mesnevi
229-231 A Poetic Example of al-Mushaf al-Uthmani: Mathnawi about Kat' and Vasl
Enes YILDIZ & Abdullah UÇAR
- 233-262 Emîr es-San'ânî'nin İlâhî İktibâsların Mâhiyetine Dair el-İzâh ve'l-Beyân fî Tahkîki 'İbârâti Kasasî'l-Kur'ân İsimli Risâlesi ve Ele Aldığı Konuların Kritiği
263-265 The Nature of Divine Quotations in al-Amîr as-San'ânî's Work Entitled al-Izâh wa al-Bayân fî Tahkîki 'İbârât al-Kasas al-Qur'ân and the Critique of Treatise Subjects
Zakir DEMİR

- 267-291 *Factors Influencing Professional Decision-Making Behaviors of Social Workers at Socio-Economic Support Services in Türkiye*
- 292-295 *Türkiye’de Sosyal Hizmet Uzmanlarının Sosyal ve Ekonomik Destek Hizmetlerinde Mesleki Karar Verme Davranışlarının Belirleyicileri*
Burak ACAR, Gamze ÖZBAYRAK & Ömer Miraç YAMAN
- 297-336 *İsmail Sem’i Efendi ve “Usul-İ Muhakemenin Tarihçesi” Risalesi Bağlamında İslam-Osmanlı Yargılama Usulünün Tarihine Bir Bakış*
- 337-339 *Ismail Sem’i Efendi and a Look at the History of the Islamic-Ottoman Trial Procedure in the Context of the His Epistle on History of Islamic Procedure Law*
Yasin YILMAZ & Abdussamed ATASOY
- 341-359 *Kerbelâ Hadisesinin Gölgesinde Bir Kumandan: Ömer b. Sa’d b. Ebû Vakkâs*
- 360-362 *A Commander In The Shadow Of The Battle Of Karbalâ’: ‘Umar b. Sa’d b. Abi Waqqâs*
Mahmut KELPETİN



bilimname 50, 2023/2, 1-36

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 15.05.2023, Kabul Tarihi: 04.07.2023, Yayın Tarihi: 31.10.2023

doi: 10.28949/bilimname.1297281

11./17. ASIRDA ŞİÎ ULEMA ARASINDA AHBÂRÎ-USÛLÎ AYRIŞMASINI RESMEDEN BİR RİSALE: RİSÂLE-İ SU'ÂL U CEVÂB

Halil İŞILAK^a

Mustafa TÜRKAN^b

Öz

İmâmiyye Şîası'nda 12. imamın gaybete girmesiyle birlikte Şîilerin karşılaştığı problemlerin ne şekilde çözüme kavuşturulacağı önemli sorunlardan birisi haline gelmiştir. Bu noktada Usûlîler ve Ahbârîler şeklinde teşekkül eden iki farklı zümre kendi anlayışları istikametinde bu soruna çözüm sunmaya çalışmışlardır. Usûlîler, müctehidlerî gâib imamın vekilleri olarak konumlandırmışlar ve taklid anlayışı geliştirerek imamın gaybetinden kaynaklanan dinî otorite boşluğunu doldurmaya çalışmışlardır. 11./17. asırda Esterâbâdî ile neşet eden Ahbârî düşüncede ise tüm problemlerin çözümü noktasında Kütübü'l-erba'a şeklinde isimlendirilen meşhur hadis kitapları yegâne müracaat kaynakları olarak görülmüştür. Bu metinler dışındaki kelim, fıkıh usûlü ve fıkıh gibi ilim dalları Şîilik açısından haricî unsurlar olarak nitelenmiş ve bu ilimler yoluyla ictihadda bulunan Usûlî ulemanın dini tahrif ettiği ileri sürülmüştür. Usûlîler ise söz konusu anlayışı asıl tahrifat olarak nitelemişler ve bu düşünceye yönelik çeşitli eleştiriler getirmişlerdir. Bu şekilde Safevîler dönemi İmâmiyye Şîası'nda Ahbârîler ve Usûlîler şeklinde sert bir kutuplaşma meydana gelmiş ve her iki kesim kendi düşüncelerini tahkim etmek için eserler kaleme almışlardır. İki anlayış arasındaki gerilimi en iyi yansıtan metinlerden birisi 11./17. asrın sonlarında Hâcî Hüseyin Hâfız Zâvânî isimli bir alim tarafından kaleme alınan Risâle-i Su'âl u Cevâb isimli risaledir. Hâcî Hüseyin, dönemin önde gelen Şîî alimlerine ictihad ve taklid özelinde Ahbârî ve Usûlîlerden hangi zümrenin haklı olduğunu sormuş ve onların cevaplarını bu risalede bir araya getirmiştir. Bu makalede söz konusu risaledeki sorular ve cevaplar üzerinden Safevîler dönemi İmâmiyye Şîası'ndaki Ahbârî-USûlî ayrışmasının nedenleri, tarafları ve dinamikleri tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Fıkıh, Risâle-i Su'âl u Cevâb, Usûlîlik, Ahbârîlik.

^a Dr., Pamukkale Üniversitesi, halilililak@gmail.com

^b Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, mturkan@pau.edu.tr



A TREATISE DEPICTING THE AKHBĀRĪ-USŪLĪ DIVISION AMONG THE SHĪ'Ī SCHOLARS IN THE 11TH/17TH CENTURY: RISĀLA-I SO'ĀL VA JAVĀB

Abstract

In the İmāmī Shī'a (Twelver Shī'ism), with the Imam's occultation (ghaybat al-İmām), how to solve the problems that the Shī'īs would encounter became one of the important problems. At this point, two different groups, Usŭlīs and Akhbārīs, tried to offer a solution to this problem in line with their understanding. The Usŭlīs positioned the mujtahids as the deputies of the Imam (nā'ib al-İmām) and tried to fill the religious authority gap caused by the Imam's absence by developing an understanding of taqlīd (following). In the Akhbārī thought that emerged with Esterābādī in the 17th century, the famous hadith books called al-Kutub al-arba'a were seen as the only reference sources for the solution to all problems. Disciplines such as theology, uşŭl al-fiqh (the methodology of jurisprudence), and fiqh (the jurisprudence) were characterized as external elements in terms of Shī'ism and it was argued that the Usŭlī scholars who practiced ijtihād through these disciplines deviated from the path of the Imams. The Usŭlīs, on the other hand, described the Akhbārīs as innovators (mubtadi'ün) and made various criticisms against this idea. In this way, a rigid division between the Akhbārīs and the Usŭlīs emerged in the İmāmiyya Shī'a of the Safavid period, and both groups wrote works to strengthen their views. One of the texts that best reflects the tension between the two groups is the treatise named Risāla-i So'āl va Javāb, written by Ḥvāje Ḥusayn Ḥāfiẓ Zāvānī at the end of the 17th century. Ḥvāje Ḥusayn asked the leading Shī'ī scholars of his time which of the Akhbārīs and Usŭlīs was right about ijtihād and taqlīd and gathered their answers in this treatise. This article analyzes the causes and dynamics of the Akhbārī-Usŭlī division in the İmāmiyya Shī'a of the Safavid period through the questions and answers in the treatise.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: History of Islamic Sects, Fiqh, Risāla-i So'āl va Javāb, Usŭlīs, Akhbārīs.



Giriş

İmāmiyye Şi'ası düşüncesine göre Hz. Peygamber'den sonra şeriatı muhafaza edecek ve yeni karşılaşılabilecek müşküllere çözüm üretecek mutlak otorite imamlardı. Fakat bu vazifeyi uhdesinde bulunduran 12. İmam'ın ancak kıyamete yakın bir dönemde zuhur etmek üzere gaybete girmesi ve bu dönemde -bazı menkıbevi anlatıları istisna kabul edersek- herhangi bir tasarrufta bulunmaması, söz konusu görevlerin icrası konusunda açmazlara

sebepl olmuştur. Bu noktada Usûlî olarak nitelenen Şii alimler, yeni bir fıkıh inşasıyla bu sorunu çözmeye adına tarihî süreçte tedricî olarak imamın uhdesinde bulunan görevlerin bazılarını üstlenmişlerdir. Nâib-i imam veya velâyet-i imam şeklinde bir otorite tesis ederek Şii müntesipleri, müctehid ve mukallid şeklinde keskin bir ayrıma tabi tutmuşlar ve ahkâma dair konularda müctehid olmayanlara hayatta olan bir müctehidi taklid etme zorunluluğu getirmişlerdir.¹ Böylelikle Şii ulema din ve dünya işlerinde imam adına müracaat edilmesi gereken mutlak otorite haline gelmiştir.²

Söz konusu otoritenin üstlenilmesiyle birlikte Şii düşüncede dinî ilimlerde önemli bir açılım gerçekleşmiştir. İmamın otoritesini temsil eden ulema, bu otoriteyi temellendirme adına fıkıh, fıkıh usûlü, hadis usûlü ve kelim gibi alanlarda yeni bir anlayış geliştirmiştir. Bunu yaparken de daha erken dönemde usûl ilimlerini sistemleştiren diğer mezheplerin, özellikle de Ehl-i sünnet'in ilmî birikiminden beslenmiştir. Bu durum özellikle de Muhakkık Hillî (ö. 676/1277) ve Allâme Hillî gibi alimlerin nezdinde temsil edilen Hille ekolüyle birlikte daha belirgin hale gelmiş ve söz konusu anlayış bu haliyle Safevîler dönemine intikal etmiştir.³

¹ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî ma'rifeti (mesâ'ili)'l-helâl ve'l-harâm*, thk. Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî (Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1413), 1/526; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Cemâlidîn Mekkî el-Âmilî Şehîd-i Evvel, *Zikra's-Şî'a fî ahkâmî's-şer'î'a*, thk. Müessesetü'l-Âli'l-Beyt Aleyhimisselâm (Kum: Müessesetü'l-Âli'l-Beyt Aleyhimisselâm, 1419), 1/44; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Kerekî, "er-Risâletü'l-Ca'feriyye", *Resâ'ilü'l-Muḥakkik el-Kerekî*, thk. Muhammed Hassun (Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âsi: 1989/1409, ts.), 80; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Kerekî, "er-Risâletü'l-Şalâtü'l-cum'a", *Resâ'ilü'l-Muḥakkik el-Kerekî*, thk. Muhammed Hassun (Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âsi: 1989/1409, ts.), 1/142-143; Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî, "Taklîdü'l-meyyit", *Mevsû'atü's-Şehîdî's-Şânî*, thk. Rızâ el-Muhtarî-Abbâs el-Muhammedî (Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013), 3/21-52; Şeyh Hasan İbn Şehîd es-Sânî, *Me'âlimü'l-usûl*, thk. Alî Muhammedî (Kum: Dâru'l-Fikr, 1374), 335; Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-Esterâbâdî Mîr Dâmâd, "Şâri'u'n-necât", *Risâle'hâ-ye Ḥaṭṭi-ye Fikḥî*, thk. Gurûh-u Muhakkikân (Kum: Müessesetü'l-Dâire-i el-Meârif-i Fikh-i İslâmî Ber Mezhebi Ehl-i Beyt, 1426), 254.

² Detaylı bilgi için bk. Ahmad Kazemi Moussavi, *The Struggle For Authority in The Nineteenth Century Shi'ite Community: The Emergence Of The Institution Of Marja-ı Taqlid* (Canada, 1991); Moojen Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: the History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University, 1985); Said Amir Arjomand, *The shadow of god and the Hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*. (Chicago: The University of Chicago, 1984); Ahmed el-Kâtib, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitabiyat, 2005).

³ Nitekim Ahbârîliği sistemleştiren Esterâbâdî, kendilerine intikal eden Şii düşünceyi Eş'arî ve Mu'tezilî anlayışın telifi olarak nitelemiştir. Bk. Muhammed Emîn Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhiyye* (Tahrân: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10633), 31b-32a.

Safevîler, İmâmiyye Şîası'nı resmi mezhep olarak ilan etmiş ve öncesinde Sünnîliğin hâkim olduğu İran topraklarının önemli bir kısmını cebren veya farklı yöntemlerle şîileştirmişlerdir. Bu gelişmeyle birlikte İmâmiyye Şîası'nın düşünce yapısında bazı dönüşümler meydana gelmiştir. *Kütübü'l-erba'a* gibi Şîa'nın temel hadis metinleri bu topraklara intikal etmeye ve Şîî düşüncede yeni bir durum olarak söz konusu metinlere hacimli serhler yazılmaya başlanmıştır. Böylelikle hadis metinleri, daha fazla önem kazanmış, fıkıh ve kelim alanlarında hüküm çıkarma araçları olmaktan çıkarak bizzat dinin sabitelerinin belirlendiği merciler haline gelmişlerdir. Bu dönüşümün bir neticesi olarak Ahbârîlik şeklinde yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Söz konusu anlayış, bireysel manada şîileşen fakat entelektüel manada henüz bu sürecin tamamlanamadığı İran topraklarının, fikrî ve ilmî manada da şîileşmesinde kritik bir rol oynamıştır. Ahbârîlik özelinde Şîilik, fıkıh ve kelim gibi alanlara nispetle Şîîliğe daha özgü olan hadis/ahbâr geleneğine yaslanmaya, diğer mezheplere, özellikle de Safevîler öncesi İran topraklarında hâkim olan ve Ehl-i sünnet'e ait görülen mantık, felsefe, kelim ve tasavvuf düşüncesi gibi fikrî unsurları Şîî bünyeden atma yoluyla müstakil bir Şîîliğe evrilmeye başlamıştır.⁴

Her ne kadar modern dönemdeki pek çok araştırmacı -muhtemelen Ahbârî düşüncüyü sistemleştiren Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin (öl. 1033/1624) kurgusunun etkisinde kalarak- Ahbârîliği Küleynî (ö. 329/941) ve Şeyh Sadûk (öl. 381/991) gibi ilk dönem Şîî muhaddislerle başlatsalar da⁵ esas itibariyle bu anlayış, Safevîler döneminin bir ürünüdür ve teşekkülüne sebep olan bütün unsurlar bu döneme aittir. Esterâbâdî yeni bir tarih inşasıyla⁶ kendi düşüncesini imamlar dönemine ve onlardan hemen sonra

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Halil İşilak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 95-96, 136-137, 218-219.

⁵ Bk. Mazlum Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 158. Pek çok araştırmacı Esterâbâdî'yle sistemleşen Ahbârîliği "Neo-Ahbârîlik" veya "Yeni Ahbârîlik" olarak isimlendirmiştir. Robert Gleave söz konusu iddiaları dakik bir şekilde ele almış ve bu iddiaların sağlam temellere dayanmadığını ortaya koymuştur. Bk. Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbârî Shî'î School* (Leiden: E.J. Brill, 2007), 1-30.

⁶ Esterâbâdî, Ahbârîliğin nevezuhûr bir anlayış olmayıp köklerinin imamlar ve onlardan sonraki Şîîler'in henüz diğer mezhep ve düşünce yapılarıyla etkileşime girmediği Küleynî ve Şeyh Sadûk gibi muhaddisler dönemlerine dayanan sahih akîdeyi temsil ettiğini iddia etmiştir. Bu inşasını tarihî kaynaklarla da temellendirmeye çalışmıştır. Şehristânî'nin (öl. 548/1153) İmâmiyye Şîası'nın Ahbârî ve Usûlî şeklinde ayrıştığına dair ifadesini, bunun ispatı olarak sunmuştur. Fakat Şehristânî ile Esterâbâdî'nin ayrımları arasında ciddi farklılıklar söz konusudur. Şehristânî sadece Şîî kelimciler arasındaki özellikle de müteşâbihlerin yorumlanması konusundaki ayrışmaya işaretle Ahbârî-Usûlî

sahih akîdenin temsilcisi olduklarını iddia ettiği Küleynî ve Şeyh Sadûk gibi meşhur muhaddislere dayandırmıştır. Ona göre Şîiler büyük gaybet (el-gaybetü'l-kübrâ) dönemine kadar bütün dinî meselelerini imamlara veya onların temsilcilerine danışarak çözmekteydiler. Fakat sonraki dönemlerde bazı Şiî alimlerin (Usûlîler) diğer mezheplerle ve düşünce yapılarıyla etkileşimleri sonucu Şiî düşüncede sapmalar ve bidatler ortaya çıkmıştır. Bu alimler, ihtiyaç olmadığı halde diğer mezhep mensuplarının, özellikle de Sünnîler'in usûl ilimlerinden etkilenerek ictihad yapmaya, Şiîler'i müctehid ve mukallid şeklinde bir ayrıma tabi tutmaya ve böylelikle sahîh akîdeyi tahrif etmeye başlamışlardır.⁷ Bu tahrifatın önüne geçmenin yegâne yolu da Şiî akîdenin saf halinin korunduğu ilk dönemlerdeki Şiî anlayışı tekrar hâkim kılmaktır.

Esterâbâdî, Usûlî ulemanın sistemleştirdiği taklid anlayışına karşı çıkararak esaslı bir girişimde bulunmuş ve Şiîliği tekrar ilk dönemlerdeki sahîh temeller üzerine oturtmak maksadıyla taklid edilecek tek zümre olarak sadece imamları konumlandırmıştır. Böylelikle dinde mutlak otorite olan, fakat kıyamete yakın bir dönemde zuhûr etmek üzere gaybete giren, bu süreçte herhangi bir tasarrufta bulunmayan imam anlayışı açmazına yeni bir açılım getirmiştir. Ona göre imamlar vefat etmiş ve sonuncusu gaybete girmiş olsa bile onlar bizzat yazdırdıkları tamamı sahîh hadislerden oluşan *Kütübü'l-erba'a*'da ve diğer muteber kitaplarda Şiîler'in kıyamete kadar karşılaşacakları bütün müşküllere çözüm getirmişlerdir. Dolayısıyla Şiî ulemanın yapması gereken, imamlar gibi mutlak bir otoriteden yoksun olan ve bu açığı kapatma adına usûl ilimleri geliştirmek zorunda kalan diğer mezheplerin, özellikle de Sünnîler'in fikrî birikiminden beslenmek yerine, bütün meselelerde imamların haberlerine müracaat etmesidir. Öte yandan naslardaki lafızlardan kaynaklanan kapalılık, muhaliflerin tasallutundan dolayı takiyye gereği söylenen ve belli açılardan birbiriyle veya ayetlerle tenakuz teşkil eden hadislerin varlığı ve yeni karşılaşılan durumlarla ilgili

ayrışmasından bahsederken Esterâbâdî muhaddisler ile fakihler ve kelmacılar gibi usûl ilmiyle iştigal eden alimler arasındaki ayrışmayı Ahbârî-Usûlî ayrışması olarak sunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbârî Shî'î School*, 1-30; Halil Işlak, "Şia'da Usuli-Ahbari Ayrışması (Ayrışmanın Tarihlendirmesi ve Fikri Zemini Üzerine Yeni Bir Okuma Önerisi)", *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*, ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan (Ankara: İnkılâp Kitabevi, 2022), 147-164.

⁷ Muhammed Emîn Esterâbâdî, *Fevâ'idü'l-medeniyye (Âmilî'nin Şevâhidü'l-mekkiyye ile birlikte)*, thk. Rahmetî Erâkî (Kum: Müessesetü'l-neşri'l-islâmî, 1424), 123-124; Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Müsevî el-Hüseynî Cezâirî, *Zehrü'r-rebi'* (Lübnan: Müessesetü'l-Âlemiyye li't-Teclîd, 1421), 450. Ayrıca bk. Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şiâsi'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 68-69.

haberlerin bulunmaması bu ilkeye hanel getirmemektedir. Bu durumlarda takip edilmesi gereken yöntem Mehdi'nin zuhûruna kadar ihtiyat ve tevakkuftur.⁸

Esterâbâdî'nin bu anlatısı ciddi anlamda kabul görmüş ve aralarında çeşitli konularda ihtilaflar bulunmakla birlikte⁹ Şîî ulemanın önemli bir kısmı Ahbârî anlayışı benimsemiştir. Bunun neticesinde Şîî ulema arasında Ahbârî ve Usûlî şeklinde keskin bir ayrışma meydana gelmiş ve taraflar, rakiplerinin görüşlerini çürütmek için geniş bir külliyat ortaya koymuşlardır. Ahbârîler, *Kütübü'l-erba'â*'ya hacimli şerh ve haşiyeler yazarak hadisleri mutlak otorite olarak konumlandırmaya çalışmışlardır. Ayrıca söz konusu metinlerde Usûlî ulemaya da sert eleştiriler getirmişler ve onları Ehl-i sünnet'in fâsid bineğine binmekle itham etmişlerdir.¹⁰ Usûlî alimler ise Ahbârîliği türedi bir anlayış olarak nitelemişler ve mensuplarını hadislere yönelik tutumlarından dolayı

⁸ Bk. Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhiyye* (10633), 2b-5a, 48a-54b. Ayrıca bk. Esterâbâdî, *Fevâ'idü'l-medeniyye*, 303-308.

⁹ Ahbârîler'in fikrî düzeyde yekpare bir yapıda olduklarını söylemek hatalı bir yaklaşım olur. İkinci nesil Ahbârîler'in bazı konularda Esterâbâdî'nin sistemleştirdiği ve Şîî düşüncede esaslı bir dönüşüm olan ideal Ahbârîliğe sadık kalmadıkları görülmektedir. Örneğin Esterâbâdî'nin eleştirilerinde Usûlî olarak ön plana çıkardığı Allâme Hillî, Şeyh Ali el-Kerekî (öl. 940/1534) ve Şehîd-i Sâni (öl. 966/1559 [?]) gibi alimlere sonraki Ahbârîler sahip çıkmışlar ve onlara yönelik eleştirilere tepki göstermişlerdir. Bk. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî Meclisî, "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyyân ve Şûfiyyân", *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, thk. Resûl Ca'feriyyân (Tahran: Neşr-i İlm, 1388), 1/823; Hâcî Hüseyin Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 9515/1), 12b-13a. Aynı şekilde taklid karşıtlığı Ahbârî düşüncenin temel sabitelerinden olduğu halde Muhammed Tâhir Kummî'nin sûfilerle mücadelesinde taklid anlayışının sağladığı imtiyazlardan yararlandığı ve kendisini taklid edilecek müctehid olarak konumlandığı görülmektedir. Benzer şekilde Esterâbâdî'nin en fazla karşı çıktığı konulardan birisi Usûlî olarak nitelediği alimlerin Ömer b. Hanzala hadisi üzerinden ictihad-taklid anlayışını temellendirmeleri ve kendilerine otorite tesis etmeleriydi. Buna rağmen bazı Ahbârîler'in söz konusu hadise atıfla dinî konularda müracaat edilmesi gereken tek zümrenin alimler olduğunu iddia ederek Usûlîler'le mutabık bir düşüncede oldukları görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Işlak, "Şia'da Usuli-Ahbari Ayrışması", 158-159; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şiası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 205-207. Hadis konusunda da genel anlamda Esterâbâdî'nin mutlak tavrı devam ettirilmemiştir. O, *Kütübü'l-erba'â*'daki hadislerin tamamının sahih olduğunu ve yakîni bilgi ifade ettiğini ileri sürerken Muhammed Takî Meclisî ve Muhammed Tâhir Kummî onun bu görüşüne karşı çıkmışlardır. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Ravzatü'l-müttakîn*, thk. Lecne-e Tahkîk Fî Müessesesi-i Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî (Kum: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1387), 100; Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Hüccetü'l-islâm fî şerhi tehzîbi'l-aşkâm* (Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 11512), 198b-204b.

¹⁰ Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ Feyz-i Kâşânî, *el-Hakâ'ik fî mehâsini'l-ahlâk; Kurretü'l-uyûn; Mişbâhu'l-enzâr* (Kum: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1409), 49; Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehîd el-Âmilî, *Sihâmü'l-mârika* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 521/1), 29a-29b.

Haşviyye ile ilişkilendirmişlerdir.

Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki ayrışmayı en iyi resmeden ve bir yönüyle de turnusol kâğıdı vazifesi gören konulardan birisi ictihad ve taklid meselesi olmuştur. Usûlîler, avâmın hayatta olan bir müctehidi taklid etmek zorunda olduğunu iddia ederlerken; Ahbârîler, her türlü ictihad girişimini imamların sahih akîdesinin tahrif edilmesi ve sünnilleşme temayülü olarak nitelemişlerdir. Bu noktada Safevîler dönemindeki söz konusu gerilimi en iyi yansıtan eserlerden birisi Hâcî Hüseyin Hâfız Zâvânî tarafından dönemin ulemasına ictihad ve taklid konusunda sorduğu sorular ve verilen cevapların bir araya getirilmesiyle meydana gelen, dönemin dinî düşüncesini okumada pek bilinmeyen¹¹ ve bildiğimiz kadarıyla başka nüshası bulunmayan *Risâle-i Su'âl u Cevâb* isimli risaledir. Bu metindeki tartışmalar aynı zamanda 19. asırda Şîi düşüncede teşekkül eden merci-i taklid anlayışının çerçevesinin ve ilkelerinin genel hatlarıyla o dönemde sistemleştiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

A. Risâle-i Su'âl u Cevâb

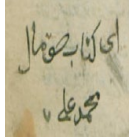
1. Nüsha hakkında

*Risâle-i Su'âl u Cevâb*¹² Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî Kütüphanesi'nde iki risaleden oluşan 9515 numaralı mecmuanın 1b-32a varakları arasında yer almaktadır.¹³ Risale tertip, imla ve konu bütünlüğü açısından oldukça

¹¹ Ahbârîlik konusunda Robert Gleave ve Mazlum Uyar'ın çalışmaları oldukça kapsamlıdır. Fakat her ikisinin de bu risaleden haberdar olmadıkları anlaşılmaktadır. Bk. Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbârî Shî'î School*, 320-333; Uyar, *İmamiyye Şiâsi'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, 377-392. Ayrıca 1399 hş./2020 yılında bu risalenin bir kısmını neşreden Resûl Ca'feriyân, söz konusu nüshanın yeni keşfedildiğini ifade etmiştir. Bk. Resûl Ca'feriyân, "Nüsha Hvânî (21)", *Âyine-i Pejûheş* 31/3 (1399), 49. Fakat biz 2017 yılında başka bir çalışmamızla ilgili yaptığımız katalog taramaları esnasında bu nüshayı tespit etmiş ve üzerinde çalışmaya başlamıştık.

¹² Bu risalenin gerçek ismi konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Soru ve cevaplardan oluştuğu için Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî Kütüphanesi Kataloğu'nda konusuna nispetle *Su'âl u Cevâb* şeklinde etiketlenmiştir. Bk. Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţtî-yi İrân (FENHÂ)* (Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2012), 18/448. Biz de çalışmamızda bu ismi kullanacağız.

¹³ *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'in devamında katalogda *Me'âd-ı Cismânî* şeklinde etiketlenen ve müellifi meçhul bir risale yer almaktadır. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţtî İrân (FENHÂ)*, 30/122. Fakat bu risalenin zahriyesine "*Kitâbu Haqq-u Meâl* [?], Muhammed



Ali" şeklinde bir kayıt düşülmüştür. Bk. Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 33a. Bundan dolayı *Me'âd-ı Cismânî* şeklinde etiketlenen risalenin Muhammed Ali isimli bir alimin eseri olması da muhtemeldir.

sorunlu olmakla birlikte anlaşıldığı kadarıyla 11./17. asrın sonlarına doğru kaynaklarda hakkında bilgi tespit edemediğimiz Hâcî Hüseyin Hâfız Zâvânî isimli Ahbârî temayüle sahip bir alimin Gıyâseddîn Muhammed er-Razevî el-Müctehidî (11./17. asır), Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693), Muhammed Bâkır Meclisî (öl. 1110/1698-99 [?]), Halil Kazvînî (öl. 1089/1678), Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687), İsmâîl b. Muhammed Bâkır Hâtûnâbâdî (öl. 1116/1705) ve Dâvud b. Yûsuf ibn Muhammad İsâ el-Bahrânî (11./17. asır) gibi dönemin önde gelen Şîî alimlerine ictihad ve taklid özelinde Ahbârî ve Usûlî ayrışmasına dair sorduğu sorular ve aldığı cevaplardan oluşmaktadır.

Risalenin 1b-6a varakları arasında içeriğinden yazarının kim olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmayan, Ahbârîler'in eleştirilerine karşı Usûlîliğin müdafaa edildiği ve dönemin Ahbârîler'ine ağır eleştirilerin getirildiği bir risale bulunmaktadır. 6b-8a varakları arasında 12. İmam Muhammed Mehdi'nin bazı tevkî'leri, devamında Hâcî Hüseyin'in ictihad ve taklid konusunda dönemin ulemasına mektupla sorduğu sorular ve bu alimlerin cevapları yer almaktadır.

Hâcî Hüseyin, ilk sorusunda dönemin Usûlî alimlerinden ve bir dönem İsfahan şeyhülislâmlığı da yapmış Muhammed Bâkır Horasânî'nin (öl. 1090/1679) ictihad ve taklid konusunda talebeleri için Farsça kaleme aldığı bir risaleden hayatta olan bir müctehidin taklid edilmesi gerektiğine dair ifadelerini nakletmiş ve bu görüşlerin doğru olup olmadığını, ikinci sorusunda Muhammed b. İdrîs el-Hillî'nin (öl. 598/1202) *es-Serâ'ir*'de ictihad anlayışının Şîî düşünce açısından meşruiyetini temellendirme adına yer verdiği iki hadisin hakikatte ictihad anlayışı için delil teşkil edip etmeyeceğini, üçüncü soruda ise Muhammed Bâkır Horasânî'nin dönemin Ahbârî alimlerinin ictihad konusundaki muhalefetlerinin temelsiz olduğuyla ilgili sözleri üzerinden ictihad konusunda Usûlîler ve Ahbârîler'den hangi zümrenin haklı olduğunu sormuştur.

2. Risaledeki Tertip Sorunu

Nüşhada ciddi anlamda tertip sorunu vardır. Genellikle sorular ve cevaplar risalede farklı yerlere serpiştirilmiştir. Örneğin Hür el-Âmilî'nin birinci soruya verdiği cevap risalenin en sonunda, İsmâîl b. Muhammed Bâkır Hâtûnâbâdî'nin ikinci soruya verdiği cevap sorunun hemen öncesinde yer almaktadır. Bazı kısımlarda soru ve cevapların arasına ilgisiz cümleler veya nakiller girmektedir. Bunun dışında Feyz-i Kâşânî'nin (öl. 1090/1679) *el-Kelimâtü't-tarîfe* isimli eserinden Şîî Ahbârî anlayışı istikametinde Hz. Peygamber'den sonra ümmetin ihtilafa düşmesi ve bu ihtilafın giderilme

yöntemine dair bir nakil,¹⁴ devamında Fahrüddîn b. Muhammed Tarîhî'nin (öl. 1087/1677 [?]) muhtemelen *Taklîdü'l-meyyit* risalesinden ölü müctehidin taklid edilip edilmeyeceğine dair kısa bir cümle aktarılmaktadır.¹⁵ Bunlar büyük ihtimalle bu iki alimin cevabı olmaktan ziyade risaleyi tertip eden kişinin veya Hâcî Hüseyin'in ilave ettiği nakillerdir. Ayrıca sorularla doğrudan ilişkisini kuramadığımız cevaplar da bulunmaktadır. Örneğin Hâcî Hüseyin'in soruları arasında gınâ ile ilgili bir soru yer almadığı halde Halil Kazvî'nin bu konuda uzun bir izahatı bulunmaktadır.¹⁶

Gınâ konusu dışında Kazvî'nin her dönemde imamın bulunmasının zorunluluğuna dair iki farklı yerde daha cevabı bulunmaktadır. Her ikisi de birbirinin aynısı olmakla birlikte birincisinin başında dört satırlık bir fazlalık söz konusudur. Muhtemelen cevapları tertip eden kişi aynı cevabı kısaltarak başka bir sorunun cevabı olarak sunmuştur.¹⁷ 14. varakta başında "cevâb" şeklinde ibarenin bulunduğu ve müctehidin tahsil etmesi gereken ilimlere dair Usûlî alimlerden birisinin görüşleri yer almaktadır. Bunun hangi sorunun ve kimin cevabı olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bunlar dışında risalenin sonlarına doğru pek çok konuyu kapsayan bir soru bulunmaktadır. Hâcî Hüseyin burada dönemin ulemasına ictihad ve taklid anlayışını savunan zümreler ile kafirler, Sünnîler, filozoflar, Dehrîler, sûflilerden bir cemaat, müneccimler, kâhinler, tâbirciler (معران), şairler, kıssa okuyucuları, Yahudiler ve Ermeniler hakkındaki hükümlerini ve Şîîler'in müracaat etmesi ve kaçınması gereken tefsir kitaplarının hangilerinin olması gerektiğini sormuştur.¹⁸ İctihad ve taklid konusunda Şîîler'in takip etmesi gereken din anlayışına dair mutlak ifadeleri bir kenara bırakırsak cevaplar arasında sorudaki zümreler ve tefsir kitapları hakkında doğrudan cevaplar bulunmamaktadır. Öte yandan Muhammed Bâkır Meclisî'nin tasavvuf anlayışına yönelik eleştirileri, kaynağı belirtilmemekle birlikte büyük ihtimalle *Hidâyetü'l-'avâm ve fazîhatü'l-li'âm* isimli tasavvuf reddiyesinden sûflilere yönelik eleştirileri kapsayan nakil ve Halil Kazvî'nin gınâ hakkındaki görüşleri bu sorunun sûflilerle ilgili kısmıyla ilişkili olması

¹⁴ Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ Feyz-i Kâşânî, *el-Kelimâtü't-ṭarîfe* (Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, Nr. 8866/1), 20a-20b.

¹⁵ Bu risale henüz neşredilmemiştir. Bir nüshası Merkez-i İhyâ-i İslâmî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haṭṭî İrân (FENHÂ)*, 9/34-35.

¹⁶ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 20a-21a.

¹⁷ Krş. Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 14b, 20a.

¹⁸ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 22a.

muhtemeldir. Tasavvuf eleştirileri¹⁹ bu çalışmanın konusu dışında yer aldığı ve hangi cevapların bu soruyla ilişkili olduğunu tespit etmek mümkün gözükmediği için söz konusu soru bu çalışmada değerlendirme dışı tutulmuştur.

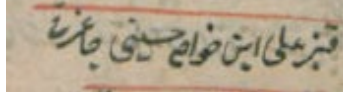
Anlaşıldığı kadarıyla Hâcî Hüseyin'in mektuplarına aldığı cevaplar, bizzat kendisi veya başka bir şahıs tarafından²⁰ tertibe özen gösterilmeden ve ilgisiz ilavelerle risaleye yerleştirilmiştir. Ayrıca sorulardan bazılarının risaleye alınmamış olması da ihtimal dahilindedir. Risalenin başka bir nüshası bilinmediği için şu aşamada bu tertip sorununu çözmek mümkün görünmemektedir. Fakat İsmâîl b. Muhammed Bâkır Hâtûnâbâdî'nin bildiğimiz kadarıyla tek nüshası Meşhed Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi'nde bulunan *Mezka-ye Vusṭâ* isimli eserinin incelenmesi bu tertip sorununu kısmen çözmeye imkân tanıyacağı düşüncemizdeyiz. *Mezka-ye Vusṭâ*'nın katalog bilgisindeki ifadelerle göre Hâcî Hüseyin daha önceden ictihad ve taklid konusundaki sorularını Hâtûnâbâdî'ye de sormuştur. Bunun üzerine Hâtûnâbâdî hem Hâcî Hüseyin'in sorularını cevaplamak hem de Ahbârî anlayışı eleştirmek için *Mezka-ye Vusṭâ*'yı kaleme almış, bu eserin mukaddimesinde Hâcî Hüseyin'in mektubundan bahsetmiş ve muhtemelen mektuba bütün olarak yer vermiştir.²¹ İlgili eserin incelenmesiyle bu belirsizlik -en azından soruların tertibiyle ilgili sorun- kısmen izale olacaktır.

3. Risalenin Yazılış Tarihi

Risâle-i Su'âl u Cevâb'ın ne zaman yazıldığı veya istinsah edildiği konusunda kesin bilgilere sahip değiliz. Mecmuada ikinci risale olan ve kim tarafından yazıldığı bilinmeyen *Me'âd-ı Cismânî*'nin ferâğ kaydında bu

¹⁹ Safevîler dönemindeki Şîî alimlerin tasavvuf düşüncesi üzerine tartışmaları hakkında detaylı bilgi için bk. İşlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*.

²⁰ Mecmuada yer alan *Me'âd-ı Cismânî* isimli ikinci risalenin müstensihisi Ganber Ali b.



Hüseyinî Câğârķî'dir.

Bk. Müellifi Meçhul, *Me'âd-ı Cismânî* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, 9515/2), 93b. Nisbeyi esas alırsak risaleyi tertip veya istinsah eden kişinin Hâcî Hüseyin'in oğlu olduğu tahmininde bulunabiliriz. Fakat buradaki isim Hüseyin değil, Hüseyinî şeklindedir. Dolayısıyla söz konusu fark bu ihtimali zayıflatmaktadır.

²¹ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Hattî İrân (FENHÂ)*, 29/227.

Ayrıca Hâcî Hüseyin, *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'da *Mezka-ye Vusṭâ*'dan Hâtûnâbâdî'nin Esterâbâdî özelinde Ahbârî düşüncenin eleştirildiği ve Usûlî ulemanın müdafaa edildiği uzun bir nakle yer vermiştir. Bk. Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 16b-18a. Fakat söz konusu nakil oldukça sorunludur. Bazı yerlerde cümleler eksiktir, bazen de konular arasında kopukluklar vardır.

risalenin 30 Muharrem 1116 (4 Haziran 1704) tarihinde Ganber Ali ibn H̄vâce Hüseyinî Câğârķî tarafından istinsah edildiği bilgisine yer verilmiştir.²² Muhtemelen ilk risale de bu tarihte veya daha öncesinde istinsah edilmiştir.

Soruları yönelten Hâcî Hüseyin'in hayatı ve yaşadığı dönem hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Fakat o, iki yerde kendi isminin önünde "Süleyman devletine daima duacı"²³ ifadesine yer vermiştir. Burada büyük ihtimalle Şah Süleyman kastedilmektedir. Bu veri, söz konusu risalenin Şah Süleyman'ın hüküm sürdüğü 1077/1666-1105/1694 yılları arasında yazılmış olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca soruları cevaplayan alimlerin tamamının bu zaman aralığında yaşamış olması da bu bilgiyi teyit etmektedir.²⁴ Bunun yanında risalede kaynak belirtilmeden tasavvuf eleştirileriyle ilgili bir eserden uzun bir alıntı yapılmaktadır. Dönemin tasavvuf reddiyelerini incelediğimizde bu kısmın Muhammed b. Nizâm 'Asâm müstear ismiyle meçhul bir âlim tarafından yazılan *Hidâyetü'l-'Avâm* (telif tarihi: 1075/1664-1078/1666 yılları arası) isimli eserde yer aldığını tespit ettik.²⁵ Bu bilgiler, risalenin tertip tarihini olmasa da Hâcî Hüseyin'in mektup yoluyla sorularını sorduğu zaman aralığını belirlemede önemli veriler sunmaktadır.

Zaman aralığını daraltacak başka bir veri de sorulara cevap veren alimler arasında 1089/1678 yılında vefat eden²⁶ dönemin meşhur Ahbârî

²² Müellifi Meçhul, *Me'âd-ı Cismânî* (9515/2), 93b.

"تمت في تاريخ سلخ شهر محرم الحرام من شهور سنة ١١١٦ و كاتبه المذنب قنبر علي ابن خواجي حسيني جاعرفي"

²³ "داعي دوام دولت سليماني" Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 8b, 22a.

²⁴ Öte yandan nüshada soruların sorulduğu tarihte hayatta olan Muhammed Bâkır Meclisî (öl. 1110/1698-99 [?]), İsmâil b. Muhammed Bâkır Hâtûnâbâdî (öl. 1116/1705) ve Giyâseddîn Muhammed (11./17. asır) gibi alimlerin cevaplarının başına kırmızı kalemle "Mevlâna Muhammed Bakır'ın (Allah ona rahmet etsin) Cevabı" ve "Mevlâna İsmâil'in (Allah ona rahmet etsin) Cevabı" gibi başlıklar atılmıştır. Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 1b, 12a-12b. "Allah ona rahmet etsin" ibareleri risalenin söz konusu alimlerin vefatlarından sonra telif veya tertip edildiği ihtimaline kapı aralamaktadır. Fakat cevapların sonunda alimlerin kendilerini tanıttığı mühür kısmında bu ibareler yer almamaktadır. Dolayısıyla başlıktaki bu ifadeler, büyük ihtimalle sonraki dönemde risaleyi tertip eden kişi veya müstensih tarafından eklenmiştir.

²⁵ Krş. Muhammed b. Nizâm 'Asâm [?], *Hidâyetü'l-'Avâm ve Fazîhatü'l-Li'âm (Naşîhatü'l-Kirâm ve Fazîhatü'l-Li'âm)* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, 10369), 124b-125a; Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 18a-b.

²⁶ Resûl Ca'feriyân, Kazvînî'nin vefat tarihini 1080 olarak vermiş ve bu bilgi üzerinden eserin söz konusu tarihten önce yazılmış olabileceğini ifade etmiştir. Bk. Resûl Ca'feriyân, "Nüşâ H̄vâânî (21)", *Âyine-i Pejûheş* 31/3 (1399), 51. Fakat onun iddiasının aksine kaynaklarda Kazvînî'nin vefat tarihi 1089 olarak verilmiştir. Bk. Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, thk. Ahmed Hüseyinî Eşkeverî (Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs, t.y.), 2/112; Mîrzâ Abdullah Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ' ve*

alimlerinden Halil Kazvî'nin bulunmasıdır. Bu bilgiyi esas alırsak risalenin, Şah Süleyman'ın tahta çıktığı 1077/1666 yılı ile Kazvî'nin vefat tarihi olan 1089/1678 yılları arasında telif veya tertib edildiği tahmininde bulunabiliriz. Risalede Kazvî'nin hem ictihad ve taklid konusunda hem de 11./17. asırda tasavvuf düşüncesi bağlamında hararetli tartışma konularından birisi olan gınâ meselesinde cevapları yer almaktadır. Fakat söz konusu cevapları risaledeki sorulardan herhangi birisiyle ilişkilendirmek mümkün gözükmemektedir. Kazvî, ictihad ve taklid konusunda Hâcî Hüseyin'in sorularını doğrudan cevaplamak yerine meseleye Şîî akîdeye de taalluk eden daha temel bir noktadan yaklaşmış ve ihtilafların; insanların masum imamları tespit etmelerini ve onlara müracaat etmelerini zorunlu kılmak için bizzat Allah tarafından murad edildiğini ima etmiştir. Ona göre insanlar, Allah tarafından ihtilafa meyilli olarak yaratılmışlardır. Bu ihtilafın giderilmesinin yegâne yolu da bütün zamanlarda mevcut olan imama müracaat edilmesidir. Nitekim Kur'an'da muhkem ayetlerin bile hükümlerinin sarîh olmaması yakînî bilginin kendilerine verildiği imamlara müracaat etmeyi ve onların yokluğunda tam bir ihlasla hadislerine tabi olmayı gerektirmektedir.²⁷

Kazvî'nin cevabı mutlak ifadeler barındırmaktadır ve hangi soruyla ilişkili olduğunu tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca risalede doğrudan gınâ meselesiyle ilgili bir soru da bulunmamaktadır. Öte yandan mektupların sonlarında cevap yazan alimlerin mühürlerinin bulunduğu (موضع مهر, محل مهر) veya mektupları kendileri yazdıklarına dair ifadeler yer almaktadır.²⁸ Kazvî'nin cevabının sonunda "Bu harflerin yazarı Halil ibn Gâzî Kazvî böyle buyurmaktadır" ifadesine yer verilmekle birlikte mühür bulunmamaktadır.²⁹ Bu veriler, soru sorulanlar arasında Halil Kazvî'nin bulunup bulunmadığı noktasında soru işaretlerine sebep olmaktadır. Üstelik onun ictihad ve taklid konusuyula ilgili cevabının aynısıyla *Şâfi der Şerh-i Kâfi* isimli eserinin mukaddimesinde yer alması konuyu daha karmaşık hale getirmektedir.³⁰ Anlaşıldığı kadarıyla söz konusu cevap, küçük değişikliklerle başka birisi tarafından *Şâfi der Şerh-i Kâfi* den

ḥiyazü'l-fuzalâ, thk. es-Seyyîd Ahmed el-Hüseyînî (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşi el-Amme, 1403), 2/262.

²⁷ Hâfiz Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 14b-15a.

²⁸ Hâfiz Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 12b, 13a, 16a.

²⁹ Hâfiz Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 20a.

³⁰ Krş. Molla Halil Gâzî Kazvî, *Şâfi der Şerh-i Kâfi*, thk. Muhammed Hüseyin ed-Dirâyetî - Hamîd Ahmedî Cülfâyî (Kum: Dârü'l-Hadîs, 1429), 1/95-96; Hâfiz Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 14b-15a.

nakledilmiştir.³¹ Bununla birlikte risalede, Kazvînî'nin gınânın hükmüne dair açıklamasının sonundaki “ve's-selâm (والسلام)” ifadesi³² onun soruları cevaplayan alimlerden olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Bu noktada cevapların şüpheli durumu, risalenin tarihlendirilmesi konusunda Kazvînî'yle ilgili verileri göz ardı etmeyi zorunlu kılmaktadır.

B. İlk Risale Hakkında

1. İlk Risalenin Yazarının Tespiti

Daha önce de belirttiğimiz gibi risalenin 1b-6a varakları arasında yazarının kim olduğu bilinmeyen, Ahbârîliğe sert eleştirilerin getirildiği ve kırmızı kalemle;

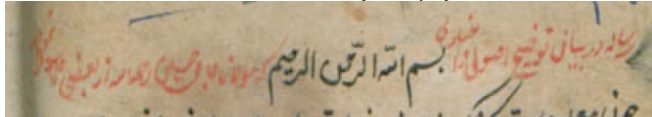
“رساله در بیان توضیح اصولی و اخباری که مولانا حاجی حسین رحمه الله از بعضی علما سؤال نموده”

başlığı atılan³³ bir risale bulunmaktadır. Bu ifadelerle “Mevlânâ Hâcî Hüseyin'in (Allah ona rahmet eylesin) bazı alimlere Usûlîlik ve Ahbârîlik hakkında sorular yönelttiği risale” veya “Mevlânâ Hâcî Hüseyin'in (Allah ona rahmet eylesin) hakkında bazı alimlere sorular yönelttiği *Risâle-i der Beyân-i Uşûlî vü Ahbârî*” şeklinde iki farklı anlam yüklemek mümkündür. İkinci şekli esas aldığımızda söz konusu risalenin adının *Risâle-i der Beyân-i Uşûlî vü Ahbârî* olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Biz tercihte bulunup ikinci şekli esas alarak çalışmanın sonraki aşamalarında ilk risale için *Risâle-i der Beyân-i Uşûlî vü Ahbârî* ismini kullanacağız.

Başlıktaki ifadeler dikkate alınırrsa *Risâle-i der Beyân-i Uşûlî vü Ahbârî*'nin Hâcî Hüseyin tarafından kaleme alınmış olduğu düşünülebilir. Fakat sorular kısmında yaptığı açıklamalardan onun Usûlî anlayışa muhalif olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu risaleyi onun yazmış olması ihtimal dışıdır. Bu durumda konumuz açısından oldukça önemli olan söz konusu

³¹ *Şâfi der Şerh-i Kâfi*'nin ilk cümlesindeki “فتح صافی گنجینه شاهی شرح کافی احادیث” ifadesi, *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'da “فتح گنجینه شاهی شرح احادیث” şeklinde değiştirilmiştir. Burada muhtemelen *Şâfi* ve *Kâfi* ifadeleri, kaynağının tespit edilmesinin önüne geçmek için kasıtlı olarak düşürülmüştür. Ayrıca *Şâfi der Şerh-i Kâfi*'nin girişinden söz konusu nakiller yapıldıktan sonra bir paragraflık kısım atlanmış ve “Bu sayfaların yazarı Halil ibn Gâzî Kazvînî böyle buyurmaktadır” şeklindeki ifadesi “Bu harflerin yazarı Halil ibn Gâzî Kazvînî böyle buyurmaktadır” şeklinde değiştirilmiştir. Krş. Kazvînî, *Şâfi der Şerh-i Kâfi*, 2/96; Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 15a.

³² Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 21a.



³³ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 1b.

risalenin yazarı meçhul kalmaktadır. Nitekim *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'ın önemli bir kısmını neşreden³⁴ Resûl Ca'feriyân da yazarını tespit edememiş ve bunu "Pekâlâ bu metnin yazarı kimdir? Bu müphemlik, bu satırların yazarının zihninde henüz bertaraf edilemedi"³⁵ sözleriyle dillendirmiştir. Fakat biz, Hâcî Hüseyin'in sorular kısmında yaptığı nakillerle bu risaledeki içeriği kıyasladığımızda yazarının kimliğine dair önemli ipuçları yakaladık.

Hâcî Hüseyin *Risâle-i der Beyân-i Uşûlî vü Ahbârî*'den sonra Muhammed Bâkır Horasânî'nin icthad ve taklid konusunda talebeleri için Farsça kaleme aldığı bir risaleden hayatta olan bir müctehidin taklid edilmesi gerektiğine dair üç farklı nakil aktarmış ve dönemin ulemasına bu görüşlerin sahil olup olmadığını sormuştur. Onun, Horasânî'nin Farsça risalesinden yaptığı üç farklı naklin aynıyla *Risâle-i der Beyân-i Uşûlî vü Ahbârî*'de yer aldığı görülmüştür.³⁶ Bu veriler son kertede *Risâle-i der Beyân-i Uşûlî vü Ahbârî*'nin Horasânî'ye ait olduğunun ve onun icthad ve taklid konusunda simdiye kadar bilinmeyen bu risalesinin tespitine imkân tanımıştır.³⁷

2. Horasânî'nin *Risâle-i der Beyân-i Uşûlî vü Ahbârî*'deki Ahbârî Düşünceye Yönelik Eleştirileri

Horasânî'ye göre imamın gaybete girmesiyle birlikte Şiîler üzerinden dinî yükümlülükler sakıt olmuş değildir. Bilakis bu dönemde dinin ahkâmını öğrenebilmek için Kur'an'a, Hz. Peygamber ve imamların hadislerine müracaat edilmesi gerekir. Fakat söz konusu kaynaklar Arapça dilindedir ve

³⁴ Biz çalışmamızı önemli oranda tamamladığımız aşamada Resûl Ca'feriyân'ın kısa bir değerlendirmeye bu risalenin önemli bir kısmını neşrettiğini öğrendik. Fakat bu neşir belli açılardan ciddiyetten uzaktır. Çünkü Ca'feriyân, 30 varaklık risalenin sonundaki Hür el-Âmilî'nin Horasânî'nin görüşlerine yönelik sert eleştirilerinin de bulunduğu 11 varaklık kısmını ve Mehdi'nin tevkîflerinin yer aldığı 2 varaklık bölümü bu neşre dahil etmemiştir. Ayrıca değerlendirme kısmında alimlerle ilgili hatalı bilgiler vermiş ve bazı okuma hataları yapmıştır. Örneğin Hâtûnâbâdî'nin *Mezka-ye Vustâ* isimli eserini *Nemreka-ye Vustâ* şeklinde okumuş ve böyle bir eserin *FENHÂ* yazma eser kataloğunda bulunmadığını belirtmiştir. Bk. Ca'feriyân, "Nüşha H'vâânî (21)", 54. Bundan dolayı çalışmamızda söz konusu neşirden ziyade yazma nüshayı esas aldık.

³⁵ Ca'feriyân, "Nüşha H'vâânî (21)", 51.

³⁶ Krş. Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 3a, 8b; 5b,9a; 6a, 11a.

³⁷ Horasânî, ölü müctehidin taklid edilmesinin caiz olup olmadığına dair müstakil bir risale kaleme almıştır. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Hatîrî Irân (FENHÂ)*, 9/35. Ayrıca gınânın Şiî akîde açısından haram olup olmadığına dair yazdığı risalenin sonunda icthad ve taklid konusuna ayrı bir başlık açmıştır. Bk. Muhammed Bâkır Horasânî, "Risale fî tahrîmi'l-ğnâ'i", *Ġnâ, mûsikî*, ed. Rıza Muhtârî, Muhsin Sâdıkî, thk. Ali Muhtârî (Kum: Müessese-i Bûstan-ı Kitâb, 1387), 1/52-59. Fakat bu risalelerin her ikisi de Arapçadır ve içerik olarak *Risâle-i der Beyân-i Uşûlî vü Ahbârî* ile ilişkileri bulunmamaktadır. Hâcî Hüseyin ise Horasânî'nin eserini Farsça kaleme aldığını ifade etmiştir. Rical ve fihrist kitaplarında da Horasânî'nin icthad ve taklid konusunda Farsça bir risale yazdığına dair bilgi bulunmamaktadır.

çoğunlukla dakik ve kapalı ifadelerle sahiptirler. Aynı şekilde âm ve hâs, muhkem ve müteşâbih, mutlak ve mukayyet, nâsîh ve mensûh gibi anlamları hâvidirler. Bu durum bizatihi dinin ahkâmını sahil bir şekilde öğrenme konusunda engel teşkil etmekte ve çeşitli şüphe ve ihtilaflara sebep olmaktadır. İmam gaybette olduğu için bu müşküllerin ona müracaat edilerek çözülmesi de mümkün değildir. Bu durumda bir zümrenin -ki bunlara müctehidler denilir- ilim tahsil ederek ve derin bir tefekkürle söz konusu lafızlardaki müşkülleri çözmesi, dinin ahkâmını sahil bir şekilde anlaması ve dinin anlaşılmasında meydana gelebilecek şüphe ve ihtilafları izale etmesi zorunludur.³⁸ Bu vasıflara ve imkanlara sahil olmayanların da dinin doğru anlaşılması noktasında müctehidleri taklid etmeleri gerekir. Nitekim Tevbe sûresinin 122. ayetindeki “...Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır...”³⁹ şeklindeki hüküm ve Ömer b. Hanzala hadisi olarak bilenen rivayette Ca’fer es-Sâdık’ın Şîler’in borç ve miras gibi konularda bir müşkülle karşılaştıklarında tâgüt olarak nitelediği dönemin kadılarına gitmek yerine imamların hadislerini rivayet eden ve dinin hükümlerini bilen râvilerle müracaat etmelerini; râviler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkması durumunda onlardan en fakih, en adil, en muttakî ve hadis rivayetinde en güvenilir olanın görüşüne uymalarına dair emri⁴⁰ bu zorunluluğa işaret etmektedir.⁴¹

Müctehid olmayanların sadece Kur’an ayetleri, hadis metinleri ve geçmişte yazılmış fıkıh ve akîde kitaplarına bakarak dinin esaslarını ve ahkâmını öğrenmesi ve bu metinler üzerinden istidlal yapması mümkün değildir. Bilakis bu konularda hayatta olan ve adalet vasfına sahil bir müctehide müracaat etmesi ve onu taklid etmesi zorunludur. Bir kişi, mukallidi olacağı müctehidin gerekli vasıflara sahil olup olmadığını onunla ilmî münazara yaparak veya eserlerini inceleyerek tespit edebilir. Eğer bu ilmî niteliklere sahil değilse o zaman temeyyüz vasfına sahil kişilere başvurur ve onun önerdiği müctehidi taklid etmeye başlar.⁴²

Ahkâma dair konularda bir müctehidi taklid etmek dinî bir zorunluluk olmasına rağmen kendilerini Ahbârî olarak isimlendiren bir zümre, taklid

³⁸ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su’âl u Cevâb* (9515/1), 1b.

³⁹ *Kur’an Yolu*, (Erişim 25 Eylül 2022), et-Tevbe 9/122.

⁴⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb b. İshâk Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine’l-Kâff*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Mektebetü’s-Sadûk, 1381), 1/67-68.

⁴¹ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su’âl u Cevâb* (9515/1), 2a-2b.

⁴² Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su’âl u Cevâb* (9515/1), 2b-6a. Benzer görüşler için bk. Âmilî, “Taḥfifü’l-‘ibâd fî beyân-ı ahvâlî’l-ictihâd”, 3/13-14.

anlayışına karşı çıkararak ve halka da bu yönde telkinde bulunarak dinin anlaşılmasında ve yaşanmasında keyfilige sebep olmuştur. İctihad yapmanın Ehl-i sünnet'in usûlü ve bizatihi ihtilafın kaynağı olduğunu, ihtilafın ortadan kalkması için Şîf ulemanın Sünnî kaynaklı usûl ilimlerinden beslenerek yazdıkları kitapları okumaktan ziyade, doğrudan Hz. Peygamber'in ve imamların hadislerinden hüküm çıkarılması gerektiğini söylemişlerdir. Halbuki bizzat onlar bu düşünceleriyle; nasların zâhiriyle amel eden, haberleri güvenilirlik açısından tasnife tutmadan tamamını hüccet kabul eden ve tevile karşı çıkararak teşbih ve tecsîm çukuruna sürüklenen Ehl-i sünnet'ten Haşviyye ve Zâhiriyye ile ortak noktada buluşmuşlardır.⁴³

Ahbârîlik türedi bir anlayış olmasına rağmen bu düşüncenin temsilcileri kendilerinin geçmiş dönemde henüz ihtilafların zuhur etmediği sahih Şîfliğin temsilcileri olduklarını iddia etmişlerdir. Her ne kadar kendi düşüncelerinin fikrî ihtilafları sonlandıracağını iddia etseler de bizatihi bu anlayış yeni ihtilafların kaynağı olmuştur. Onların vazettikleri anlayış yüzünden avâmdan biraz Arapça bilen ya da kendisinde tercüme edilmiş hadis kitapları bulunan kimseler, usûl ilimlerini tahsil etmeden doğrudan kitapları okuyarak amel etmeye; lafızların mutlak-mukayyet ve âm-hâs gibi ayrımlarını bilmedikleri halde bu metinlerden hükümler çıkarmaya, "Biz ahbârî (hadislerle) amel ediyoruz" diyerek kıyasa karşı çıkmalarına rağmen kendi hevalarına göre kıyas yapmaya başlamışlar ve bunun neticesinde kendilerini ve onlara tabi olanları dalalet ve ihtilaf çukuruna atmışlar. Ahbârîler'in avâma vazettikleri bu anlayış yüzünden halkın önemli bir kısmı ilim tahsilini terk etmiş, istidlal yöntemlerine karşı çıkmış ve hadis usûlünün kaidelerini bilmeden hadislerle amel etmeye başlamıştır. Ahbârîler'in bu tür bidatleri ortaya atmalarındaki asıl maksatları avâm nezdinde itibar ve şöhrat kazanmak, makam ve liderlik elde etmektir. Nitekim onların yolu, ilmin meşakkatini çekmek gibi bir zarurete ihtiyaç bırakmadığı için avâma daha hoş gelmiş ve bu sayede söz konusu anlayışa sahip kişiler avâm nezdinde daha muteber alimler haline gelmişlerdir.⁴⁴

3. Horasânî'nin Ahbârîler'e Yönelik Eleştirilerinin Eleştirisi

Esas itibarıyla Horasânî'nin Ahbârîliğe yönelik eleştirilerinin önemli kısmının bu düşüncede karşılığı bulunmamaktadır. Onun bu risaledeki temel kaygısı Ahbârîliğin vazettiği şekliyle bireylerin herhangi bir alime müracaat etmeksizin hadis metinlerinden kendilerince hüküm çıkarmalarının dinî anlayışta keyfilige sebep olacağıdır. Nitekim Usûlîler, bu keyfilige önleme

⁴³ Hâfiz Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 4a-4b.

⁴⁴ Hâfiz Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 3a-4b.

adına Şîîler'i müctehid ve mukallid şeklinde bir ayrıma tabi tutarak müctehid olmayan her bir Şîî'nin mutlaka hayatta olan bir müctehidi taklid etmesi gerektiğini ve aksi durumda namaz ve oruç gibi ibadetlerinin fâsid olacağını iddia etmişlerdir.⁴⁵ Fakat Horasânî'nin iddiasının aksine Ahbârîler taklid zorunluluğu yerine "müracaat" kavramını ikame etmişler, Şîîler'i; âlim ve câhil/avâm şeklinde bir tasnife tabi tutarak avâmın, Sünnî geleneğin fikrî birikiminden ve usûl anlayışından (fıkıh usûlü, hadis usûlü, kelim) beslenmeyen, sadece dil ilimleri ve sahih Şîî düşünce istikametinde yazılmış hadis ve tefsir ilimlerini tahsil eden alimlere -taklid zorunluluğu olmaksızın- müracaat etmesinin zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁶ Dolayısıyla bu noktada değişen durum, avama dinî alanda danışma mercii olarak tasarruf hakkının tanınması ve taklid anlayışında olduğu üzere dinî konuların tamamında tek bir müctehidin fetvalarını tatbik etme zorunluluğu yerine konusuna göre farklı alimlerin görüşlerine müracaat etme gerekliliğidir.

Ahbârîler'in ilmi ihmal ettiği ve herhangi bir alime veya kitaplara müracaat etmeye ihtiyaç duymaksızın Kur'an ve hadis metinlerinden kendi reylerine göre amel ettiklerine dair iddianın da Ahbârî düşüncede bir karşılığı bulunmamaktadır. Aksine Ahbârîler, ilme önem vermişler, fakat Usûlîler'den farklı bir tanımlama getirmişlerdir. Usûlîler'e göre müctehid olacak kişiler mantık, kelim, fıkıh usûlü, dil ilimleri, Kur'an ve hadis ilimlerini tahsil etmek zorundadır.⁴⁷ Ahbârîler'e göre ise mantık, kelim ve fıkıh usûlü gibi ilimler, Hz. Peygamber ile imamlar zamanında bulunmayan, ilk defa Abbasî halifesi Me'mûn zamanında ortaya çıkan, Sünnîler'in masum imamlar gibi vahyin sürekliliğini sağlayan bir otoriteden yoksun olduğu için ihdas etmek zorunda kaldıkları ilimlerdir. Dolayısıyla Şîîler'in zan ve şahsî reye dayanan söz konusu ilimleri tahsil etmesi caiz olmayıp sadece dil ilimleri ile Kur'an ve hadis ilimlerini öğrenmeleri yeterlidir.⁴⁸ Ayrıca söz konusu

⁴⁵ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 15a.

⁴⁶ Muhammed Bakır Meclîsî ve Hür el-Âmilî'nin bu konudaki görüşleri için bk. Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 12b-13a.

⁴⁷ Şehîd-i Evvel, *Zikra's-Şî'a fî ahkâmî's-şer'î'a*, 1/42-43; Kerekî, "er-Risâletü's-Şalâtü'l-cum'a", 1/168-171; İbn Şehîd es-Sânî, *Me'âlimü'l-usûl*, 36-37; Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî, *Zübdetü'l-uşûl*, thk. Fâris Hasûn Kerîm (Kum: Mirsâd, 1423), 164-165; Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî, *Câmi-i 'Abbâsî* (Kum: Câmiâ-i Müderrisin Hovze-i İlmiyye-Kum, 1429), 792-793; Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 14a-14b.

⁴⁸ Kummî, *Hüccetü'l-islâm fî şerhi tehzîbi'l-ahkâm* (11512), 29b-30a, 206a-206b; Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-'ârifin*, thk. Ata Anzali - S. M. Hadi Gerami (Leiden | Boston: Brill, 2018), 13-15; 'Asâm [?], *Hidâyetü'l-Avâm* (10369), 107b-110b. Bu konuda Hür el-Âmilî'nin görüşleri için bk. Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 30a.

ilimlerin mukaddimesi sayılan mantık ilminin zihni hatadan koruduğuna dair meşhur kabul de sağlam temellere dayanmamaktadır. Çünkü hatadan korunan zümre sadece Peygamberler ile masum imamlardır ve bu vasfa sahip olmayan beşer, hata yapmaya mahkûmdur. Nitekim tarih boyunca sürekli ihtilafların meydana gelmesi insanların masum imamların görüşlerini terk etmelerinden ve mantık ile usûl ilimlerinin zihni hatadan koruduğunu iddiasıyla kendi reylerine müracaat etmelerinden kaynaklanmıştır. Halbuki imamlar Şiîler için kıyamete kadar karşılaşacakları bütün müşküllerle ilgili çözümler sunmuşlar ve bunlar da hadis kitapları yoluyla kayıt altına alınmıştır. İhtilafların sonlanmasının yegâne yolu da hadis kitaplarına müracaat etmek, hadisler üzerine dakik incelemeler yapmak ve onlardaki çözümleri keşfetmektir. Bu noktada Hâcî Hüseyin'in mantık ilminin zihni hatadan koruduğuna dair ilkeye getirdiği eleştiri de oldukça ilginçtir. O, "Eğer Aristo, masum imamları tasdik etmiş olsaydı [Şiî olsaydı] bile onun fikirleri hatadan korunmuş olmazdı"⁴⁹ sözleriyle şahsî düşünceye dayalı her türlü istidlalin ihtilafa ve hataya kapı aralayacağını belirtmiştir.

C. Hâcî Hüseyin'in Soruları ve Alimlerin Cevapları

1. Soru: Bir Müctehidi Taklid Etmek Zorunlu mudur?

Hâcî Hüseyin, Horasânî'nin risalesinden sonraki iki varakta Mehdi'nin bazı tevkîflerine yer vermiş ve bu tevkîflerin yorumlanmasına dair çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Söz konusu tevkîflerde Mehdi, karşılaşılan sorunlarda râvilere müracaat edilmesini emretmiş ve bazı vazifeler için kendi ashabından hadis râvilerini vekili olarak görevlendirmiştir. Usûlî alimler, bu gibi rivayetleri esas alarak gaybet döneminde de imamın vekillerinin bulunması gerektiğine dair bir akıl yürütmeye ulemanın otoritesini temellendirmeye çalışmışlardır. Hâcî Hüseyin'e göre bu düşünce hatalı bir kıyastan neşet etmiştir. Çünkü râviler, Usûlîler gibi kendi zanlarıyla ictihad yapmayıp doğrudan Mehdi'den haber aktarmışlar ve bu haberler Mehdi tarafından doğrudan tasdik edilmiş olup beşerî heva, heves ve zandan tecrit edilmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu tevkîfler, imamların râvileri dışında müracaat edilecek bir zümrenin bulunmadığına ve Usûlîler'in Şiîlik'te bâtil olmasına rağmen kıyas yaparak buradaki râviler kavramını gaybet dönemindeki müctehidlere hamletmelerinin fâsid bir görüş olduğuna işaret etmektedir.⁵⁰

Hâcî Hüseyin, Mehdi'nin tevkîfleriyle ilgili değerlendirmelerinden

⁴⁹ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 10b.

⁵⁰ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 8b-9b.

sonra Horasânî'nin *Risâle-i der Beyân-i Uşûlî vü Aĥbârî*'deki müctehid olmayanların şeri meselelerde hadis ve fıkıh kitaplarına müracaat ederek amel edemeyeceğine, müctehidi tespit etme yöntemlerine, Tevbe suresi 122. ayetinin ve Ömer b. Hanzala hadisinin bir müctehidin taklid edilmesi zorunluluğuna delalet ettiğine dair ifadelerini nakletmiş ve alimlere bu iddiaların Şiîlik açısından isabetli olup olmadığını sormuştur. Bu sorunun devamında kendisi de Horasânî'nin görüşlerini çürütme adına uzun açıklamalarda bulunmuş ve bir yönüyle de sorularını Aĥbârî düşünce istikametinde kurgulamıştır. Ona göre Usûlîler, imamlara müracaat etmeyi terk edip zanla amel ettikleri için dinde pek çok ihtilaf zuhûr etmiştir. Şiîler'in yaşadığı pek çok şehirde aynı konuda birbiriyle çelişen pek çok fetva ortaya çıkmış, müctehidler birbirlerinin görüşlerine, hatta bazen kendi görüşlerine muhalefet etmeye ve usûl anlayışlarına uymadığı için sahih hadisleri inkâr etmeye başlamışlardır. Hata ve günahattan korunmuş olmak sadece masum imamlara mahsus olduğu halde naslardan hüküm çıkarırken usûl ilimleri ve mantık ile zihinlerin hatadan korunabileceğini iddia etmişlerdir. Fakat ictihad yapmak zan ile amel etmektir ve zanla amel edenin zihnini hatadan koruması mümkün değildir.⁵¹ Dolayısıyla zanla ictihadda bulunan müctehidler yakînî bilgiye sahip olan imamların nâibleri olduğu iddiasının sağlam bir dayanağı yoktur.⁵² Ayrıca Usûlî alimlerin Ömer b. Hanzala hadisine atıfla imamın nâibliği (nâib-i imam) müessesinin ve doğal olarak da taklid meselesinin sadece fûrû konuları kapsadığına ve usûlde taklidin caiz olmadığına dair iddiaları da⁵³ temelsizdir. Çünkü imamet meselesi usûlle ilişkili bir meseledir ve bundan dolayı da imama vekaletin fûrû meselelerle sınırlı olması akla aykırıdır. Ayrıca ancak ayet veya mütevâtir haberlere dayanması gereken usûlle ilişkili bir meselede, Ömer b. Hanzala hadisi gibi haber-i vâhid konumunda olan bir rivayetten istidlalde bulunmak da bâtil bir görüştür.⁵⁴

Bu soruyu ilk olarak Gıyâseddîn Muhammed er-Razevî el-Müctehidî⁵⁵

⁵¹ Benzer görüşler için bk. Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhiyye* (10633), 31b.

⁵² Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 9a-12a.

⁵³ Kerekî, "er-Risâletü'l-Ca'feriyye", 80; Kerekî, "er-Risâletü's-Şalâtü'l-cum'a", 1/142-143; İbn Şehîd es-Sânî, *Me'âlimü'l-usûl*, 335; Mîr Dâmâd, "Şâri'u'n-necât", 254.

⁵⁴ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 10b-11a.

⁵⁵ Gıyâseddîn Muhammed hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Resûl Ca'feriyyân, *Tezkire-i Riyâzü's-Şu'arâ*'daki bilgileri esas alarak onun Afgan işgalinden birkaç yıl önce veya işgal esnasında İsfahan'da vefat ettiğine dair bilgi vermiştir. Bk. Ca'feriyyân, "Nüşâ Hvânî (21)", 52. Fakat İsfahan, Afganlar tarafından 1135/1722 yılında işgal edilmiştir. *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'ın 1116/1704 yılında veya öncesinde istinsah edildiğini ve bu eserde Gıyâseddîn Muhammed'in isminden sonra "rahimehullâh" ifadesine yer verildiğini hesaba kattığımızda Ca'feriyyân'ın bahsettiği Gıyâseddîn

isimli bir âlim cevaplamıştır. Cevabından onun genel anlamda Usûlî temayüle sahip olduğu, fakat taklidin zorunluluğu noktasında Usûlîler kadar katı bir tavır takınmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre zâhirde birbiriyle çelişen hadislerin varlığı ve bazı durumlarda ayet ve hadislerin ancak birbirleriyle tefsir edilerek anlaşılabilmesi gibi durumlar bir müctehide müracaatı zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı bir Şîî ya müctehid olabilir ya da mukallid. Bunlar dışında bir kişi, ihtiyatı tercih edip herhangi bir müctehidi taklid etmeksizin ve kendi ictihadını mutlak hakikat olarak diğerlerine dayatmaksızın kendi gayretleriyle nasları anlamaya çalışabilir. Eğer bu mertebeye değilse onun için evlâ olan meseleleri bir müctehide sorması ve onun ictihadıyla amel etmesidir.⁵⁶

Bu soruyla ilişkili duran cevaplardan birisi de Usûlî anlayışa sahip Dâvud b. Yûsuf ibn Muhammad Îsâ el-Bahrânî'ye⁵⁷ aittir. O, hayatta olan bir müctehidi taklid etmenin gerekliliğine, aksi durumda namaz ve oruç gibi ibadetlerin geçersiz olacağına dair görüşün hak, Esterâbâdî gibi ictihad ve taklidin bâtil olduğuna dair iddiada bulunanların görüşlerinin hatalı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸

Ahbârîliğin önemli temsilcilerinden ve Esterâbâdî'nin sadık takipçilerinden Hür el-Âmilî ilk cevabında⁵⁹ Horasânî özelinde Usûlî

Muhammed'in bu risaledeki soruyu cevaplayan kişi olması pek mümkün gözükmemektedir. Bk. Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 12a. Ayrıca *Tezkire-i Riyâzü's-Şu'arâ'*'da Gıyâseddîn Muhammed isimli kişi için er-Razevî el-Müctehidî nisbesine yer verilmemiş, şair olarak zikredilmiş ve onun dini ilimlere dair birikiminden bahsedilmemiştir. Bk. Ali Kulî b. Muhammed Ali Vali Dâğıstânî, *Tezkire-i Riyâzü's-Şu'arâ'*, thk. Muhsin Nâcî Nasr Âbâdî (Tahrân: Esâtîr, 1384), 2/783-784.

Tahrân Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshanın katalog bilgisinde Gıyâseddîn Muhammed er-Razevî isimli bir alimin, 1068 (1658) yılında Dioskorides'in *Kitâbü'l-Ḥaşâ'*'inin Arapça tercümesini Farsçaya tercüme ettiğine dair bilgiler mevcuttur. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Ḥattî İrân (FENḤÂ)*, 13/48-49. *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'daki cevabın, söz konusu tercüme yapan ve 1068/1658'de hala hayatta olan bu kişiye ait olması daha muhtemeldir. Aynı şekilde Kitabhâne-i Âsitân-ı Kudsi Razavî'de Gıyâseddîn Muhammed er-Razevî isimli bir alimin yazdığı telif ve istinsah tarihi bilinmeyen *İtikâdât* isimli bir eser de söz konusudur. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Ḥattî İrân (FENḤÂ)*, 22/405.

⁵⁶ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 12a-12b.

⁵⁷ Kaynaklarda Dâvud el-Bahrânî hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Dönemin rical yazarlarından Abdullah Efendî el-İsbahânî (öl. 1130/1718), Bahrânî'nin kendi muasırı olduğunu, sûfiler aleyhine ve ictihad ve taklid konusunda fetvalarını bizzat gördüğünü ve bu fetvaların iyi bir ilmî seviyeye sahip olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ'*, 2/271.)

⁵⁸ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 15a.

⁵⁹ Hür el-Âmilî'nin risalede iki farklı cevabı yer almaktadır. Birincisi, risalenin en sonunda yer almakla birlikte doğrudan birinci soruyla ilişkili olan (27b-32 arası), diğeri ise birinci sorunun altına yerleştirilmekle birlikte (12a) Usûlîliğe yönelik mutlak eleştirilerinden

düşünceye sert eleştiriler getirmiş, Şiîler için mutlak otorite olarak imamları yani muteber hadis kitaplarını konumlandırmış ve bunun dışında zan ve hevaya tabi olup ictihadda bulunan müctehidleri taklid zorunluluğunun bâtil olduğunu belirtmiştir. Taklid kavramı yerine “müracaat” kavramını ön plana çıkarmış; avâmın dinî konularda muteber hadis kitaplarıyla amel eden alimlere müracaat etmesi ve alimlerin de nas bulunmayan ve ihtilaflı meselelerde tavakkuf ve ihtiyatı tercih etmeleri gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁰

Hür el-Âmilî, ikinci cevabında konuyu daha detayı bir şekilde ele almış, Hâcî Hüseyin'in Horasân'den yaptığı nakilleri kısmen dönüştürerek aktarmış ve bunları maddeler halinde cevaplamıştır. Onun eleştirilerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

- a. Horasân'nin “Ölülerin taklidi caiz değildir, bilakis yaşayan bir müctehidi taklid etmek ve onun zannıyla amel etmek gerekir”⁶¹ sözü nas bulunmayan meselelerde zanla ictihadda bulunmanın gerekliliğine delalet etmektedir. Onun bu görüşü bâtildir ve bizzat imamlarca kınanmıştır. Çünkü ictihad yapmak, ancak din düşmanları olan Sünnîler'in (el-'âmmeh) geliştirdiği usûl kaideleriyle mümkündür.⁶² Buna rağmen Usûlîler, bazen bir meselede masum imamlardan gelen sahih hadisler bulunduğu halde Sünnîler'in ve bazı Şiî alimlerin ıstılahına ve hadis usûlüne uymadığı için bunları terk etmekte ve bunun yerine Sünnîler'in icat ettiği usûl kaideleri üzerinden zanla amel etmektedirler.
- b. Usûlîler'in fâsid görüşlerinden birisi de ölünün sözünün ölü hükmünde olduğudur. Nasıl oluyor da bir kişinin hayattayken hak olan görüşünün, sadece ölmesi sebebiyle artık bâtil olduğuna hükmedilebiliyor.

dolayı hangi sorunun cevabı olduğu tam olarak anlaşılabilen cevaptır. Bu cevabı diğer 3 soruyla ilişkilendirmek de mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı her ikisini de birinci sorunun cevabı olarak değerlendirdik.

⁶⁰ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 12b.

⁶¹ Hür el-Âmilî, Horasân'nin bir ifadesini kısmen dönüştürerek “Ölülerin taklidi caiz değildir, bilakis yaşayan bir müctehidi taklid etmek ve onun zannıyla amel etmek gerekir”⁶¹ şeklinde aktarmış ve bu ifadedeki zan ibaresini ön plana çıkarmıştır. Krş. Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 3a,28a.

⁶² Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 28a.

«اما الدعوى الاولى تحى مسلمة لا لكون القائل ميتا بل لكونه عاملا بالظن المنهى عنه و تارة بقول الامام و تارة بغيره و يخلط بين الحق والباطل. و يعترف كثيرا بانه لم يجد في المسئلة نصا و انه اجتهد فيها ونظر في المدارك التي وضعتها العامة اعداء الدين لتحصيل الظن و تارة بقول هذه المسئلة فيها نص متعدد عن اهل العصمة علىهم السلام لكنها غير صحيحة باصطلاح العامة و بعض الخاصة...»

- c. Horasânî'nin, "Hadis kitaplarına müracaat etmek ve bununla amel etmek caiz değildir. Müctehid olmayanlar, hadisler arasında tercihte bulunamaz" sözü de bâtıldır. Çünkü tercihte bulunmak haberleri bizzat imamlardan nakleden râvilere mahsustur. Onların hiç birisinden de ictihad yapabilme şartı aranmamıştır. Bilakis râviler, müctehidin sahip olması gereken ve sonraki dönemlerde ihdas edilen vasıflardan pek çoğuna sahip değillerdi. Zaten ictihad yapmak için gerekli görülen ve müctehidin sahip olması gereken vasıflar bizzat imamlar tarafından nehyedilmiştir. Zira bunların çoğunluğu Hz. Peygamber ve masum imamlar zamanında mevcut değildi. Bunlar, Ehl-i sünnet'e mahsus kaidelerdir ve çoğunluğu Abbasî halifesi Me'mûn'un hilafetinin son dönemlerinde filozof ve mühlidlerin kitaplarından iktibasla ihdas edilmiştir.
- d. Tevbe suresi 122. ayetinin müctehidi taklid etmek gerektiğine delalet ettiğini iddia etmek de bâtil bir görüştür. Çünkü bu şekildeki bir yorum, zanna dayanmaktadır ve zanla amel etmek imamlar tarafından yasaklanmıştır. Bu ayet; nesh, tahsis, tevil vb. ihtimalleri hâvidir. İmamların söz konusu ayet hakkında sözlerini bilmeden zan üzerinden ayetin zâhirî manasından hüküm çıkarmak bâtıldır. Ayrıca bu şekildeki bir istidlal, Kur'an'ın zanla amel etmeyi yasaklayan çok sayıda ayetiyle çelişmektedir.
- e. Nâib-i imam meselesinde sıklıkla atıf yapılan Ömer b. Hanzala'nın naklettiği hadis haber-i vâhiddir ve Usûlîler nezdinde usûl konularında haber-i vâhidle amel etmek caiz değildir. Öte yandan İmam'ın bu hadisi Sünnîler'in tepkisini çekmemek için takiiye icabı söylemiş olması da mümkündür. Çünkü bu hadise zıt manalara sahip tevatür seviyesinde ve takiiye ihtimali taşımayan hadisler söz konusudur. Ayrıca hadiste ahkâmın bilinmesi noktasında sadece bizim hükmümüzle hüküm veren râvilerimize müracaat edin denilmektedir. Bu ifadeler, zanla ictihad etmeyi değil, muteber hadis kitaplarında râvilerin aktardığı haberlerle amel etmeyi gerekli kılmaktadır.⁶³

2. Soru: "Bize düşen sizler için usûl ortaya koymaktır, size düşen onları detaylandırmaktır" hadisi ictihada delil teşkil eder mi?

Hâcî Hüseyin'in ikinci sorusu, Usûlî alimlerin ictihadda bulunmanın meşruiyeti noktasında atıf yaptıkları Muhammed b. İdrîs el-Hillî'nin *es-Serâ'ir* kitabında zikrettiği ve bazı küçük lafız farklılıklarına rağmen aynı

⁶³ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 27b-32a.

anlamı ihtiva eden iki hadisin hakikatte bu manaya delalet edip etmediğine dairdir. Bu hadis “Bize düşen sizler için usûl ortaya koymaktır, size düşen onları detaylandırmaktır (تفرعوا)”⁶⁴ şeklindedir.

Hâcî Hüseyin’in bu soruyu sorarken cevap mahiyetinde yaptığı açıklamalardan⁶⁵ katı bir Ahbârî çizgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre usûl tayin ederken madde ve sûreti itibariyle imamların hükümlerine muvafık olmayan her türlü akıl yürütme bâtıldır. İmamların haberlerinden ve ortaya koydukları küllî kaidelerden bağımsız olarak yürütülen her türlü akıl yürütmede ve ulaşılan hükümde hata yapılması kaçınılmazdır. Söz konusu hadisler, Usûlîler’in iddia ettiği gibi fıkıh usûlü yoluyla icthad yapılmasının zorunlu olduğu ilkesiyle ilişkili olmayıp, sadece imamların ortaya koyduğu “İçerisinde helal ve haram karışmış halde bulunan her şey, haram kısmını kesin olarak bilene kadar sana ebediyen helaldir. (Haram kısmını kesin olarak bildiğinde) onu terket”⁶⁶ ve “Helal ve haram birbirine ayrılamayacak şekilde karışıp helal haramdan ayrılamıyor ise bunda beis yoktur (kullanılabilir)”⁶⁷ gibi küllî kaideler üzerinden yine onların ahkâmına muvafık olarak hüküm çıkarmayla ilişkilidirler.⁶⁸

İsmâîl Hâtûnâbâdî, Usûlî temayüle sahip olmasına ve Ahbârî düşünceye karşı icthad ve taklid anlayışını savunmak için *Mezka-ye Vustâ’*ı yazmış olmasına rağmen cevabında Muhammed b. İdrîs el-Hillî’nin bu yorumuna karşı çıkmıştır. Ona göre bu iki hadis meşhur olmayan şâz hadislerdir. Sahih oldukları farz edilseler bile Hillî’nin iddia ettiği gibi icthad ve taklid meselesiyle ilişkili olmayıp sadece küllî kaidelerden cüzî hükümleri

⁶⁴ Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed İdrîs el-Hillî, *Müştarifâtü’s-Serâ’ir (Bâbü’n-Nevâdir)*, thk. es-Seyyid Muhammed Mehdî es-Seyyid Hasan el-Müsevî el-Horasân (Kum: Delîl-i Mâ, 1429), 7/109-110.

"إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ ، وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا " "عَلَيْنَا الْإِقَاءُ الْأُصُولَ إِلَيْكُمْ، وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ"

⁶⁵ Sorunun devamında “Buna şu şekilde cevap verilir” başlığıyla bir açıklama söz konusudur. Bu kısmın, sorunun bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Açıklamanın en sonunda “Yazan el-Hâfız” ifadesi geçmektedir. Hâcî Hüseyin risalenin girişinde kendi ismini Hâcî Hüseyin Hâfız Zâvânî şeklinde vermiştir. Bk. Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 8b, 22a. Büyük ihtimalle açıklamanın sonundaki “el-Hâfız” ibaresiyle Hâcî Hüseyin kendisini kastetmektedir. Dolayısıyla söz konusu açıklamayı Hâcî Hüseyin’in ifadeleri olarak değerlendirdik.

⁶⁶ Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb b. İshâk Küleynî er-Râzî, *el-Fürû’ mine’l-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dârü’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1362), 5/313.

⁶⁷ Küleynî er-Râzî, *el-Fürû’ mine’l-Kâfi*, 5/126.

⁶⁸ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 13b-14a. Benzer görüşler için bk. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Levâmi’u Şâhibkarânî*, (Tahran/Kum: Kitâbfurûş İsmâîliyyân, 1414), 1/58.

çıkarmakla alakalıdır.⁶⁹

Bu soruyla ilişkili olabilecek başka bir cevap daha söz konusudur, fakat cevaplayanın kimliğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Diğerlerinde olduğu gibi cevabın sonunda mühre yer verilmemiş ve yazarın kimliğine dair kayıt düşülmüştür. Ayrıca mürekkebin zarar görmesi nedeniyle cevabın bazı kısımları okunamaz durumdadır. Kırmızı kalemle düşülen “cevap” başlığı altında yazar, müctehidin yirmi yedi vasfa sahip olması ve ictihad seviyesine ulaşabilmek için kelim, ilm-i usûl, nahiv, sarf, dil ilimleri, mantık ve dört asıl (a) Kur’an, b) sünnet, c) icmâ ve d) istishâb ve berâet-i asliyye gibi akli deliller) olmak üzere yedi ilmi tahsil etmesi, bu niteliklere sahip kişilerin ayet ve hadislerde bulunmayan konularda akıl yoluyla Kur’an ve sünnete mutabık bir usûl geliştirmeleri ve ferî konularda bu usûl üzerinden ictihadda bulunmaları gerektiğini belirtmiştir.⁷⁰

3. Soru: İctihad Konusundaki Tutumlarında Ahbârîler mi Haklıdır, Yoksa Usûlîler mi?

Risalenin 15. varasının başında “suâl” şeklinde bir ibare bulunmamakla birlikte, içeriğinden Hâcî Hüseyin’in yeni bir sorusu olduğu anlaşılan bir soru bulunmaktadır. Sorudan önce -büyük ihtimalle Hâcî Hüseyin’e ait- “Yerin zirvesine arz edilir ki, bu fakirin itikadı *Fevâ'id* yazarının [Esterâbâdî] itikadıyla muvafıktır” şeklinde bir kayıt düşülmüş, devamında Muhammed Bakır Horasânî’nin Esterâbâdî, Halil Kazvînî, Feyz-i Kâşânî ve Muhammed Tâhir Kummi gibi dönemin meşhur Ahbârî alimlerinin ictihad konusundaki muhalefetlerinin temelsiz olduğuna dair ifadelerini aktarılmış ve bu nakil üzerinden ictihad konusunda Usûlîler ve Ahbârîler’den hangi zümrenin haklı olduğu sorulmuştur.⁷¹

Safevîler’in son dönemlerinin en kudretli alimlerinden ve Ahbârî anlayış istikametinde meşhur *Biḥârü’l-envâr* isimli hacimli hadis kitabını kaleme alan Muhammed Bâkır Meclisî, cevabında⁷² Ahbârîliği savunmakla

⁶⁹ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su’âl u Cevâb* (9515/1), 13a-13b.

⁷⁰ Bu cevabın son cümlesi dışındaki kısımları aynıyla Şeyh Bahâî’nin (öl.1030-1031/1622 [?]) *Câmi’-i ‘Abbâsî* isimli eserinde yer almaktadır. Krş. Âmilî, *Câmi’-i ‘Abbâsî*, 791-794; Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su’âl u Cevâb* (9515/1), 14a-14b.

⁷¹ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su’âl u Cevâb* (9515/1), 15b.

⁷² Muhammed Bâkır Meclisî’nin cevabının hem ikinci hem de üçüncü soruyla ilişkili olması muhtemeldir. O, hem Ahbârî alimlerin Usûlî alimler olarak niteledikleri Şîî alimlere yönelik eleştirilere karşı çıkmış, hem de ikinci soruda bahsedilen Muhammed b. İdrîs el-Hillî’nin yer verdiği usûlden fûrû çıkarmaya dair hadise atıfla, imamların usûlüne bağlı kalmak kaydıyla dinde ictihad yapmanın zorunlu olduğuna dair hüküm vermiştir. Muhtemelen Hâcî Hüseyin mektubunda ikinci ve üçüncü soruyu peş peşe yazmış ve Meclisî de her ikisini birlikte cevaplamıştır. Nitekim Hâcî Hüseyin’in üçüncü sorunun

birlikte iki kesim arasındaki mücadeleye mutedil bir çizgide kalmaya çalışmıştır. Ona göre iki kesim arasındaki husumete varan bu çekişme sunîdir ve taraflar birbirlerine yönelik ifrata varan ithamlarda bulunmuşlardır. Ahbârîler'in Allâme Hillî, Şehîd-i Sâni ve Şeyh Ali el-Kerekî gibi Usûlî olarak nitelenen alimlere dil uzatmaları ve onların Şii akîdeyi tahrif ettiklerini iddia etmeleri bir tür aşırılıktır. Çünkü bunlar Şia'nın önde gelen ve muteber alimleridirler. Onlar, ayet ve hadislerden hüküm çıkarırken mümkün olduğunca Ehl-i beyt'in anlayışına muvafık kalmaya çalışmışlardır. Bu yoldaki gayretleri takdir edilmeli ve yaptıkları hatalar da mazur görülmelidir. Öte yandan Usûlîler'in bizzat imamlar tarafından zemmedildiği halde Sünnîler'in yolundan giderek ictihadda bulunmaları ve buna bağlı olarak bir müctehidi taklid etmenin zorunlu olduğunu ileri sürmeleri diğer bir aşırılığı temsil etmektedir. Çünkü imamlar, küllî kaideler tayin etmişler ve bu kaidelerden cüzî hükümler çıkarılmasını istemişlerdir. Dolayısıyla Şii'lerin Sünnîler gibi usûl ilimlerini tahsil etmelerine ve hüküm çıkarmada kıyas ve icmâ gibi istinbat yöntemlerine müracaat etmelerine ihtiyaçları bulunmamaktadır.⁷³

Dönemin en meşhur tasavvuf ve felsefe karşıtlarından Muhammed Tâhir Kummî, bu soruyu Ahbârîliği sistemleştiren Esterâbâdî özelinde cevaplamış ve onun ictihad karşıtlığını isabetli, fakat hadis usûlüne dair görüşlerini hatalı bulmuştur. Esterâbâdî, Şia'nın en muteber hadis kitapları olan *Kütübü'l-erba'a*'daki bütün hadislerin sahih ve yakîni bilgi konumunda olduğunu iddia etmiş ve Allâme Hillî gibi Usûlî olarak nitelediği alimlerin hadisleri dörtlü tasnife tabi tutmalarını Şii düşüncenin tahrifatı ve Ehl-i sünnet'in hadis usûlünden beslenmenin bir sonucu olarak görmüştür.⁷⁴ Kummî ise, bu görüşlerin bâtil olduğunu ve *Hüccetü'l-İslam* isimli eserinde

başına soru ifadesi yerine "Ayrıca (أيضاً)" kelimesini eklemesi buna işaret etmektedir. Biz Meclisî'nin cevabını, üçüncü sorunun cevabı olarak değerlendirme tercihinde bulunduk.

⁷³ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 12b-13a.

⁷⁴ Risalede Muhammed Tâhir Kummî'nin cevabından sonra yine onun dönemin meşhur Ahbârî sûfî alimlerinden Muhammed Takî Meclisî (öl. 1070/1659) ile tasavvuf konusunda birbirlerine karşı yazdıkları reddiyelerin bir araya getirilmesinden oluşan *Muhtaşaru't-tavzîh* isimli eserin Kummî'ye ait birinci risalesinden bir nakil yer almaktadır. Bu nakilde Kummî, Şii'ler açısından *Kütübü'l-erba'a*'nın mümtaz konumuna değinmiş ve bu noktada kendisinin bazı beyitlerine yer vermiştir. Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî - Muhammed Takî Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh (Muhtaşaru't-tavzîh)", *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî* (Tahran: Neşr-i İlm, 1388), 1/851. Söz konusu naklin risaleye kim tarafından eklendiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Esterâbâdî'nin görüşlerini çürüttüğünü⁷⁵ iddia etmiştir.⁷⁶

Sonuç

Din ve mezhep içi bölünmelerde her bir zümre, genellikle kendi düşüncesinin sahih akîdeyi temsil ettiğini iddia etmiş ve bunu temellendirme adına tarihî ve fikrî bir inşaya girişmiştir. Benzer bir durum Şîî gelenekteki ayrışmada da kendini göstermiştir. *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'da da görüldüğü gibi Ahbârîler kendi anlayışlarının imamlar zamanındaki bidat ve hurafelerin karışmadığı, kelim, felsefe, usûl ilimleri ve mantık gibi İslam açısından haricî fikrî unsurların bünyeye henüz dahil olmadığı Şîîliği temsil ettiğini iddia etmişler ve Usûlî düşünceyi söz konusu unsurların bir ürünü olarak nitelemişlerdir. Usûlî alimler ise kendilerini imamların hakiki temsilcileri olarak konumlandırmışlar ve Esterâbâdî'nin sistemleştirdiği Ahbârîliği türedi bir anlayış olarak görmüşlerdir. Bu nokta da her iki zümre de retoriğe yaslanarak avâm nezdinde ikna edici bir anlatı inşa etmeye çalışmışlardır. Kendi düşüncelerinin sahih Şîîliği temsil ettiğini ispatlama adına rakip düşünceyi Sünnîlik'le ilişkilendirerek dönemin Sünnî karşıtlığını rakiplerini tasfiye etmek için bir nevi manivela olarak kullanmışlardır. Ahbârîler, kendi dönemlerine intikal eden düşünceyi Şîîliğin Sünnîlik'le telifi olarak nitelemişler ve ictihad taraftarı Şîî alimlerin usûl ilimlerini ihdas eden Sünnî alimler karşısında acziyetlerini bertaraf edebilmek için onlar gibi usûl ilimleri geliştirdiklerini iddia etmişlerdir. Horasânî ise Ahbârîler'i nasların zâhiriyle amel eden ve haberleri sıhhat açısından tasnife tabi tutmayan Ehl-i sünnet'ten Haşviyye'ye benzetmiştir.

Tarihî süreçte Şîî alimler, Sünnîler'e karşı İmâmiyye Şîîsi'nin fırka-i nâciye olduğunun ispatı sadedinde kendi mezhepleri içerisindeki fikrî vahdete rağmen Sünnîlik'te ihtilaflardan dolayı çok sayıda mezhebin teşekkül ettiği ve bu yönüyle de söz konusu mezhep mensuplarının fırka-i nâciye iddialarının temelsiz olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Fakat *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'taki tartışmalardan da görüldüğü gibi Ahbarîliğin teşekkülüyle birlikte Şîîlik içerisinde de ciddi fikrî ayrılıklar meydana gelmiştir. Bu noktada Ahbarîler, mezhep içi ihtilafları araçsallaştırarak kendi anlayışlarını ihtilafların izale edilmesi ihtiyacı üzerine inşa etmişlerdir. Onların ahbârın esas alınması yoluyla Şîîlik içerisindeki ihtilafları sonlandırma girişimi, retoriği oldukça güçlü bir anlatı üzerine bina edilmişti. Fakat teorik açıdan

⁷⁵ Detaylı bilgi için bk. Kummî, *Hüccetü'l-islâm fi şerhi tehzîbi'l-ahkâm* (11512), 198b-206b.

⁷⁶ Hâfız Zâvânî, *Risâle-i Su'âl u Cevâb* (9515/1), 15b-16a.

oldukça güçlü olan bu anlatı, fiiliyatta çeşitli açmazların ve yeni ihtilafların kaynağı olmuştur. Şîlik'te Ahbârî-Usûlî ayrışmasının ötesinde bizzat Ahbârî alimler arasında hadislerin sıhhati, ictihad-taklid, gaybet döneminde Cuma namazının kılınıp kılınamayacağı gibi meselelerde fikrî ayrışmalar meydana gelmiş, hatta Cuma namazının hükmüyle ilgili Ahbârî alimler arasında tekfire varan görüş ayrılıkları cereyan etmiştir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

ÂMİLÎ, Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehîd. *Sihâmü'l-mârika*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, 521/1.

ÂMİLÎ, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. *Câmi'-i 'Abbâsî*. Kum: Câmiâ-i Müderrisin Hovze-i İlmiyye-Kum, 1429.

ÂMİLÎ, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. *Zübdetü'l-uşûl*. thk. Fâris Hasûn Keriîm. Kum: Mirsâd, 1423.

ÂMİLÎ, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. "Taḥffü'l-'ibâd fî beyân-ı aḥvâlî'l-


- ictihâd". *Mevsû'atü's-Şehîdî's-Şânî*. thk. Rızâ el-Muhtarî- Hüseyin eş-Şefîû. Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013.
- ÂMİLÎ, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. "Taklîdü'l-meyyit". *Mevsû'atü's-Şehîdî's-Şânî*. thk. Rızâ el-Muhtarî- Abbâs el-Muhammedî. Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013.
- ARJOMAND, Said Amir. *The shadow of god and the Hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago, 1984.
- ‘ASÂM [?], Muhammed b. Nizâm. *Hidâyetü'l-'Avâm ve Fazîhatü'l-Li'âm (Naşihatü'l-Kirâm ve Fazîhatü'l-Li'âm)*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10369.
- CA'FERİYÂN, Resûl. "Nüşa Hvânî (21)". *Âyine-i Pejûheş* 31/3 (1399), 49-80.
- CEZÂİRÎ, Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseyinî. *Zehrü'r-rebi'*. Lübnan: Müessesetü'l-Âlemiyye li't-Teclîd, 1421.
- DİRÂİYETÎ, Mustafa. *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţfî-yi Îrân (FENHÂ)*. 45 Cilt. Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 2012.
- EFENDÎ el-İsbahânî, Mîrzâ Abdullah. *Riyâzü'l-'ulemâ' ve hîyazü'l-fuzalâ'*. thk. es-Seyyîd Ahmed el-Hüseyinî. 7 Cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşi el-Amme, 1403.
- ESTERÂBÂDÎ, Muhammed Emîn. *Dânişnâme-i Şâhiyye*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10633.
- ESTERÂBÂDÎ, Muhammed Emîn. *Fevâ'idü'l-medeniyye (Âmilî'nin Şevâhidü'l-mekkiyye ile birlikte)*. thk. Rahmetî Erâkî. Kum: Müessesetü'l-neşri'l-islâmî, 1424.
- FEYZ-İ KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ. *el-Hakâ'ik fî mehâsini'l-ahlâk; Kurretü'l-'uyûn; Mişbâhu'l-enzâr*. Kum: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, Thk. el-Hâc Muhsin Akîl, 1409.
- FEYZ-İ KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ. *el-Kelimâtü't-tarîfe*. Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, Nr. 8866/1.
- GLEAVE, Robert. *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbârî Shī'ī School*. Leiden: E.J. Brill, 2007.
- HÂFİZ ZÂVÂNÎ, Hâcî Hüseyin. *Risâle-i Su'âl u Cevâb*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 9515/1.
- HİLLÎ, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Qavâ'idü'l-aḥkâm fî ma'rifeti (mesâ'ili)'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*. thk.


- Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî. Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1413.
- HORASÂNÎ, Muhammed Bâkır. "Risale fî tahrîmi'l-ğınâ'î". *Ğınâ, mûsikî*. ed. Rıza Muhtârî, Muhsin Sâdikî. thk. Ali Muhtârî. Kum: Müessese-i Bûstan-ı Kitâb, 1387.
- HÜR el-ÂMÎLÎ, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Emelü'l-âmil*. thk. Ahmed Hüseyinî Eşkeverî. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs, t.y.
- IŞILAK, Halil. "Şia'da Usuli-Ahbari Ayrışması (Ayrışmanın Tarihlendirmesi ve Fikri Zemini Üzerine Yeni Bir Okuma Önerisi)". *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*. ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan. 147-164. Ankara: İnkılâp Kitabevi, 2022.
- IŞILAK, Halil. *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- İbn ŞEHÎD es-Sânî, Şeyh Hasan. *Me'âlimü'l-usûl*. thk. Alî Muhammedî. Kum: Dâru'l-Fikr, 1374.
- İDRÎS el-HİLLÎ, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Müştarifâtü's-Serâ'ir (Bâbü'n-Nevâdir)*. thk. es-Seyyid Muhammed Mehdî es-Seyyid Hasan el-Müsevî el-Horasân. Kum: Delîl-i Mâ, 1429.
- KÂTİB, Ahmed el-. *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*. çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitabiyat, 2005.
- KAZVÎNÎ, Molla Halil Gâzî. *Şâfi der Şerh-i Kâfi*. thk. Muhammed Hüseyin ed-Dirâyetî - Hamîd Ahmedî Cülfâyî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1429.
- KEREKÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. el-Hüseyin b. Alî. "er-Risâletü'l-Ca'feriyye". *Resâ'ilü'l-Muḥaqqîḳ el-Kerekî*. thk. Muhammed Hassun. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi: 1989/1409, ts.
- KEREKÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. el-Hüseyin b. Alî. "er-Risâletü'ş-Şalâtü'l-cum'a". *Resâ'ilü'l-Muḥaqqîḳ el-Kerekî*. thk. Muhammed Hassun. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi: 1989/1409, ts.
- KUMMÎ, Molla Muhammed Tâhir - Meclisî, Muhammed Takî. "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîḥ (Muḥtaşaru't-tavzîḥ)". *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*. Tahran: Neşr-i İlm, Tsh. Resûl Ca'feriyân., 1388.
- KUMMÎ, Molla Muhammed Tâhir. *Hüccetü'l-islâm fî şerhi tehzîbi'l-aḥkâm*. Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 11512.
- KUMMÎ, Molla Muhammed Tâhir. *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifin*. thk. Ata Anzali - S. M. Hadi Gerami. Leiden | Boston: Brill, 2018.

- KÜLEYNÎ er-Râzî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk. *el-Fürû' mine'l-Kâfî*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1362.
- KÜLEYNÎ er-Râzî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk. *el-Uşûl mine'l-Kâfî*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1381.
- MECLİSÎ, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyân ve Şûfiyân". *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*. thk. Resûl Ca'feriyân. Tahran: Neşr-i İlm, 1388.
- MECLİSÎ, Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Levâmi'u Şâhibkırânî*. Tahran/Kum: Kitâbfurûşî İsmâliyyân, 1414.
- MECLİSÎ, Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Ravzatü'l-müttaķîn*. thk. Lecne-e Tahkîk Fî Müessese-i Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî. Kum: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1387.
- MÎR DÂMÂD, Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-Esterâbâdî. "Şâri'u'n-necât". *Risâlehâ-ye Hattî-ye Fikhî*. thk. Gurûh-u Muhakkikân. Kum: Müessese-i Dâire-i el-Meârif-i Fikh-i İslâmî Ber Mezhebi Ehl-i Beyt, 1426.
- MOMEN, Moojen. *An Introduction to Shi'i Islam: the History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University, 1985.
- MOUSSAVÎ, Ahmad Kazemi. *The Struggle For Authority in The Nineteenth Century Shi'ite Community: The Emergence Of The Institution Of Marja-ı Taqlid*. Canada, 1991.
- müellifi Meçhul. *Me'âd-ı Cismânî*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 9515/2.
- ŞEHÎD-İ EVVEL, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Cemâliddîn Mekkî el-Âmilî. *Zikra's-Şî'a fî ahkâmî's-şerî'a*. thk. Müessese-i Âli'l-Beyt Aleyhimisselâm. 4 Cilt. Kum: Müessese-i Âli'l-Beyt Aleyhimisselâm, 1419.
- UYAR, Mazlum. *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2000.
- VALİ DÂĞİSTÂNÎ, Ali Kulî b. Muhammed Ali. *Tezkire-i Riyâzü's-Şu'arâ'*. thk. Muhsin Nâcî Nasr Âbâdî. 3 Cilt. Tahran: Esâtîr, 1384.



A TREATISE DEPICTING THE AKHBĀRĪ-USŪLĪ DIVISION AMONG THE SHĪ'Ī SCHOLARS IN THE 11TH/17TH CENTURY: RISĀLA-I SO'ĀL VA JAVĀB

 Halil İŞILAK^a

 Mustafa TÜRKAN^b

Extended Abstract

In the İmāmī Shī'a (Twelver Shī'ism), with the Imam's occultation (*ghaybat al-Imām*), how to solve the problems that the Shī'īs would encounter became one of the important problems. At this point, two different groups, Usūlīs and Akhbārīs, tried to offer a solution to this problem in line with their understanding. The Usūlīs positioned the mujtahids as the deputies of the Imam (*nā'ib al-Imām*) and tried to fill the religious authority gap caused by the Imam's absence by developing an understanding of *taqlīd* (following).

In the Akhbārī thought that emerged with Muḥammad Amīn al-Astarābādī (d. 1036/1626–7) in the 17th century, the famous hadith books called *al-Kutub al-arba'a* were seen as the only reference sources for the solution to all problems. Disciplines considered to be of Sunnite origins such as theology, *uṣūl al-fiqh* (the methodology of jurisprudence), and *fiqh* (the jurisprudence) were characterized as external elements in terms of Shī'ism and it was argued that the Usūlī scholars who practiced *ijtihād* through these disciplines strayed from the path of the Imams.

Astarābādī's ideas were widely accepted and the majority of the Shī'ī scholars of the Safavid period adopted the Akhbārī thought. On the other hand, there were scholars such as Muḥammad Bāqir al-Sabzawārī (d. 1090/1679) and Ismā'il b. Muhammad Bāqir KhātūnĀbādī (d. 1116/1705) defended the Usūlī views and criticized the Akhbārīs. In this way, a rigid division between the Akhbārīs and the Usūlīs emerged in the İmāmī Shī'a of

^a PhD., Pamukkale University, halilililak@gmail.com

^b Assoc. Prof., Pamukkale University, mturkan@pau.edu.tr

the Safavid period, and both groups wrote works to strengthen their views.

One of the texts that best reflects the tension between the two groups is the treatise named *Risāla-i Soʻāl va Javāb*, written by Ḥvāje Ḥusayn Ḥāfiẓ Zāvānī at the end of the 17th century. In this treatise, Ḥvāje Ḥusayn has gathered the questions he asked and the answers he received from the leading Shiʻite scholars of his time, such as Ghiyaṣ al-Dīn Muḥammad al-Rāzavī (11th/17th century), al-Ḥurr al-ʿĀmilī (d. 1104/1693), Muḥammad Bāqir al-Majlisī (d. 1110/1699, Mawlānā Khalīl Qazwīnī (d. 1089/1678), Muḥammad Tāhir al-Qummī (d. 1098/1687), and Dāwūd b. Yūsuf ibn Muḥammad ʿĪsā al-Bahrānī (11th/17th century) about *ijtihād* and *taqlīd*.

Risāla-i Soʻāl va Javāb is situated in the Kitābkhāna, Majlis-i Shūrā-yi Islāmī, in collection number 9515, between folios 1b-32a. As far as we know, there is no other copy of this treatise. Among the folios 1b-6a of the treatise, there is another treatise named *Risāla-i dar Bayān-i Uṣūlī va Aḥbārī*, in which Usulism was defended against the criticisms of the Akhbārīs. There is no information about the author of this treatise in the text. However, when we compare the content of this treatise with Ḥvāje Ḥusayn's questions, we found an important clue about its author.

In the questions section, Ḥvāje Ḥusayn quoted Muḥammad Bāqir al-Sabzawārī's statements about the necessity of following a living mujtahid from a treatise he had written in Persian for his students on the subject of *ijtihād* and *taqlīd* and asked the scholars whether these views were correct. His three different quotations from Khorasānī's Persian treatise are also included in *Risāla-i dar Bayān-i Uṣūlī va Aḥbārī*. These data indicate that *Risāla-i dar Bayān-i Uṣūlī va Aḥbārī* belongs to Sabzawārī. This information also made it possible to identify his hitherto unknown treatise on *ijtihād* and *taqlīd*.

The next part of the treatise contains the questions that Ḥvāje Ḥusayn asked scholars about *ijtihād* and *taqlīd* and their answers. In his first question, al-Hājī al-Husayn quoted Sabzawārī's statements about the necessity of following a living mujtahid and asked the scholars whether these views were correct. In his second question, he asked whether the two hadiths cited by Muḥammad Ibn Idrīs al-Ḥillī (d. 598/1202) in his *al-Sarāʾir* to justify the legitimacy of *ijtihād* in terms of Shiʻite thought would in fact constitute evidence for the legitimacy of *ijtihād*. The third question is about which group among Uṣūlīs and Akhbārīs is right regarding *ijtihād*.

Ghiyaṣ al-Dīn Muḥammad al-Rāzavī, one of the scholars who answered the questions, stated that *taqlīd* views of Uṣūlī scholars were more accurate in

general. al-Ḥurr al-Āmilī, one of the important representatives of Akhbarism, harshly criticized the Usūlī thought in the context of Khorasānī's views and stated that it is false to consider it obligatory to follow mujtahids who perform *ijtihād* based on *zann* (jurist's own opinion). He emphasized the concept of "application" instead of *taqlīd*, and stated that the ordinary believers should apply to the scholars who practiced with the authentic hadith books in religious matters.

A scholar whose name has not been mentioned, stated that a mujtahid must possess twenty-seven qualities and must study seven sciences to reach the level of *ijtihād*: *kalām*, *uṣūl al-fiqh*, *naḥw*, *sarf*, *balāġa*, logic, and the four fundamentals (Qur'an, *sunna*, *ijmā* and rational proofs such as *istishāb* and *berāat al-asliyya*). He said that people with these qualifications should develop a methodology in accordance with the Qur'an and the Sunnah in matters that are not found in the verses and hadiths, and should make *ijtihād* based on this methodology in the different issues.

Muḥammad Tāhir al-Qummī, a famous opponent of Sūfism and philosophy, found Astarābādī's opposition to *ijtihād* accurate but his views on the methodology of hadīth erroneous.

Although Muḥammad Bāqir al-Majlisī defended Akhbarism, he did not approve of the accusations of the two groups against each other. The accusations of Akhbārīs against scholars such as al-Āllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), Shahīd al-Sānī (d. 966/1559 [?]), and Shaykh 'Alī al-Karakī (d. 1533), who are considered Usūlīs, is faulty. They tried to stay in line with the understanding of the *Ahl al-Bayt* as much as possible while deducing rulings from verses and hadiths. On the other hand, it is an erroneous approach for the Usūlīs to apply *ijtihād* by following the Sunnis.

Keywords: History of Islamic Sects, Fiqh, Risāla-i So'āl va Javāb, Usūlīs, Akhbārīs.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

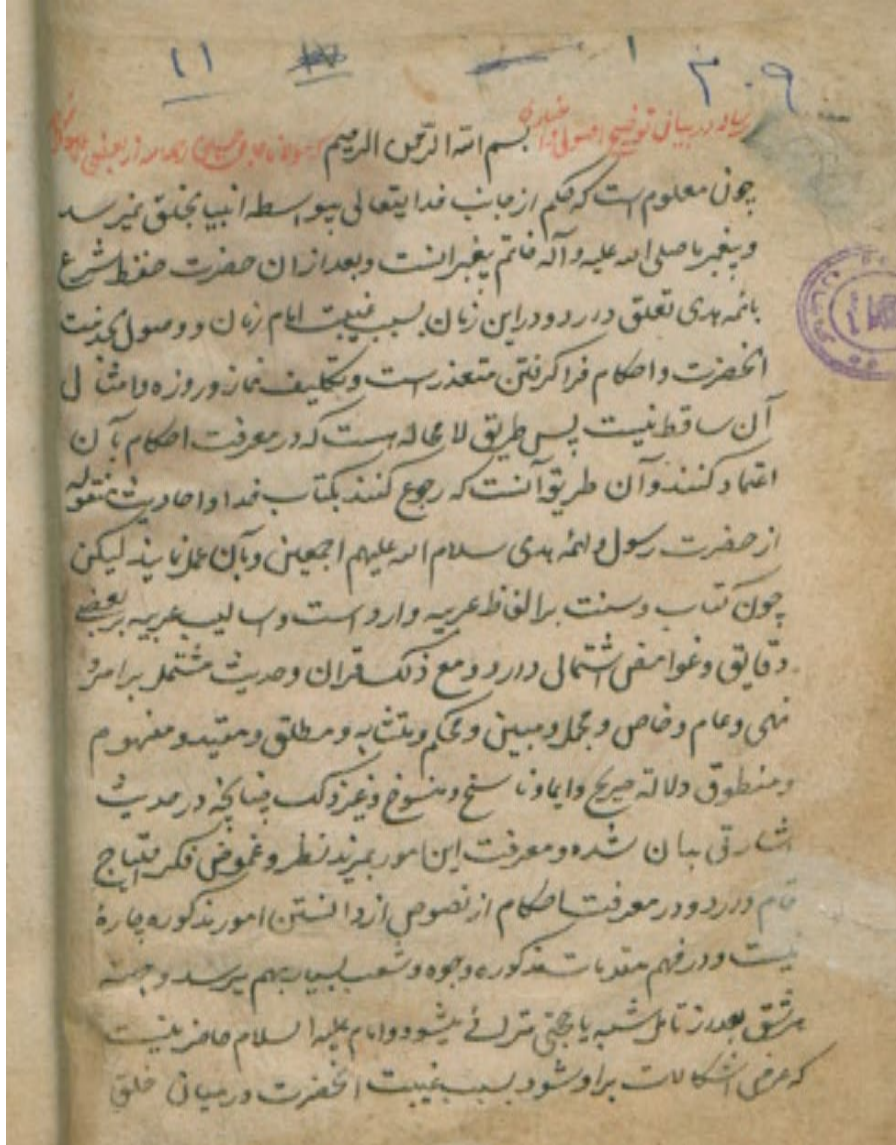
5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.

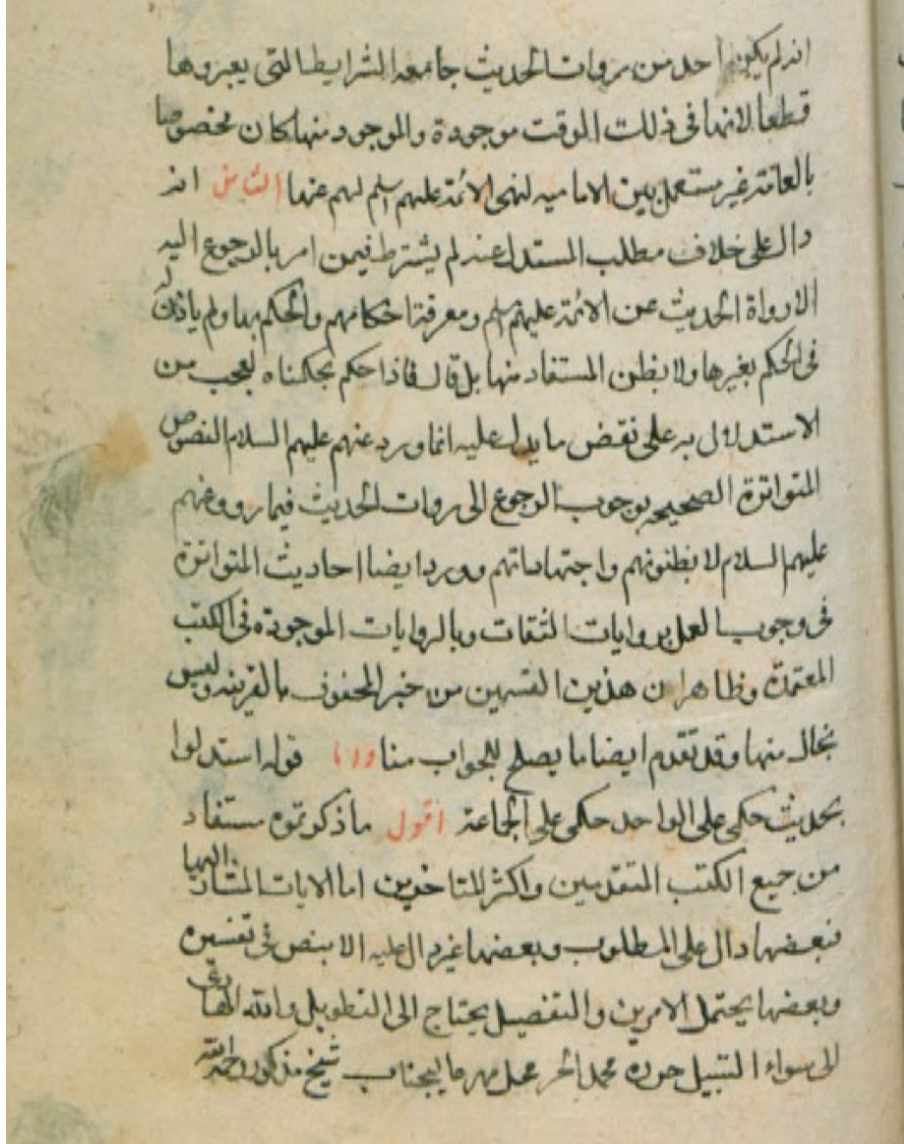


EKLER:

1. Risāle-i Suʻāl u Cevâb'ın İlk Sayfası



2. Risâle-i Su'âl u Cevâb'ın Son Sayfası





bilimname 50, 2023/2, 37-60

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 15.05.2023, Kabul Tarihi: 18.07.2023, Yayın Tarihi: 31.10.2023

doi: 10.28949/bilimname.1297276

SELF ORYANTALİST İSLAMOFOBİK SÖYLEMİN MEDYATİK GÖRÜNÜMÜ: KIZILCIK ŞERBETİ DİZİSİ ÖRNEĞİ

Şerif ARSLAN^a

Mustafa TEMEL^b

Öz

İslam ve Müslümanlara yönelik nefreti ve karşıtlığı ifade eden İslamofobi, günümüzde Müslümanların maruz kaldığı önemli uluslararası ve ulusal sorunlardan birini teşkil etmektedir. Tarihsel süreçteki Doğu-Batı karşıtlığından beslenerek süregelen İslamofobi, özellikle 11 Eylül olayından sonra Batı ülkelerinde etkisini artırmaya başlamıştır. Fakat ön yargı, ayrımcılık ve düşmanlıkla beslenen İslamofobik bakışı, Türkiye gibi nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslümanlardan oluştuğu ülkelerde de görünür olmaya başlamış, sosyal/siyasal ve ekonomik alanlarda İslamofobik eylem ve söylemlerde artışlar meydana gelmiştir. Söz konusu bu eylem ve davranışlar genellikle Müslümanların dışlandığı, ötekileştirildiği, ayrımcılığa maruz bırakıldığı ve eleştirildiği bir anlatım tarzıyla medyada yer bulmaktadır. Bu söylem, self oryantalist bakış açısının izlerini taşımakta ve küresel bir sorun olun İslamofobinin içselleştirilmesine neden olmaktadır. Bu araştırma da, Türkiye'deki görsel medyanın üretmiş olduğu İslamofobik söyleme odaklanmaktadır. Bu bağlamda çalışma da 'Kızılıcık Şerbeti' adlı televizyon dizisi örneğinde, self oryantalist bir görünüm taşıyan İslamofobik anlatımları tespit etmeyi amaçlamaktadır. İslam'ın ve Müslümanların nasıl temsil edildiği, hangi kavramlarla çerçvelendiği, hangi anlatım biçimi ile sunulduğu ile ilgili sorgulamaları içeren çalışmada, görsel içeriklerdeki anlamları keşfetmeye olanak tanıyan nitel yönelimli içerik analizi yöntemi tercih edilmiştir. İnceleme sonucunda ise dizinin oryantalist söylemleri içselleştirerek İslam/Müslüman karşıtlığına yol açabilecek içerikler/anlatımlar ürettiği, İslam ve Müslümanlarla ilgili negatif dil üretmeye katkı sağladığı belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Oryantalizm, Self Oryantalizm, İslamofobi, Medya, Kızılıcık Şerbeti



^a Dr. Öğr. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, serifarслан64@gmail.com

^b Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, mustafatemel@erciyes.edu.tr

**A MEDIATIZED VIEW OF SELF-ORIENTALIST ISLAMOPHOBIC DISCOURSE:
THE EXAMPLE OF KIZILCIK SERBETI TV SERIES**

Abstract

Islamophobia, which expresses hatred and opposition towards Islam and Muslims, constitutes one of the significant international and national problems that Muslims are exposed to today. Islamophobia, which continues to feed on the opposition between East and West in the historical process, has started to increase its influence in Western countries, especially after the September 11 incident. On the other hand, the Islamophobic view, fueled by prejudice, discrimination, and hostility, has also begun to appear in countries where the vast majority of the population consists of Muslims, such as Turkey, and there has been an increase in Islamophobic actions and discourses in social/ political and economic spheres. These actions and behaviors in question usually find media coverage with a narrative style in which Muslims are excluded, marginalized, discriminated against, and criticized. This expression bears the traces of a self-orientalist perspective and causes Islamophobia to be internalized as a global problem. This research also focuses on the Islamophobic discourse produced by the visual media in Turkey. In this context, the study also aims to identify Islamophobic narratives that carry a self-orientalist view in the television series "Kizilcik Serbeti" sample. In the study, which includes questions about how Islam and Muslims are represented, what concepts they are framed with, and what form of expression they are presented with, the qualitative-oriented content analysis method, which allows exploring the meanings in visual content, was preferred. As a result of the examination, it was determined that the series internalizes orientalist discourses and produces contents /narratives that may lead to Islam/Muslim hostility, contributing to the production of negative language about Islam and Muslims.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Sociology of Religion, Orientalism, Self-Orientalism, Islamophobia, Media, Kizilcik Serbeti.



Giriş

İslam karşıtlığı olarak kavramsallaştırılan İslamofobi; İslam'a, Müslümanlara ve İslami pratiklere karşı asılsız korkuyu, nefreti ve ön yargıyı, buna bağlı olarak Müslümanlara yönelik fiziksel/psikolojik şiddeti, sosyal/siyasal/ ekonomik hayatta ayrımcılık ve dışlanma gibi eylemleri ifade eder.

Bu anlatımlarla yabancı düşmanlığı (xenophobia) ile benzerlik taşıyan

İslamofobi kelimesi, ayrıca öteki olarak nitelenen İslam'ı/Müslümanları yok sayma, varlığını tehdit görme veya negatif içeriklerle yeniden tanımlama gibi anlatımları da taşır. Temel insan haklarını ihlal edici bu bakış açısı ve davranışlar, kurumsallaşan/koordine edilen bilinçli bir İslam karşıtlığı üretmiş ve bu karşıtlık da küresel alanda egemen bir söylem haline gelmiştir.

Özellikle 20. yüzyılda meydana gelen siyasal ve sosyal olaylar (Avrupa'ya gerçekleşen Müslüman göçü, İran İslam Devrimi, SSCB'nin dağılması, 11 Eylül 2001 olayları vb.) sonrası görünür olmaya başlayan İslamofobi'nin/İslam karşıtlığının arka planında ise Doğu-Batı arasında gerçekleşen teolojik/politik ve ekonomik mücadelenin/karşıtlığın izleri yer almaktadır.

İslam'a ve Müslümanlara yönelik Orta Çağ'dan bu yana oluşturulan kara propagandalar, basmakalıp yargılar ile üretilen oryantalist İslam karşıtlığı, yakın dönemdeki siyasal ve politik olaylar sonrası biçim değiştirmiş, negatif her türlü olaylar ve eylemler, İslam dini ile ve Müslümanlarla ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Bu tutum ve nitelermeler ise özellikle kimliklerin iç içe geçtiği modern hayatta tehdit edici İslamofobik tavır ve eylemlerin artmasına sebep olmuştur.

İslam karşıtlığının bu yakın ve uzak geçmişinin şüphesiz en önemli tanıklarından ve sorumluların birisi medya üretimleridir. Uluslararası ve ulusal medyadaki İslam dinini ve Müslümanları çerçeveleyen, kategorize eden ve dışlayan tehdit edici bir boyuta ulaşan İslamofobik dil; basmakalıp yargılarla terörist, gerici, barbar, şehvet düşkünü Müslüman tiplmesi yaratmış, İslam ile ilişkili kavramlar gerçeğinden uzak radikalize olay ve eylemlerle ilişkilendirilerek bir ötekileştirici bir din tasviri/anlatımı yapılmıştır. Bu durum dijitalleşen hayatta daha belirgin hale gelmiş, gündelik hayatı kuşatan iletişim araçlarında İslamofobik dil ile karşılaşmak olağan bir durum halini almıştır.

İslamofobi problemini ve bu sorunun bahsedilen medyatik yansımaları ele alan alanyazına ek olarak bu çalışma da, nüfusunun büyük çoğunluğunu İslam dinine inanan insanların oluşturduğu Türkiye'de İslamofobi ve medya ilişkiseliliğini ele almaktadır.

Batı gibi bir söylem alanı oluşturan ve bu haliyle self oryantalist bir dil taşıyan Türkiye'deki bazı medya yapımlarının İslamofobik tavır ve söylemlerini tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada, gündelik hayatı etkileyen televizyon dizileri örneğinde; İslam'ın, İslami pratiklerin ve Müslümanların temsili incelenecektir. Self oryantalist İslamofobik söylemin medyadaki inşası problemine odaklanan çalışma da nitel yönelimli içerik

analizi yöntemi kullanılacaktır.

Türkiye mediasındaki İslam'ın ve Müslümanların temsilini tartışmaya açarak, self oryantalist tavır ve söylemlerin boyutunu göstermesi açısından ayrı bir önem taşıyan bu çalışma da amaçlı örneklem çerçevesinde, kutuplaştırıcı, ötekileştirici ve negatif bir dilin kullanıldığı gözlemlenen Kızılıcak Şerbeti televizyon dizisi incelenecektir.

Bu bağlamda, çalışmanın teorik alt yapısını inşa edebilmek için Batı'nın Doğu'yu tanımlama çabasını ifade edebilecek olan oryantalizm kavramı ve oryantalizmin içselleştirilmesini ifade eden self oryantalizm terimi İslamofobi ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır. Kavramsal çerçeve sonrası self oryantalist bir İslamofobik dil taşıdığı gözlemlenen televizyon dizisi değerlendirilecektir.

A. Oryantalizm, Self Oryantalizm ve İslamofobi

Şarkiyat, Doğuculuk ve Doğu bilimi anlamlarına gelen oryantalizm (Cevizci, 2000, s. 712), Batı'nın Doğu hakkındaki araştırmalarını ifade eden ve tarihsel arka planı Antik Yunan'a uzanan, özünde Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrımı işaret eden bir düşünme biçimini anlatır (Said, 2012, s. 12). Batı tarafından yapılan Doğu araştırmaları anlamına gelen oryantalizm, bir söylem tarzı, ifade biçimi, anlatı, ideoloji veya dünya görüşü olarak da tanımlanabilir.

Batı'nın akademik ve siyasal gerekçelerle Doğu hakkındaki askeri, siyasal, sosyal, teolojik araştırmaları, ötekileştirilen bir Doğu/Doğulu imajını beraberinde getirmiştir. Said'in deyişiyle (2012, s. 215), oryantalizm çalışmalarında Doğu, Batı bilgisine ve bilincine, sonra da Batı egemenliğine taşıyan bir güçler bütünü tarafından şekillendirilmiş temsil biçimleri dizgesi olmuştur. Bu açıdan bakıldığında kendisini ben/özne olarak konumlandıran Batı, Doğu'yu ve Doğuluların kültürünü, inancını, yaşam tarzını öteki/nesne olarak yorumlamıştır. Karşısındakine/ötekine çeşitli kimlikler biçerken, kendi kimliğini de yeniden oluşturan Batı/Batılılar (Tatar, 2012, s. 92), bu söylem ile Doğu ve kendi arasındaki ayrımı pekiştirmiştir. Bu durumun örneğini, Batı-Doğu arasındaki siyasal/kültürel ve askeri ilişkilerin her aşamasında görmek mümkündür.

Oryantalist dilin inşa edilmesinde ise Batılı devletlerin politik söylemleri; kilise/din adamı gibi dini merkezlerin ve kurumların Doğu dinlerini tanımlama ve kategorize etme çabaları ve araştırmacıların, ressamların, edebiyatçıların kültürel içerikleri etkili olmuştur. Doğu ve Doğulular hakkında konuşan, onların yaşam biçimlerini ele alan çalışmalar yeni bir Doğu/Doğulu kimliği inşa etmiştir.

İnşa edilen bu kimlik içerisinde ise genelde Doğu'ya, özelde ise İslam'a ve Müslümanlara yönelik negatif bir dil/söylem her zaman var olmuştur. Yobaz, geri kalmış, ilkel olarak tanımlanan Doğu'nun dini olarak kategorize edilen İslam ve Müslümanlar, Doğu'ya yüklenen oryantalist negatif içeriklerle çerçevelenmiş ve her oryantalist söylem, İslam karşıtlığının ve İslamofobik söylemlerin üretilmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Batı'yı merkeze alan bir iktidar söylemi inşa eden oryantalizm, aynı zamanda Batı'nın İslam ve Müslüman algısını şekillendiren bir perspektifi yineleyerek günümüze taşımıştır.

Batı dışındaki toplumlarda ise oryantalizmin farklı biçimlerini görmek mümkündür. Özellikle modernleşme/batılılaşma süreçlerinde görünür olan ve oryantalizmin içselleştirilmesini ifade eden bu süreç (Kahraman, 2002, s. 160), Said'in kavramsallaştırdığı örtük, gizli oryantalizmin (Said, 2012, s. 234-236) izlerini taşımaktadır.

Batı'nın Doğu karşısındaki üstünlüğü sonrası geri kalmış ülkelerde ortaya çıkan Batı ülkelerini örnek alma ve onlar gibi düşünme/eylemde bulunma faaliyetlerini ifade eden ve geleneği, yerliliği içeren her türlü kimliğin reddini anlatan bu oryantalizm türü self oryantalizmdir. Kişinin kendisini/toplumunu Batılının tasviriyle görmesi ve yorumlaması olarak tanımlanan ve literatürde ilk olarak 1927 yılındaki Çin toplumunun temsili ile ilgili bir çalışmada kullanılmış olduğu iddia edilen self oryantalizm kavramı; içselleştirilmiş oryantalizm, oto oryantalizm, tersine oryantalizm, öz oryantalizm kavramlarıyla da ifade edilmektedir (Dirlik, 1998, s. 271; Golden, 2009, s. 2; Bezci ve Çiftci, 2012, s. 143).

Asya toplumlarının modernleşme süreçlerinde ortaya çıkan ve sonraki süreçte batılılaşma/modernleşme politikaları gerçekleştiren diğer ülkelerde de görünür olan (Golden, 2009, s. 9); dünyada birçok toplumun birer düşünme biçimi haline Avrupa merkeziliğin yansımaları olan (Dirlik, 1998, s. 259) self oryantalizm, modernist/batılılaşmacı bakış açısının (oryantalizmin) içselleştirilmesinin bir yansımasıdır. Bu bağlamda, oryantalizm, Batı icadı ve inceleme alanı Doğu olan bir araç iken; self oryantalizm, Batı düşünsel kaynaklarından beslenen Doğunun üretmiş olduğu ve Doğu'ya Batı ile bakma amacı taşıyan bir algı/düşünme aracıdır (Bezci ve Çiftci, 2012, s. 141-143; Dirlik, 1996, s.113-114; Liu, 2016, s. 785).

Doğu toplumlarının kendilerini Batı'nın etiketleriyle tanımlaması olarak kullanılagelen (Sarıbek, 2021, s. 121) self oryantalizm, Batılı olmayan birey ve kurumların kasıtlı olarak Batılı tasvirlerini kullanması, Batı egemenliğini kabul etmesi gibi anlamları taşır (Kobayashi, Jackson, & Sam,

2019, s. 161).

Self oryantalizmin inşasında ise Avrupa ve Amerika'nın göbeğinde kurulan temas bölgeleri önemli bir rol üstlenmiştir. Bir yandan merkezin güçlenmesine katkıda bulunurken bir yandan da kültürel farklılıkların ortaya konulabileceği konumlar sağlayan temas bölgeleri öz oryantalizmler üretmiştir. Bu sayede oryantalizmin tarihsel varsayımları içselleştirilerek hegemonya inşa edilmiştir (Dirlik, 1996, s. 114; Dirlik, 1998, s. 271). Temas bölgelerindeki Batıcı elitin kendi toplumunun değerlerinden şüphe etmesiyle başlayan self oryantalizasyon, yeni benimsediği değerleri meşrulaştırma ihtiyacı hisseder ve içinde yer aldığı toplumun birçok değerini geri kalmış, işlevini yitirmiş, işe yaramaz, hatta tedavi kabul etmez derecede hastalıklı olarak damgalamıştır (Ayas, 2019, s. 2096-2097).

Bu bağlamda, Türkiye'nin modernleşme sürecinde de oryantalizmin farklı türlerinin yansımalarını görmek mümkündür. Batı ile kurmuş olduğu temaslarda ve özellikle modernleştirici elitler tarafından hazırlanan politikalarda oryantalist söylemlerin benimsenmesi, Türkiye'de bir self oryantalist paradigmanın var olduğuna işaret etmektedir. Belli bir kesimin ötekileştirilmesini, düşmanlaştırılmasını temel alan bu yaklaşım, aslında Tanzimat'tan beri Türkiye'de de süregelen bir düşünce ve davranış biçiminin adını ifade eder (Aydemir, 2022, s. 1120).

Son iki yüzyıldır oryantalizmle girilen diyalogun neticesinde gelişen bu self-oryantalist tavır, kendini Batılı değerler üzerinden okuma/tanımlama ve anlatma çabasıdır (Kaya, 2017, s. 2003). Bununla birlikte, özellikle Cumhuriyet'in kurulması sonrasında başlayan ulus kimlik inşa sürecinde, resmî (Kemalist) ideolojinin kitlelere tanıtılıp kabullenilmesinin sağlanması çalışmaları Osmanlı'nın ve İslam'ın değersizleştirilip ötekileştirilmesini gerektirirken; İslamofobik unsurların halka enjekte edilip İslam'a ve Müslümanlara dair olumsuz imajın bir kanaat olarak belletilmesi çabaları da başvuru yöntemlerin başında gelmiştir. Bu sebeple özellikle bazı kültürel içeriklerin İslamofobik/oryantalist eğilimlerle yapılandırıldıkları net olarak ifade edilebilir (Aydemir, 2022, s. 1120). Bu durum, İslam karşıtlığı olarak tanımlanabilecek İslamofobik eğilimlerin sadece Batı dünyası ile sınırlı kalmadığını, Müslüman toplumların modernleşme pratiklerinde de söz konusu self oryantalist İslamofobik imgelerin/söylemlerin ve tavırların olduğunu göstermektedir (Bayraklı & Yerlikaya, 2017, s. 68).

Modernleşme süreci sonrası İslamofobik söylemin inşasında ve bu söylemin içselleştirilmesinde kültürel içeriklerin oldukça önemli bir rolü

olduğu ifade edilebilir. Cumhuriyet dönemi ile güçlü görünüm kazanan İslamofobik unsurlar; sonraki süreçte oryantalist görüş ile paralel bir şekilde İslam'ın/Müslümanların kötü, barbar, bağınaz, cahil olarak tasvir edildiği, büyücü-şifacı, hain, sahtekâr, sapkın, iğrenç ve gülünç varlıklar, cahil ve kötü olarak sunulduğu kültürel içeriklerle desteklenmiştir (Aydemir, 2022, s. 1134).

Günümüz Türkiye medyasında da görmeye alışkın olduğumuz bu oryantalist söylemler aynı zamanda Batı'nın İslam'a/Müslümanlara karşı negatif bakış açısının yerli görünümünün tarihsel arka planıdır. Oryantalist Batı metinlerinde kullanılan benzer ifadelerle Türk basınında olumsuz bir dindar, İslam, Müslüman imajı inşa edildiğini söyleyebiliriz. İçselleştirilmiş oryantalist bünyesinde barındıran Türk medyası, siyasi arenada kendine bir söylem alanı bularak İslami yaşam tarzlarının kamusal görünümünü bir takım anlamlara hapsedmiştir. Self oryantalist popüler güçlendiricilerinden biri olan medya, bu içeriklerle İslam ve Müslümanlar ile ilişkili kavram ve pratiklere yönelik toplumun yapısını ve düşünce biçimini değiştirmeye yönelik uygulamalar gerçekleştirmiştir (Özçelik, 2021, s. 2206).

İslam ve Müslümanlar ile ilişkili çatışmacı, kutuplaştırıcı ve nefret uyandırıcı bir üslupla aktarılan, kamusal alana zarar vereceği iddiasıyla toplumsal hayat içerisinde dışlanması gereken, gerici, ilkel, cahil, şiddet taraftarı, saldırgan, köktendinci gibi kavramlarla çerçevelenen oryantalist Batı söylemleri ile benzerlik taşıyan medya içerikleri; İslam'a ve Müslümanlara yönelik korku, ayrımcılık, dışlama, ötekileştirme ve fiziksel/psikolojik gibi saldırılara, İslamofobik tutum ve davranışlara yol açabilecek bir alt yapı oluşturmaktadır. Konu ile ilgili literatür incelendiğinde de, Türkiye medyasındaki bu anlatımın Batı medyası ile benzerlik taşıdığı görülebilecektir.

Self oryantalist pratikleri ile ortaya çıkan bu sosyolojik gerçeklik, Türkiye medyasında önemli bir soruna işaret etmektedir (Bayraklı & Yerlikaya, 2017, s. 68). Bu noktada Batı politikasının/medyasının kullanmış olduğu ötekileştirici İslamofobik dili, hayali korkularla birlikte kullanan Türkiye medyası, self oryantalist paradigma ile farklı formlarla İslamofobik imgeler ürettiği ve bu sayede, kendi iç ötekisini, düşmanını yarattığını ifade etmek mümkündür.

B. Araştırmanın Tasarımı

Çalışmanın konusu ve amacı gereği araştırma soruları oluşturulmuş; ardından örneklem belirlenmiş ve nitel yönelimli içerik analizi ile araştırma

yapılmıştır.

Bu bağlamda, öncelikle içerik analizi yapılacak olan dizi incelenmiş, dizi ile ilgili ön izleme yapılmış, daha sonra İslam ve Müslümanlar ile ilişkilendirilen kavramlar ve anlatımlar tespit edilmiştir. Elde edilen ön veriler ile birlikte sınıflandırma sistemi oluşturulmuştur. Hazırlanan kodlama cetvelinin ardından araştırma gerçekleştirilmiştir.

1. Araştırma Soruları

Self oryantalist bir görünüm taşıyan İslam karşıtlığı söylemlerinin medyadaki görünümünü belirlemek için aşağıdaki araştırma sorularına cevap aranmıştır.

A.S.1: Self oryantalist paradigma, medyada nasıl ve hangi kavramlarla görünür olmaktadır?

A.S.2: Medyada üretilen İslamofobik söylemler/anlatımlar nelerdir?

A.S.3: İslam ve Müslümanlar hangi kavramlarla ve nasıl temsil edilmektedir?

2. Örneklem, Kapsam ve Sınırlılıklar

Bu çalışmada, amaçlı örnekleme/amaca yönelik örnekleme tercih edilmiştir. Amaçlı örneklem, özellikle araştırmacının derinlemesine incelemek için belirli bir örnek olay türü belirlemek istediğinde kullanılır. Belirli bir amaç doğrultusunda örneklem seçmeyi ifade eden bu yöntemde, çalışmanın konusu ve amacı belirleyicidir (Neuman, 2014a, s. 322-323).

Bu bağlamda, Kızılılık Şerbeti dizisi; İslami olay ve konularla ilgili tartışmalı içerikleriyle sürekli gündem de olması ve yayımlanmaya devam etmesi, reyting oranı yüksek bir dizi olması ve diziyeye ceza verilmesinin ardından dizinin yeni bölümünün yerine yayın saatinde İslamofobi belgesi yayımlanması gibi sebeplerden dolayı da örneklem olarak seçilmiştir.

Çalışmanın hazırlandığı süre zarfında dizinin ilk 20 bölümü, dizinin YouTube resmi sayfası aracılığı ile incelenmiş olup, sadece İslam ve Müslümanlar ile ilişkilendirilebilecek self oryantalist bir İslamofobik dil taşıyan kısımları çalışmaya aktarılmıştır.

3. Yöntem: Nitel Yönelimli İçerik Analizi

Araştırmacının bir iletişim kaynağındaki (kitap, makale, film vb.) içeriği (mesajları, anlamları) açığa çıkarmasına olanak sağlayan içerik analizi, aynı zamanda içeriğin iyice incelenmesine ve içeriği sıradan bir kitap okuma veya bir televizyon izleme biçiminden farklı bir biçimde keşfetmesine imkân tanır. İçerik analizi aynı zamanda sayısal verilerle birlikte nitel veya yorumlayıcı türleri de kullanmaya olanak sağlar (Neuman, 2014b, s. 466-

467).

Niceliksel öğelerle birlikte kodlar ve temalar sayesinde anlamlar üzerine de yoğunlaşan içerik analizi (Bal, 2013, s. 181) sayesinde kültürel içerikler keşfedilir, tasnif edilir ve metinlerin/görsel unsurların arkasındaki saklı anlamlar ortaya çıkarılabilir.

İçerik analizinin uygulanma aşamasında ise araştırma soruları çerçevesinde sınıflandırmalar/kategoriler oluşturulur, kodlama cetveli hazırlanır ve içeriğin kodlanması ile birlikte elde edilen verilerin çözümlenmesiyle araştırma sonuçları yorumlanır (Neuman, 2014b, s. 473-477).

Bu kapsamda, araştırma sorularına uygun olan bir sınıflandırma sistemi oluşturulmuş, ardından taslak bir kodlama cetveli hazırlanmıştır. Kodlama cetveli ön deneme sonucunda nihayete erdirilmiş ve kodlama cetveli iki farklı araştırmacı tarafından doldurularak araştırma sorularına cevap aranmıştır.

a. Sınıflandırma

Araştırma sorularına cevap bulabilecek niteliğe sınıflandırma sistemindeki değişkenler aşağıda belirtilmiştir:

- 1.Değişken: Diziye ait bilgiler
- 2.Değişken: İslam ve Müslümanlar ile ilişkili/ilişkilendirilebilecek kavramlar
- 3.Değişken: İslam ve Müslümanlar ile ilişkili/ilişkilendirilebilecek kavramların kullanım sıklığı
- 4.Değişken: İslamofobik söylemler/anlatımlar ve öne çıkan temalar
- 5.Değişken: İslam ve Müslümanlar ile ilişkili/ilişkilendirilebilecek kavramların sunum biçimi (sahnelerin anlatım niteliği)
- 6.Değişken: İslamofobik kavramlarla birlikte kullanılan diyaloglar / cümleler
- 7.Değişken: Ötekileştirici/kutuplaştırıcı kavramlar
- 8.Değişken: Ötekileştirici/kutuplaştırıcı Kavramlar ile inşa edilen temalar

b. Kodlama Cetveli

Kodlama cetveli, sınıflandırma sisteminin metne nasıl aktarılacağı, bilgilerin veya sembollerin hangi başlıklar/sınıflandırmalar altında sistematik olarak bir araya getirileceğine ilişkin bir form oluşturur (Neuman, 2014b, s. 469).Bu çalışmada da, araştırmanın değişkenlerini ölçmek için şu

şekilde bir kodlama cetveli oluşturulmuştur:

a-İslam ve Müslümanlarla ilgili kavram kategorileri:

1-İbadetler	
2-İslami Semboller/Figürler	
3-İslami Giyim/Görünüm	
4-Dini Söylemler/İfadeler	
5-Dini Mekân/İbadethane	

b-Kavramların kullanım sıklığı: Dizinin İslam'ı ve Müslümanları temsil etme boyutunu belirlemek amacıyla İslam ve Müslümanlarla ilişkili kelime ve kavramların sıklık analizi yapılmıştır.

c-İslamofobik söylemler ve temalar: Kavramlarda yer alan/saklı anlamları tespit edebilmek amacıyla açık uçlu bir kodlama yapılmıştır. Dizi de yer alan baskın anlatımlar ilgili kategorilere kodlanmıştır.

d-İslam ve Müslümanlar ile ilişkili/ilişkilendirilebilecek kavramların sunum biçimi sorgulanırken, anlatımların/ifadelerin aşağıda belirtilen birkaç kategoriye dahil edilebileceği belirlenmiştir:

1-Eleştiri		4-Dışlama	
2-Alay Etme / Küçümseme		5-Kutuplaştırma	
3-Olumsuz Kavram/ Sıfat Kullanma		6-Nötr (tarafsız)	

e-İslamofobik söyleme ilişkin örnek gösterilmek amacıyla bazı diyaloglar/cümleler olduğu gibi aktarılmıştır.

f-Diğer ötekileştirici/kutuplaştırıcı vurgulamalar taşıyan anlatımlar şu şekilde kategorilendirilmiş ve kodlanmıştır:

1-Modern / Muhafazakâr	
2-Tesettür / Açık Giyim	
3-Gerici-Yobaz / Medeni-Çağdaş	
4-Kadın / Erkek	
5-Seküler / Dindar	

c. Ön Kontrol ve Güvenilirlik

Çalışmada ön kontrolü sağlamak adına, taslak bir kodlama cetveli oluşturulmuştur. Kodlama cetveli sınanmış ve revize edildikten sonra iki

farklı araştırmacı tarafından kontrol edilmiştir. Daha sonra farklı zamanlarda örneklem olarak seçilen dizi araştırmacılar tarafından izlenip kodlanarak, elde edilen verilerde benzerlik sağlanmıştır.

C. Bulgular

Dizi Hakkında Genel Bilgi: Kızılıcak Şerbeti; Gold Film'in yapımını, Hakan Kırvavaç'ın yönetmenliğini üstlendiği bir dram dizisidir. Yayın hayatına 28 Ekim 2022 tarihinde başlayan dizi, muhafazakâr bir hayat tarzı olan Ünal ailesi ile seküler bir hayat tarzı olan Korkmaz ailesi arasındaki anlaşmazlıkları konu edinmektedir. Dizinin olay örgüsü ve içeriği hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse; ilk bölümde dizinin başrol oyuncularından Fatih Ünal (Doğukan Güngör) ile Doğa Korkmaz (Sıla Türkoğlu) birbirlerini seven iki genç olarak gösterilmektedir. Korkmaz Ailesi'nin lideri konumunda olan anne Kıvılcım Arslan (Evrım Alasya), otoriter, güçlü, disiplinli bir kadın olarak konumlandırılmaktadır. Aynı şekilde Ünal Ailesi'nin lideri ve büyüğü olan Abdullah Ünal (Settar Tanrıöğen) da ağırbaşlı, otoriter, disiplinli, gelenek ve göreneklerine bağlı bir babayı temsil etmektedir. Doğa ve Fatih'in birlikteliği, evlilik öncesi yaşanan ilişki sonucunda Doğa'nın hamile kalmasıyla hızlı bir şekilde evlenme kararı alırlar. Kıvılcım Hanım, Fatih'i tanıyınca onların yaşam tarzını anlamış ve bu evliliğe karşı çıkmıştır. Aynı şekilde Abdullah Bey de bu tarz olaylara ve emri vakilere alışık olmadığından ve Doğa'nın yaşam tarzından dolayı evliliğe karşı çıkmaktadır. Tüm bunlara rağmen Doğa ve Fatih evlenir ve olaylar bu evlilik üzerine iki ailenin sürdürdüğü yaşam ve inanç farklılıklarındaki zıtlık/karşıtlıklar üzerine kurgulanır. Tablo 1'de, dizinin diğer künye bilgileri gösterilmektedir:

Tablo 1: Dizinin Biçimsel ve İçeriksel Özellikleri

Kızılıcak Şerbeti	
Sezon Sayısı	1
Bölüm Sayısı	24 - Devam Ediyor
Yayın Başlangıç Tarihi	28 Ekim 2022
Türü	Dram
Ülke	Türkiye
Dil	Türkçe
Ortalama Gösterim Süresi	130 dakika
Yapım ve Yayın Bilgileri	Faruk Turgut (Yapımcı), Show TV
Reyting Bilgisi	5,13 ¹

¹ Türkiye'de reyting ölçümleri TİAK (Televizyon İzleme Araştırmaları Anonim Şirketi) tarafından yapılmaktadır. Ayrıca, dizinin ilk sezonu tamamlanmadığı için ortalama reyting bilgisi elde edilebilmektedir. Bundan dolayı belirtilen reyting oranı TİAK'ın

Yukarıda künye bilgileri verilen Kızılıcak Şerbeti dizisi, ilk sezonunun içinde olup, 8 Mayıs 2023 tarihi itibarıyla 24 bölüm yayımlanmıştır. Ortalama her bir bölümün 130 dakika olduğu dizi cuma günleri yayımlanmaktadır. Dizinin reyting bilgisine göre ise 5,13 izlenme oranına sahiptir. Dizi 2022 yılında yayın hayatına başlamasına rağmen artan izlenme sayısı reyting oranlarına yansımıştır. Bu anlamda dizinin ilk 20 bölümünde elde ettiği bu reyting ortalamasıyla, cuma günleri en çok izlenen ikinci dizi konumundadır.

Tablo 2: İslam ve Müslümanlar İle İlişkili/İlişkilendirilebilecek Kavramlar

Kavram Kategorileri	Kavramlar
İbadetler	Namaz, Zikir, Tesbihat, Kur'an-ı Kerim, Oruç, Dua
İslami Semboller/Figürler	Tespah, Dini Dekorlar, Takılar
İslami Giyim/Görünüm	Tesettür, Başörtüsü, Kapalı Giyim, Ferace, Cübbe, Sakal vb.
Dini Söylemler/İfadeler	Âyet ve Hâdis Söyleme, Hamd/Şükür Etme, Selam Verme vb.
Dini Mekân/İbadethane	Cami, Mezarlık, Türbe

Tablo 2'de dizide İslam ve Müslümanlar ile ilişkilendirilebilecek kavramlar gösterilmektedir. Dizide tespit edilen bu kavramlar; İslami pratikleri, İslam dinini ve Müslümanları temsil eden bir anlamsal boyuta sahiptir.

Tablo 3: İslam ve Müslümanlar İle İlişkili/İlişkilendirilebilecek Kavramların Kullanım Sıklığı

Kavramlar Kategorileri	Kullanım Sıklığı	
	f	%
İbadetler	49	13,10
İslami Semboller	103	27,54
İslami Giyim/Görünüm	96	25,67
Dini Söylemler/İfadeler	121	32,35
Dini Mekân/İbadethane	5	1,34
Toplam	374	100

açıkladığı Total grupta haftalık verilerin ortalaması alınarak verilmiştir. Dizinin 20 bölümlük reyting ortalaması AB grupta 6,86'dır (www.tiak.com.tr).

Tablo 3, İslam ve Müslümanlarla ilişkilendirilebilecek kavramların dizide yer alma sıklıklarını göstermektedir. Tablo değerlendirildiğinde, ibadet sahnelerinin 49 (%13,10), İslami sembollerin 103 (%27,54), İslami giyim/görünüm sahnelerinin 96 (%25,67), dini söylemlerin 121 (%32,35), dini mekân ve ibadethanelerin 5 (%1,34) defa geçtiği tespit edilmiştir. Bu anlamda İslam ve Müslümanlarla ilişkilendirilebilecek toplam 374 sahnenin bulunduğu, dizinin ortalama her bölümünde yaklaşık 19 adet İslam ve Müslümanlarla ilgili sahnenin gösterildiğini söylemek mümkündür. Dizinin ortalama gösterim süresi göz önüne alındığında, bu rakamların oldukça yüksek olduğu ve dizinin İslam ve Müslümanlarla ilgili yoğun bir içeriğe yer verdiğini ifade etmek gerekir.

Tablo 4: İslamofobik Söylemler/Anlatımlar ve Öne Çıkan Temalar

İslamofobik Söylemler ve Temalar		Kullanım Sıklığı	
		f	%
1	Modern yaşam biçimi ön plana çıkartılarak, muhafazakâr yaşam tarzı önemli bir tehdit unsuru olarak konumlandırılmıştır.	18	12,33
2	İslami giyim-görünümüne sahip kişilerin modern toplumu tehdit eden, toplumsal düzene zarar veren ve dışlanması gereken kişiler olarak gösterilmiştir.	46	31,51
3	İslami hassasiyete sahip kişilerin yaşam biçimleri (kültürel aktiviteleri, beslenme alışkanlıkları ve ekonomik tercihleri vb.) negatif bir bakış açısıyla yorumlanmıştır.	32	21,92
4	Dini pratikler (Namaz kılma, Kur'an-ı Kerim okuma, dua etme vb.) toplumsal hayatın dışında bırakılması gereken unsurlar olarak yorumlanmıştır.	37	25,34
5	Laik, seküler yaşam biçimi gelişmenin/ilerlemenin tek şartı olarak yorumlanmıştır.	13	8,90
Toplam		146	100

Tablo 4'te dizideki İslami kelime ve kavramların hangi tematik çerçeve ile aktarıldığı gösterilmektedir. Buna göre, İslami giyim-görünümüne sahip kişilerin modern toplumu tehdit eden, toplumsal düzene zarar veren ve dışlanması gereken kişiler olarak sahnelendiği ya da bu bağlamda yer alan diyaloglar %31,51 ile (toplam 46 sahne ya da diyalog) dizide en çok karşımıza çıkan tema olarak tespit edilmiştir. Bununla ilgili diziden somut bir örnek vermek gerekirse; dizinin ilk bölümünde, başörtülü bir kadına "Bunlar da her yerde"; turizm sektörü ile ilgili bir sahnede "termal otel işletiyoruz"

sözü üzerine “nerde o eski oteller. Şimdi hep kafası kapalılar doluyor” vb. söylemleri kullanılarak başörtülü insanları toplumsal hayattan dışlayıcı bir üslup kullanılmıştır. Bunun dışında tabloda da görüldüğü üzere, dini pratiklerin (Namaz kılma, Kur’an-ı Kerim okuma, dua etme vb.) toplumsal hayatın dışında bırakılması gereken unsurlar olarak yer alan sahne ya da diyalogların oranı ise %25,34’tür. Bu tema kapsamında dizide 37 sahne/diyalog tespit edilmiştir. Yine bununla ilgili de diziden somut bir örnek vermek gerekirse, dizinin beşinci bölümünde, doktor muayenesinde; “Ne şimdi bu? Besmele ile ultrasona bakıyorlar. Çocuğu besmele mi kurtaracak” şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Yine dizinin sekiz ve on ikinci bölümlerinde yaşanan olaylar sonrasında “işimiz duaya kaldıysa daha çok bekleriz!” şeklinde ifadeler de bulunmaktadır. Tabloda yer alan bir diğer İslamofobik söylem ve öne çıkan tema İslami hassasiyete sahip kişilerin yaşam biçimlerinin (kültürel aktiviteleri, beslenme alışkanlıkları ve ekonomik tercihleri vb.) negatif bir bakış açısıyla yorumlanmasıdır. Bu tema kapsamında 32 sahne ya da diyalogun tespit edildiği unsurların oranı %21,92’dir. Bununla ilgili olarak dizinin üçüncü ve dördüncü bölümünde düğün hazırlıkları sırasında misafirlere dağıtılması için gümüş kutuda tespih ve Yasin-i Şerif kitabı verilmesi, negatif bir söylemle karşılık bulmuştur. Dizide muhafazakâr yaşam tarzının önemli bir tehdit unsuru olarak konumlandırıldığı tema (%12,33) ve seküler yaşam biçiminin, gelişmenin/ilerlemenin tek şartı olarak yorumlandığı sahneler de (%8,90) yer almaktadır.

Tablo 5: İslam ve Müslümanlar İle İlişkili/İlişkilendirilebilecek Kavramların Sunum Biçimi (Sahnelerin Anlatım Niteliği)

Kavramlar	İbadetler		İslami Semboller		İslami Giyim		Dini Söylemler		Dini Mekânlar	
	s	%	s	%	s	%	s	%	s	%
Eleştiri	11	22,45	14	13,59	29	30,21	43	35,54	0	0
Alay Etme / Küçümseme	5	10,20	8	7,77	17	17,71	23	19,01	0	0
Olumsuz Kavram/Sıfat Kullanma	8	16,33	13	12,62	24	25	19	15,70	0	0
Dışlama	7	14,29	4	3,88	9	9,38	12	9,92	0	0
Kutuplaştırma	4	8,16	0	0	2	2,08	8	6,61	0	0
Nötr (tarafsız)	14	28,57	64	62,14	15	15,63	16	13,22	5	100
Toplam	49	100	103	100	96	100	121	100	5	100

Tablo 5, İslam ve Müslümanlar ile ilişkilendirilebilecek kavramların dizideki sunum biçimlerini göstermektedir. Tabloda da görüldüğü üzere; ibadetlerle ilgili sahnelerin %28,57'si nötr, %22,45'i eleştiri, %16,33'ü olumsuz kavram/sıfat kullanma, %14,29'ü dışlama, %10,20'si alay etme/küçümseme ve son olarak %8,16'sı ise kutuplaştırıcı bir şekilde sunulmuştur. İslami sembollerin ise %62,14 gibi büyük bir oranının nötr bir anlatım dili ile sunulduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra dizide İslami semboller, %13,59 eleştiri, %12,62 olumsuz kavram/sıfat kullanma, %7,77 alay etme/küçümseme ve %3,88 ile dışlayıcı olarak sunulmuştur. Dizide İslami sembollerin kutuplaştırıcı şekilde sunulduğu herhangi bir sahne tespit edilememiştir. İslami giyim/görünüm kavramlarının dizideki sunuş biçimine bakıldığında ise en çok %30,21 ile eleştirel bir anlatım dilinin olduğu görülmektedir. Eleştirinin ardından %25 olumsuz kavram/sıfat kullanma, %17,71 alay etme/küçümseme, %15,63 nötr, %9,38 ile dışlayıcı anlatım biçimi yer almaktadır. İslami giyim/görünüm sahnelerinin %2,08'i ise kutuplaştırıcı bir dil ile sunulmuştur. Bir diğer kavram olan dini söylemler ise en çok eleştirel (%35,54) bir anlatım dili ile temsil edilmiştir. Eleştirinin ardından %19,01 alay etme/küçümseme, %15,70 olumsuz kavram/sıfat kullanma ve %13,22 ile nötr ifadenin yer aldığı belirlenmiştir. Dini söylem sahnelerinin en az sunulma biçimleri ise %9,92 ile dışlama ve %6,61 ile kutuplaştırmadır. Dini mekanlar/ibadethaneler ile ilgili tespit edilen 5 ibadethane sahnesi ise dizide nötr olarak gösterilmiştir.

Tablo 6: İslamofobik Kavramlarla Birlikte Kullanılan Diyaloglar/Cümleler

Bölüm	Cümleler / Diyaloglar
1. Bölüm	"... Aman anne! Şimdiki kaplıcalarla o zamankiler bir mi? Kitleleri tamamen değişti. Nerde kafası kapalıları var onlar doluyor oralara..."
3. Bölüm	"... Nur Sema senin yüzün ne kadar güzel... Baksana çizilmiş gibisin. Niye kapattın ki kafanı?"
5. Bölüm	"... Bu kurallar sence de biraz fazla değil mi?.. Köpek yasak. Peki kuş, şu olabilir mi? - Şahane! Bak kuş olur. - Fatih şakaysa hiç komik değil! - ... Kafesinde duracak hayvan. - Köpeğin nesi var. - Hayatım köpeğin çışı var, kakası var, salyası var. - Öyle diye biz o zaman köpeği sokağa atalım değil mi? Böylece kimsenin abdesti namazı bozulmaz! Bu mudur yani?"
5. Bölüm	"... Doğa sen ne olduğunun farkında mısın? - Ne oluyor anne? - Doktor kapalı. - ee? - ee ne Doğa? Kızım anlamıyor musun? Seni erkek doktor kontrol etmesin diye apar topar buraya getirdiler! ..."
6. Bölüm	"... Fatih ben seni sevdiğim için katlanıyorum birçok şeye. - Çok af edersin. Sen neye katlanıyorsun Doğa?"

	- Her şeye. Bütün bu saçmalıklara. O yasak, bu günah, diğeri haram..."
10. Bölüm	"... bak Allah aşkına! Kafasını kapatmış ama sokaklarda el ele. - bunlar hep böyle! ..."
13. Bölüm	"... Seninle seçtiğimiz duvar kâğıdı var ya! Olay oldu. Harammış, günahmış... - Anlamadım, duvar kâğıdı mı harammış, boya badana mı helalmiş anlamadım! - Anne domuz çizimi var ya o harammış!"
13. Bölüm	"... Tabi zamanla bütün gerçekler herkesin yüzüne tokat gibi çarpmaya başladı. - Ne olmuş Peki? Aldatma değildir umarım. - Aman yok canım! Muhafazakâr aileye gelin gitmenin saçmalıkları işte! ..."
15. Bölüm	Nursema kıyafetinden dolayı temizlikçi zannedilir: "... Umut hiç söylemedi bugün temizlik olduğunu hay Allah! Çıkar kızım üstünü başını! Malzemeler banyoda... güzelce temizle olur mu kızım? - Benim gündelikçiye benzer bir halim mi var? - şey, ben seni böyle görünce! - Nasıl görünce? - böyle işte.

Tablo 6'da dizide yer alan İslamofobik ifadeler/diyaloglara ilişkin bazı örnekler yer almaktadır. Bu örnekler aynı zamanda dini kelime ve kavramların temsilini gösterebilecek bir niteliğe sahiptir.

Tablo 7: Diğer Ötekileştirici/Kutuplaştırıcı Vurgulamalar ve Öne Çıkan Temalar

Karşıtlıklar	Öne Çıkan Temalar	Kullanım Sıklığı	
		f	%
Modern Muhafazakâr	Modern ve muhafazakâr ayrımı sürekli kullanılmaktadır.	56	20,97
Tesettür Açık Giyim	Tesettür, Batı tarzı (modern) giyim karşısında küçümsenerek dışlanmaktadır.	67	25,09
Gerici-Yobaz Medeni-Çağdaş	İslami değerlere sahip kişiler gerici/yobaz olarak tasvir edilmektedir.	36	13,48
Kadın Erkek	Kadının ve erkeğin konumu sürekli kıyaslanarak, kadının İslami hayatta toplumsal hayatın dışına itildiği anlamı inşa edilmektedir.	46	17,23
Seküler Dindar	Laik, seküler yaşam biçimi vurgusuyla dini yaşamın sıradanlığı/negatifliği ön plana çıkarılmaktadır.	62	23,22
Toplam		267	100

Tablo 7’de ötekileştirici/kutuplaştırıcı vurgulamalar/kavramlar ve öne çıkan temalar gösterilmektedir. Dizide sürekli karşıtlıkların inşa edildiği; İslami hassasiyetlere sahip veya muhafazakâr olarak tanımlanabilecek nitelikteki kişilerin ötekileştirici ve kutuplaştırıcı bir çerçeve ile tanımlandığı görülmektedir. Modern/muhafazakâr, tesettür/açık giyim (modern giyim), gerici/yobaz, kadın/erkek ve son olarak seküler/dindar ayrımlarının sık sık yapıldığı dizide, self oryantalist söylemlerin yansımaları yer almaktadır.

Özellikle İslami giyime sahip kişilerin açık giyimli kişilerle mukayese edildiği (%25,09); sekülerlik ve dindarlık karşılaştırması ile dindar yaşam biçiminin radikalize edildiği (%23,22); modern insan / muhafazakâr insan kutuplaştırmasının tekrarlandığı ve geleneklerine bağlı kişileri dışlayıcı ifadelerin aktarıldığı (%20,97); dini bir anlatım üzerinden kadın-erkek ayrımının yapıldığı ve kadının toplumsal hayattaki yerine ilişkin negatif söylemlerin yer aldığı (%17,23); gerici/yobaz tanımlamasının/tiplemesinin İslami değerlere sahip kişiler üzerinden yapıldığı (%13,48) içerikler oryantalist ve İslamofobik bir dil/anlam taşımaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Oryantalist dilin inşa ettiği İslam karşıtlığı söylemi medya araçları ile yaygınlaşmış ve bu durum beraberinde İslam’a ve Müslümanlara yönelik sosyal, siyasal ve ekonomik hayatta ayrımcı, dışlayıcı, nefrete dayalı tutumları beraberinde getirmiştir. Batı ülkelerinde toplumsal hayatı tehdit edici bir görünüme sahip olan İslamofobik tutum ve eylemler, Türkiye gibi ülkelerde de görünür olmaya başlamış, oryantalizm bakış açısı içselleştirilerek İslam’a ve Müslümanlara karşı negatif bir dil üretilmeye başlanmıştır. Bu durumun izlerini sorgulamayı amaçlayan çalışmada da, self oryantalist İslamofobik söylemin medyatik görünümü araştırılmıştır.

Kızılıcık Şerbeti dizisi örneğinde yapılan araştırmada, İslam ve Müslüman temsili ile birlikte medyanın inşa etmiş olduğu İslamofobik dile ilişkin şu vurgulamaları ifade etmek mümkündür:

a) İslami semboller/figürler, İslami giyim görünüm unsurları, dini söylem ve dini mekânlar dizi de yer alan kavram kategorileridir.

b) İslam ve Müslümanlarla ilişkili/ilişkilendirilebilecek kavramların eleştiri, dışlama, alay etme/küçümseme/olumsuz kavram ve sıfat kullanımı gibi anlatım biçimleri ile sunulduğu belirlenmiştir.

c) İslami giyim-görünüme ve İslami hassasiyete sahip kişilerin gündelik yaşamına ilişkin yansımalar, negatif bir bakış açısıyla yorumlanmış ve bu kişilerin toplumsal hayatta farklı, modern/çağdaş olamayan gerici kişiler olduğu söylemini var olduğu tespit edilmiştir.

d) Dini pratiklerin oryantalist Batı bakış açısıyla yorumlandığı gözlenmiştir.

e) Modern-muhafazakâr, tesettürlü-açık giyimli, gerici-çağdaş, kadın-erkek, seküler ve dindar ayrımlarıyla ötekileştirici ve kutuplaştırıcı bir dil inşa edilmiştir.

f) İslami kelime ve kavramlar, İslami hassasiyete sahip kişilerin görünürlüğü dışlama, ayrımcılık, ötekileştirmeye dayalı nefret dili ile gösterilmiştir.

g) Muhafazakâr olarak tanımlanabilecek kişiler, kendilerini ispat etme veya modern olarak tanımlanan söz ve davranışlar karşısında açıklama yapması gereken kişiler konumunda bırakılmıştır.

h) Dini ibadetlerin bir temsile indirgendiği, tekipleştirildiği ve örnek olaylar üzerinden karşıtlıkların bir anlatı haline getirildiği belirlenmiştir.

Bu hususlarla birlikte, bahsi geçen yapımın bir televizyon dizisi olduğu ve söylemlerinin önemli bir problemleri tarafının bulunmadığı iddia edilebilir. Fakat dizinin, izlenme pratikleri ve sinematik kaygılarla üretilip, bu üretim içerisinde, İslami kelime ve kavramların, dini pratiklerin, İslami hassasiyete sahip kişilerin tutum ve davranışlarının oryantalist bir dil ile ayrımcı, dışlayıcı bir dille temsil edilmesi, medyanın toplumsal nefret oluşturmaya, İslamofobik dili sürdürmesine sebep olmaktadır. Ayrıca, medyanın self oryantalist bir dil ile toplumsal değer ve kavramlara yaklaşımının izlerini de dizi de gözlemlemek, medyanın toplumsal işlevini sorgulamaya açacaktır.

Bu çalışma da, Türkiye'deki medya yapımlarında self oryantalist bir görünüm taşıyan İslamofobik bir dilin var olduğunu göstermektedir. Ayrıca çalışma medya-din ilişkisine yönelik farkındalık oluşturmaya ve İslamofobi-medya ilişkisini Türkiye üzerinden sorgulamaya açması bakımından ayrı bir önem taşımakta ve literatürdeki diğer çalışmalara katkı sunmaktadır.



Teşekkür:

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA


- AYAS, G. (2019). Türk Oryantalizminin Arabesk tartışmalarına Etkisi: Kendini Şarklılaştırma, Garbiyatçı Fantezi ve Arabesk Müzik. *Rast Müzikoloji Dergisi*, 7 (2), 2091-2121.
- AYDEMİR, B. (2022). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e (1860 - 1940) Tiyatro Oyunlarında İslamofobik Eğilimler ve Ötekileştirilen Osmanlı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22 (2), 1119-1152.
- BAL, H. (2013). *Nitel Araştırma Yöntemi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- BAYRAKLI, E., & YERLİKAYA, T. (2017). Müslüman Toplumlarında İslamofobi: Türkiye Örneği. *Akademik Ombudsman* (7).
- BEZCİ, B., & ÇİFTÇİ, Y. (2012). Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite Ve/Veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 139-166.
- CEVİZCİ, A. (2000). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- DİRLİK, A. (1996). Chinese History and the Question of Orientalism. *History and Theory*, 35 (4), 96-118.
- DİRLİK, A. (1998). Avrupa merkezclikten sonra tarih var mı? Küreselcilik, sömürgecilik-sonrası ve tarihin inkârı. *Cogit o*(15), 251-274.
- GOLDEN, S. (2009). Orientalism in East Asia. A Theoretical Model . *Inter Asia Papers*, 1-26.
- <https://tiak.com.tr/tablolari>, Erişim Tarihi: 7 Nisan 2023
- <https://www.youtube.com/@kizilcikserbetidizi>
- KAHRAMAN, H. B. (2002). "İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm". *Doğu Batı Dergisi*, 159-186.
- KAYA, İ. (2017). Sosyolojik Düşünce de Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve

- Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal*, 21(3), 1973-2008.
- KENTEL, F. (2012). "İslamofobi" Vesilesiyle Türkiye'nin Fobilerine Bakmak. *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi* (s. 261-276). Sivas: Kemal İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları.
- KOBAYASHI, K., JACKSON, S. J., & SAM, M. P. (2019). Globalization, creative alliance and self-Orientalism: Negotiating Japanese identity within Asics global advertising production. *International Journal of Cultural Studies SAGE*, 22(1), 157-174.
- LIU, H. (2016). Beneath the white gaze: Strategic self-Orientalism among Chinese Australians. *human relations SAGE*, 70(7), 781-804.
- NEUMAN, W. L. (2014a). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 1*. Ankara: Yayınodası Yayınları.
- NEUMAN, W. L. (2014b). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2*. Ankara: Yayınodası Yayınları.
- ÖZÇELİK, T. G. (2021). Self-Orientalism and the Media's Role in Turkey. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi OPUS*, 2179-2208.
- SAID, E. W. (2012). Şarkiyatçılık. (Çev.Berna Ülner). İstanbul: Metis.
- SARIBEK, M. Z. (2021). East Within the East: Representation of Syrian Identity on Twitter as a Form of Self-Orientalism. *MEDIAJ*, 4(1), 117-144.
- TATAR, H. C. (2012). Batının Kimlik İnşasında Ötekinin Yeri. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*(14), 91-102.



A MEDIATIZED VIEW OF SELF-ORIENTALIST ISLAMOPHOBIC DISCOURSE: THE EXAMPLE OF KIZILCIK SERBETI TV SERIES

 Şerif ARSLAN^a

 Mustafa TEMEL^b

Extended Abstract

Islamophobia, conceptualized as anti-Islamism, refers to unfounded fear, hatred, and prejudice against Islam, Muslims, and Islamic practices, as well as physical/psychological violence against Muslims, discrimination, and exclusion in social/ political/ economic life.

The word Islamophobia, which bears similarities to xenophobia with these narratives, also carries narratives such as ignoring Islam/Muslims who are considered other, threatening their existence or redefining them with harmful content. These perspectives and behaviors that violate fundamental human rights have produced a conscious institutionalized/coordinated anti-Islamism, and this antithesis has become a dominant discourse in the global arena. In the background of Islamophobia/anti-Islam, which started to become visible, especially after the political and social events (Muslim immigration to Europe, Islamic Revolution in Iran, the disintegration of the USSR, events of September 11, 2001, etc.) that took place in the 20th century, there are traces of the theological/political and economic struggle/opposition between the East and the West.

The black propaganda created since the Middle Ages against Islam and Muslims, the orientalist anti-Islamism produced by stereotypical judgments, has changed its form after the recent political and political events and all kinds of adverse events and actions have started to be associated with the religion of Islam and Muslims. These attitudes and qualifications have led to an increase in threatening Islamophobic attitudes and actions, especially in

^a Lec. PhD., Ondokuz Mayıs University, serifarслан64@gmail.com

^b Assoc. Prof., Erciyes University, mustafatemel@erciyes.edu.tr

modern life, where identities are intertwined.

Undoubtedly, one of the most important witnesses and those responsible for this recent and distant history of anti-Islamism is media production. Islamophobic language in international and national media that has reached a threatening dimension that frames, categorizes, and excludes Islam and Muslims has created a terrorist, reactionary, barbarian, lascivious Muslim character with stereotypes, and an othering religion is depicted/explained by associating concepts related to Islam with radicalized events and actions that are far from the truth.

In addition to the literature that deals with the problem of Islam and the media mentioned above reflection on this problem, this study also deals with Islamophobia and media relations in Turkey, where the vast majority of the population comprises people who believe in the religion of Islam.

In this study, which aims to identify the Islamophobic attitudes and discourses of some media productions in Turkey that form a discourse space like the West and thus carry a self-orientalist language, the representation of Islam, Islamic practices, and Muslims will be examined in the sample of television series that affect everyday life. The qualitative-oriented content analysis method will be used in the study, which focuses on the problem of the construction of self-orientalist Islamophobic discourse in the media.

In this study, which is of particular importance in terms of showing the extent of self-orientalist attitudes and discourses by opening the representation of Islam and Muslims in the Turkish media to the discussion, the TV series *Kizilcik Serbeti*, which was observed to use polarizing, othering and negative language, was examined within the framework of a purposeful sample.

In this context, the concept of orientalism, which can express the history of East-West antagonism, and the term self-orientalism, which refers to the internalization of orientalism, have been considered concerning Islamophobia in order to build the theoretical infrastructure of the study. After the conceptual framework, the television series, which was observed to carry a self-orientalist Islamophobic language, was evaluated.

In this context, research questions were created in accordance with the subject and purpose of the study; then, a sample was determined, and the research was conducted with qualitative content analysis. As a result of the study, the following highlights have been identified regarding the Islamophobic language constructed by the media along with the representation of Islam and Muslims:

a) Islamic symbols/figures, Islamic clothing appearance elements, religious

discourse, and religious places are categories of concepts included in the series.

b) It has been determined that the concepts related/ related to Islam and Muslims are presented with forms of expression such as criticism, exclusion, ridicule/contempt/negative ideas, and the use of adjectives.

c) Reflections on the daily life of people with Islamic clothing appearance and Islamic sensibility have been interpreted from an opposing point of view, and it has been determined that there is a discourse that these people are reactionary people who cannot be different, modern/contemporary in social life.

d) It has been observed that religious practices are interpreted from a Western orientalist point of view.

e) A modern-conservative, hijab-dressed, reactionary-contemporary, othering, and polarizing language has been constructed with women's-men's, secular and religious distinctions.

f) Islamic words and concepts, the visibility of people with Islamic sensitivity is shown by the language of hatred based on exclusion, discrimination, and marginalization.

g) People who can be defined as conservative have been left in the position of people who need to prove themselves or explain themselves in the face of words and behaviors that are designated as modern.

h) It has been determined that religious worship has been degraded to a show and uniformized, and opposites have been turned into a narrative through case studies.

Along with these considerations, it can be argued that the mentioned production is a television series, and their discourse has no essential problematic side. However, the facts that the series is produced with viewing practices and cinematic concerns and in this production, Islamic words and concepts, religious practices, attitudes, and behaviors of people with Islamic sensitivities are represented in an orientalist language with a discriminatory and exclusionary language, causing the media to create social hatred and maintain the Islamophobic language.

In this study, it is also of particular importance in terms of creating awareness about the media-religion relationship and opening the Islamophobia-media relationship to questioning through Turkey in terms of showing that there is an Islamophobic language that carries a self-orientalist view in media productions in Turkey and contributing to other studies in the

literature.

Keywords: Sociology of Religion, Orientalism, Self-Orientalism, Islamophobia, Media, Kizilcik Serbeti.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



SEYAHATTEN TELİFATA: RİHLELERİN SEMERESİ OLARAK BÜLDÂNİYYELER

 Fatma Betül ALTINTAŞ^a

Öz

Bu makalenin amacı, İslam kültür tarihinde ilim gayesiyle gerçekleştirilmiş yolculukların eserlere yansımalarından birisi olan büldâniyye türünün ortaya çıkış ve gelişim serüvenine çeşitli örnekler üzerinden ışık tutmaktır. Seyahat, hedefleri olan yolculuk şeklinde tanımlanabilir. İslamî ilimlerin teşekkül ve gelişiminde seyahatin rolü büyüktür. Zira beldeler arasında yapılan seyahatler, taliplerin ilim elde etmelerine ve ulemânın buluşup müzakerelerde bulunmalarına fırsat tanımıştır. Bu seyahatler ve buluşmalar kitâbiyata da yansımış, yolculuklar esnasında veya sonrasında çeşitli türde eserlerin yazılmasına vesile olmuştur. Seyahatler neticesinde ortaya çıkan türlerden bir tanesi de büldâniyyelerdir. Bu çalışmada, büldâniyye türünün ilk olarak kırk hadis derlemesi tarzındaki eserlere şehir bilgisinin eklenmesi suretiyle ortaya çıktığı ve zamanla eser türüne orjinallik katacak çeşitli farklılıklar eklendiği iddia edilmektedir. Bu bağlamda, 6. yüzyıldan 10. yüzyıla kadarki sürede ilk dönemlerde kırk hadis türünden sayılabilecek nitelikler taşıyan büldâniyyelerde, âli isnad vurgusunun bulunduğu; zaman içinde hadislerin sayısından ziyade bu hadislerin alındığı şehirlerin, işitildiği hocalar dâhil olmak üzere senedlerdeki tüm isimlerin ve metinlerinin birbirlerinden farklı oluşunun ön plana çıktığı gözlenmiştir. Bu iddia, Ebû Tâhir es-Silefî (öl. 576/1180), onun öğrencisi İbn Asâkir (öl. 571/1176) ve Sehâvî (öl. 902/1497) tarafından kaleme alınmış ve benzerleri arasında öne çıkmış üç önemli büldâniyye eserinin içerik ve özellikleri incelenerek ve karşılaştırılarak tedkik edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Büldâniyye, Rihle, Âli İsnad, Kırk Hadis.



FROM JOURNEYS TO THE GENRE: BULDÂNİYYAT AS A PRODUCT OF RİHLAS

Abstract

The purpose of this article is to shed light on the emergence and development of

^a Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, fatmazehrabetul@gmail.com

the buldâniyya genre, which is one of the reflections of the scholarly journeys in the history of Islamic culture. Traveling has a great role in the formation and development of Islamic sciences. Scholarly journeys to cities, towns, or regions called riḥla provided muḥaddiths the opportunity to meet, negotiate with each other, and reach the knowledge they were trying to acquire. These journeys and meetings were reflected in the written works, and these journeys caused various kinds of works to be written during or after the journeys.

One of the book genres that emerged as a result of these journeys is buldâniyya. In this genre, the narrations that have been heard from different (generally forty) cities and towns are brought together. Buldâniyyas are an important type of literature because they contain the regions where the muḥaddiths traveled, the teachers they narrated, and some interlinear information about the history of ḥadīth. It is necessary to identify the first examples of this genre to see when and for what reason buldâniyyas began to be written.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Hadith, Buldâniyya, Riḥla, Āli Isnâds, Forty Ḥadīth.



Giriş

Seyahatler, tarih boyunca birçok etkileşimi ve gelişmeyi tetiklemiştir. Yolculuklar, genel anlamda seyahat amaçlı yapılanlar ve ilim elde etmek için yapılanlar şeklinde ikiye ayrılabilir.¹ Hz. Peygamber'den aktarılan ve ilim uğrunda yapılacak seyahatleri teşvik eden rivayetlerin de etkisi ile gerçekleştirilen yolculuklar içerisinde hadis uğruna yapılan yolculuklar önemli işlemlere sahiptir. *er-Riḥle fi talebi'l-ilm(Hadis)* şeklinde anılan bu yolculuklar, hadis aktarımındaki birçok pratik faydaları yanında çeşitli yazın türlerinin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Bu yazın türlerinden bir tanesi de büldâniyyelerdir. Büldâniyyeler,² hem sosyal ve mekânsal hareketliliğin bir sonucu olması, hem de dönem, kişiler ve mekânlar hakkında verdiği bilgiler nedeniyle ilgiyi hak etmektedir. Bu çalışma, rihlelerin semerelerinden birisi olan büldâniyye türü eserlerin ne zaman ve ne sebeplerle ortaya çıktığı, ne şekilde değiştiği/geliştiği, hangi işlevleri yerine getirdiği ve büldâniyye türünün diğer türlerden ayrılan yönlerinin

¹ Bu ayırım, ilim için yapılanlarla ticârî, siyasî, askerî veya turistik amaçlı seyahatleri de kapsayan genel amaçlı seyahatleri ayırmak üzere yapılmıştır. Bununla birlikte, seyahatlerde zaman zaman her iki amacın da birleşmesi mümkündür.

² Metin içerisinde, "büldâniyye" kelimesinin büyük ya da küçük harfle yazımı ile ilgili olarak, büldâniyye kelimesi bir kitap türü olarak kullanılıyorsa cins isim kabul edilerek küçük harfle; belli bir yazarın eseri olan bir kitabı işaret ediyorsa özel isim olarak kabul edilerek büyük harfle yazılmıştır.

neler olduğu sorularına Silefî (öl. 576/1180), İbn Asâkir (öl. 571/1176) ve Sehâvî (öl. 902/1497) tarafından yazılmış üç önemli bülâniyyenin birbirleriyle benzer ve farklı yönlerini de göz önünde bulundurarak cevap aramıştır. Çalışma, bülâniyye türüne dair bir giriş teşkil etmektedir.

Bülâniyye türü eserlerle ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla modern dönemde yapılmış müstakil ilk çalışma Mohammed Gharaibeh'in Sehâvî'nin *Bülâniyye*'sini konu edinen makalesidir.³ Memlüklerin son döneminde hadis alanında ortaya konan entelektüel çıktılar ile sosyal yapılar arasındaki ilişkilere dair bu makalede Gharaibeh, Sehâvî'nin *Bülâniyye*'sini merkeze alarak bülâniyye türü eserler arasında karşılaştırmalar yapmaktadır.⁴ Gharaibeh, yazılmış bülâniyyeleri karşılaştırarak Sehâvî'nin *Bülâniyye*'sini daha detaylı bir isnad tahlili yapması, içerdiği rivayet sayısının fazlalığı ve sadece hadisleri değil şiir gibi değişik tür haberleri de içermesi sebebiyle diğerlerinden farklı bulmaktadır.⁵ *Kırk Hadis/Erbaûn Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir'in el-Erbaûne'l-bülâniyye İsimli Eseri* (2017) makalesinde Kanarya, İbn Asâkir'in *Bülâniyye*'sini bir kırk hadis türü kabul etmekte ve eseri bu bağlamda ele almaktadır. Çalışmada *el-Erbaûne'l-bülâniyye*, içerdiği râvi ve rivayet bilgisi ile âli/nâzil isnad ve

³ Makalenin künyesi şöyledir: Mohammad Gharaibeh, "The Buldâniyyât of as-Sahâwî (d. 902/1496) A Case Study on Knowledge Specialization and Knowledge Brokerage in the Field of Hadîth Collections", *History and Society During The Mamluk Era (1250-1517)* (Bonn: ASK Working Paper, 2014), 1-17.

⁴ Bu şekilde, bülâniyye türünün geneliyle ilgili elde edilecek bilgilerle birlikte Sehâvî'nin metnin kendisine has nitelikleri ve metnin yazıldığı 9./14. yüzyıl Kâhire'sinin genel özellikleri üzerinde durulmaktadır. Sosyal ve entelektüel tarih inşası için hadis külliyatından istifade edilebileceğini düşünen Gharaibeh, bülâniyye türü eserlerden yola çıkarak bir yazarın çalışmasını kendi referans grubu açısından "yeni" hale getirmek için kullandığı yeni bilgi türleri üzerinde durmaktadır. Ona göre genç bir ilim adamı, yazdığı eserlerde entelektüel bir topluluk içerisinde statü kazanmak için iki türlü bilgi sunmalıdır: İlk olarak âlim, kendileri için eser yazdığı yahut da kendisini mensup hissettiği bir referans grubunun ortak/paylaşılan fikirlerine eserinde bir şekilde yer vermelidir. Çünkü bu görüşler, grubun kültürel sermayesidir. İkinci olarak ise eserin âlimin zekâsını ve kapasitesini kanıtlayan ve çalışmasını daha önce yazılmış benzerlerinden ayıracak yeni bilgi formları içermesi gerekir. Çalışmalarda yeni bilgi biçimlerinin ortaya konuşunda ise Gharaibeh'e göre iki temel eğilim görülür. "Bilgi uzmanlığı", daha ayrıntılı ve teknik bir çalışmanın ortaya çıkmasına yol açar. Yani "bilgi uzmanlığı" için yazılmış eserlerde teknik ve ayrıntılı bir bilgi mevcuttur. "Bilgi aracılığı" diyebileceğimiz eğilim ise bilginin farklı yönlerinin (yeniden) birleştirilmesi veya eski bilginin yeni bir bağlamda yerleştirilmesi olarak tanımlanabilir. Yani "bilgi aracılığı"nın ön plana aldığı eserlerde, ayrıntılı veya teknik bilgilerin verilmesi yerine farklı tür kitaplardaki bilgilerin bir araya getirilerek yeni bir tür halinde birleştirilmesi söz konusudur. Gharaibeh, "The Buldâniyyât of as-Sahâwî (d. 902/1496) A Case Study on Knowledge Specialization and Knowledge Brokerage in the Field of Hadîth Collections", 11-12.

⁵ Gharaibeh, "The Buldâniyyât of as-Sahâwî (d. 902/1496) A Case Study on Knowledge Specialization and Knowledge Brokerage in the Field of Hadîth Collections", 1-17.

rivayet coğrafyasına yönelik bilgiler açısından deskriptif bir incelemeye tabi tutulmaktadır.⁶ Dr. Mayasa Hatem Nayf'ın da İbn Asâkir'in *Büldâniyye*'si hakkında yazdığı *Kitab-u'l-Erbeine'l-büldâniyye li İbn Asâkir* başlıklı makalesi, kısa ve İbn Asâkir'in *Büldâniyye*'si içerisinde geçen şehir ve hadisler ile İbn Asâkir'in şeyhlerinin tekrarından ibaret, analiz yönünden kısıtlı bir çalışmadır.⁷ Büldâniyye türüne dair yapılmış en güncel çalışma, Abdurrahman Ece tarafından kaleme alınan *Silefi ve Erba'üne'l-Büldâniyye Adli Eseri* başlıklı kitap bölümüdür. Ece, çalışmasının amacını Silefi'nin ilmî hayatı yanında öncelikle ismi geçen söz konusu eserinin ilmi değerini ortaya koymak şeklinde açıklamaktadır. Büldâniyye'nin ayrıntılı tanıtımını yapan Ece, eserde geçen rivayetlerin bulunduğu kaynaklara ve sıhhatine de işaret etmiştir.⁸

Bu çalışmaların tümünde, büldâniyye türü, bu türdeki kitaplardan birisi merkeze alınarak incelenmiştir. Türün özelliklerinin ve gelişiminin tam olarak görülebilmesi, kanaatimizce, büldâniyyeleri ortaya çıkaran şartların göz önünde bulundurulması suretiyle bu türdeki önemli eserlerin karşılaştırılması ile mümkündür. Bu ihtiyaçtan hareketle, çalışmamızda büldâniyye türündeki eserlerin ortaya çıkışındaki arka plan ile gelişimleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu türdeki temel eserlerden basılı haldeki üç tanesi – Silefi (öl. 576/1180), İbn Asâkir (öl. 571/1176)⁹ ve Sehâvî'nin (öl. 902/1497) *Büldâniyye*'leri- yazıldıkları dönem, nitelik ve niceliği ile içerdikleri hadisler, hadislerin alındığı beldeler ve hadisler hakkındaki yorumlar açısından karşılaştırılmıştır. Bu eserlerin karşılaştırma için tercih edilmesinin sebepleri matbu halde buldukları için erişimin kolaylığı ile artzamanlı ve eşzamanlı karşılaştırmaya imkân tanınmasıdır. Eşzamanlı karşılaştırma açısından takriben aynı dönemlerde yazılmış Silefi ve İbn Asâkir'in eserleri incelenmiştir. Silefi, İbn Asâkir'in hocası olduğu için, bu inceleme aynı zamanda hocadan öğrenciye aktarılan yazım geleneğinde farklılaşmalar olduğunu görmemizi sağlamıştır. Artzamanlı inceleme kapsamında ise birbirlerine yakın dönemde yaşamış Silefi ve İbn Asâkir'in

⁶ Bayram Kanarya, “Kırk Hadis/Erbaün’ Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir’in el-Erbaüne'l-büldâniyye İsimli Eseri”, *Usul İslam Araştırmaları* 28/28 (2017), 97-122.

⁷ Mayasa Hatem Nayf, “Kitab-u'l-Erbeine'l-Büldâniyye li İbn Asâkir”, *Mecelletü külliliyeti terbiyeti li'l-benât* 28/4 (2017), 1259-1296.

⁸ Abdurrahman Ece, “Silefi ve Erba'üne'l-Büldâniyye Adli Eseri”, *Eyyübiler'de İlim Kültür ve Sanat*, ed. Abdulhalim Oflaz (İstanbul: Hiperlink Yayınevi, 2020), 102-118.

⁹ İbn Asâkir'in vefat tarihi, Silefi'den erken görünse de onun Silefi'nin öğrencisi olması sebebiyle, kronolojik sıralama Silefi'den başlatılmıştır. Silefi ve İbn Asâkir arasındaki hoca-öğrenci münasebeti için bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985), 21/17.

çalışmaları ile Sehâvî'nin çalışması, hicrî 6. yüzyıl ile 9. yüzyıldaki büldâniyye geleneğini ve türün zaman içindeki değişim ve gelişimi yansıtmaları açısından karşılaştırılmıştır.¹⁰ Aynı zamanda bu üç eserin tercih edilmesi, farklı şehirlerde yazılan büldâniyyeler arasındaki benzerlik ve farklılıkları görmek açısından da katkı sağlamıştır.

A. Bir Telif Türü Olarak Büldâniyyeler

Büldân, şehirler demektir.¹¹ Hz. Peygamber'in ahabının dağılıp yerleştikleri bölgeler, *Büldânü'r-ruvât* ismiyle anılmaktadır.¹² Büldâniyye türünün tanımına erken dönem kitaplarda rastlamak mümkün değildir. Bir kitap türü olarak büldâniyye, Aydınli tarafından "Muhtelif beldelerde, yerleşim yerlerinde tahammül edilen (öğrenilen, alınan) hadisleri ihtiva eden hadis kitapları" şeklinde tarif edilmektedir.¹³ Aydınli, başka bir yerde ise büldâniyyeyi "Muhaddislerin muhtelif kültür merkezlerinde duyup öğrendikleri hadisleri bu beldelere göre bir araya toplayarak meydana getirdikleri hadis mecmuaları" şeklinde tanıtmaktadır.¹⁴ Polat'a göre ise büldâniyye, hadislerin bölgelere göre toplanıp tasnif edilmesiyle meydana gelen hadis mecmualarıdır.¹⁵ Bu tanımların hepsi, genel anlamıyla doğru kabul edilebilir. Büldâniyyeyi "muhaddisin seyahat ettiği beldeleri sıraladığı ve her bir beldede işittiği hadislerden örnek verdiği hadis kitapları"¹⁶ şeklinde tanımlamak ise büldâniyyelerin ortaya çıkışında rihlelerin önemini vurgulaması açısından kanaatimizce tercihe şayandır.

Büldâniyye türü ile rivayetlerin sahabe, şeyh, belde ya da kabilelere göre toplandığı mu'cemler ve kırk hadis çalışmaları arasında belli benzerlikler vardır. Büldâniyyeler, rivayetlerin işitildiği şeyhin beldesine göre tasnif edilmesi sebebiyle genel anlamda mu'cem türüne benzerler. Bununla birlikte mu'cemlerde râvi ya da şehirlere ayrılmış başlıklar altında

¹⁰ Temelde yüzyıllar arasında büldâniyye türü kapsamında meydana gelen değişimin görülebilmesi, şüphesiz her yüzyılı temsilen bir veya birkaç eserin değerlendirilmesi ile mümkün olabilir. Fakat 7 ve 8. yüzyıllarda yazılan Büldâniyye'ler içerisinde günümüze ulaşmış basılı hale getirilebilmiş başka örnekler yoktur. Bu nedenle çalışmada bu üç eserin karşılaştırılması ile yetinilmiştir.

¹¹ Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir Râzî, *Muhtârü's-sıhah* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 1/39.

¹² Buldanü'r-Ruvat konusuyla ilgili ayrıntılar için bk. Şahyar Ağırakça, Ayşe Esra, *Seyahat ve Rivayetleriyle Hanım Sahabiler* (İstanbul: Akdem, 2015).

¹³ Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 41.

¹⁴ Abdullah Aydınli, "Büldâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/487.

¹⁵ Salahattin Polat, "Ferd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/368.

¹⁶ *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-Ulûmi's-Şer'iyye* (Suudi Arabistan: KACST, 2017), 345.

bir veya genelde birden fazla rivayetin art arda sıralanması söz konusu iken büldâniyyelerde her başlık altında tek bir rivayet yer alır. Büldâniyyelerde her beldeden yalnızca bir tek rivayetin yer alması, bu çalışmanın bir nevi örnek mahiyetinde rivayetler sunduğunu, vurgulanmak istenenin daha ziyade müellifin gittiği ve hadis aldığı beldeler olduğunu düşündürmektedir.

Büldâniyyelerin ne zaman ve ne sebeple yazılmaya başladığını görmek için bu türdeki ilk örneklerin tespiti gerekir. Büldâniyyelerin ne zaman yazılmaya başlandığına dair ilk veri kaynağı, büldâniyye yazarlarının bizzat kendileridir. Günümüze ulaşmış eserler içerisinde kendisinden önceki çalışmalara yer veren ilk büldâniyye müellifi, Silefî'dir (öl. 576/1180). Silefî, kendisinden önce yazılmış eserler arasında doğrudan büldâniyye isminde bir eserden bahsetmez. Silefî, kaleme aldığı *Büldâniyye*'sini muhtemelen bir kırk hadis çalışması gibi görmesi sebebiyle kendisinden önce yazılmış kırk hadis çalışmalarına yer verir. Silefî bu türde ilk kez yazan kişinin Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797) olduğunu söyler ve kırk hadis geleneğini devam ettiren isimleri sıralar.¹⁷ Silefî'nin öğrencisi İbn Asâkir de *Erbaûne hadisen li-erbaîne şeyhan min erbaîne beldeten an erbaîn min erbaîn li-erbaîn fî erbaîn* adlı çalışmasının girişinde Silefî gibi kırk hadis türü hakkında bilgi ve bu türde yazan kişilere örnekler vermektedir. Bu durum Silefî gibi onun da çalışmasını kırk hadisin bir örneği saydığını gösterir. İbn Asâkir, kırk hadislerle ilgili verdiği bilginin ardından, hocası Silefî'nin yolunu takip ederek ve bir adım öteye giderek onun kırk ayrı şehirden, kırk ayrı şeyhten aktarılan kırk hadisin ayrıca birbirinden farklı kırk sahabîden gelmesine ihtimam göstermiştir. Ayrıca Silefî ve İbn Asâkir'in çalışmalarının isimleri içerisinde kırk hadis (*Erbaûn*) ifadesinin de geçmesi, bu çalışmaları kırk hadis türüne daha yakın kabul etmeyi mümkün kılar.

Sehâvî (öl. 902/1497) ise Silefî (öl. 576/1180) ve İbn Asâkir'den (öl. 571/1176) farklı olarak *Büldâniyye* çalışmasında kırk yerine seksen rivayeti bir araya toplamıştır. Bu açıdan Sehâvî'nin çalışması kırk hadis derlemesi karakterinden farklılaşmıştır. Sehâvî, *Büldâniyye*'sinin girişinde¹⁸ âli isnad

¹⁷ Silefî, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1997, 26.

¹⁸ Sehâvî, büldâniyyeler hakkında yine kendisinin kaleme aldığı *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer* adlı eserde de bilgi ve örnekler vermektedir. İki eserde verilen bilgiler büyük oranda birbirine yakındır. Yalnızca Ebu'l-Berekât Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Mevsulî'nin (öl. 600/1203) çalışmasıyla ilgili olarak *Büldâniyye*'sinde ayrıntılı bilgi vermeyen Sehâvî, *Cevâhir*'inde *Erbeîne Hadisen Büldâniyyeten* isimli bu eseri Kâmilîyye evkâfında gördüğünü, fakat Ebu'l-Berekât'ın kırk ayrı beldeden olan bu rivayetlerin semâinin Mekke'de gerçekleştiğini –yani bu rivayetleri ayrı ayrı beldelerden almadığını– ifade etmektedir. Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn

içerip farklı beldelerden rivayetlerin toplandığı türden sayılabilecek çalışmalar yapmış kişileri listelemektedir.¹⁹ Bu listeye göre ilk büldâniyye çalışması Ebû Nuaym el-İsbahânî'nin öğrencisi Sicilyalı Atık b. Ali b. Dâvûd es-Semantârî'ye (öl. 464/1071)²⁰ aittir. Sehâvî'nin ilk büldâniyye yazarının Semantârî olduğu yönünde verdiği bilgi,²¹ -daha önceki bir dönemde yazılmış olmasına rağmen- ne İbn Asâkir ne de Silefî'nin eserlerinde yer almaktadır.²² Bu durum, İbn Asâkir ve Silefî'nin bu eseri görmemeleriyle alakalı olarak düşünülebilir. Fakat yukarıda değinildiği üzere İbn Asâkir ve Silefî'nin, kendi yazdıkları eser türünün ilk örnekleri olarak kırk hadis türünden eserleri göstermeleri, onların yazdıkları kitapları kırk hadis kapsamında görmeleriyle de alakalı olabileceğini düşündürmektedir.

Büldâniyye yazım geleneği, bilindiği kadarıyla 5. yüzyılda başlamış, 6. yüzyılda az da olsa bu kapsamda eserler yazılmış, 7. ve 8. yüzyıllarda yaygın şekilde büldâniyye türü eserler ortaya çıkmıştır. 9. yüzyılda dönemin önemli muhaddisleri tarafından kaleme alınmış birkaç eser bulunurken, 10.

Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Askalânî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 196.

¹⁹ Sehâvî'nin listesi ek kısmında ayrıntılı olarak verilmiştir. Sehâvî 24 (müellifi ve bazılarının eserlerini) sıraladığı bu listeyi verirken, Ebu'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Alî el-Herevî el-Mevsilî'nin (öl. 611/1215) ismini de anmakta ve onun seyahatlerinin çokluğunu İbn Hallikân'dan aktardığı bir sözle de destekleyerek vurgulamaktadır. Sehâvî bu kişinin daha çok mezar ve meşhedleri gezdiğini, Büldâniyye türünde bir eserinin olmadığını ifade etmektedir. Burada zikredilen kişinin seyyahlık yönü ön plana çıkarılmış ve fakat herhangi bir büldâniyye eseri yazmadığı vurgulanarak adeta bu seyahatlerinin hadis yazmaya dair ilmi amaçlarla yapılmamış olduğu ima edilmiştir. Listede sıralanan diğer isimler, büldâniyye yazmış kişilerdir. Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, thk. Hüsam b. Muhammed el-Kattân (Riyad: Dâru'l-Atâ, 2001), 35.

²⁰ Sementâr, Sicilya'da bir köydür. Yâkût (ö. 626/1229), Semantârî hakkında bilgi verirken zâhitlik yönünden, çokça seyahat edişinden, yolculukları esnasında işittiği rivayetleri topladığından ve büldâniyye kapsamında değerlendirilen çalışmasının fasih oluşu ve alfabetik usulde kaleme alınmış olduğundan bahseder. Burada eserin kaç hadis ihtiva ettiği bilgisine yer verilmez. Bu açıdan eserin kırk hadis türünde yazılıp yazılmadığı malum değildir. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkut Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 3/253. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/248.

²¹ İbn Nukta, kırk beldeden kırk hocadan kırk hadisi bir araya toplayan ilk kişi olarak Silefî'nin ismini vermektedir. Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî İbn Nukta, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 177.

²² Bununla birlikte, farklı kaynaklarda Semantârî'nin konuyla ilgili yaptığı çalışmadan bahsedilmektedir. Ebu's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 19/304.

yüzyıldan itibaren bu türde çok sayıda eser verilmemiştir.²³ Büldâniyyelerin yazımının sona erişe ile ilgili olarak bu türde eserlerin yazıldığı dönemlerde ve bu türün bilinip yazıldığı bölgelerde, -bu eserlerin rihleler neticesinde yazıldığı göz önünde bulundurularak- rihle yapmaya mani olabilecek farklı sebepler üzerinde düşünmek gerekir. Bunlar içerisinde önemli bir ihtimal, hadis talebi için yapılan yolculukların en çok görüldüğü bölgelerde yaşanan güvenlik problemleri olabilir. İbn Receb, Abdulkâdir Abdullah er-Ruhâvî'nin (öl. 612/1215) *Büldâniyye*'sinden bahsederken, ondan sonraki dönemde "Şehirlerin harab olması" ve neticesinde beldelerin birçoğundan rivayetin kesilmesi nedeniyle onun eserinin seviyesine kimsenin ulaşamadığını söylemiştir.²⁴ Davidson da buradaki harab kelimesinin Moğol istilasına işaret ettiğini düşünmektedir.²⁵ Bu yoruma uygun şekilde hicri yedinci asrın ikinci yarısında, Moğol işgali kapsamında 658 yılında Halep ve Dımaşk'ın ele geçirildiği göz önünde bulundurulursa²⁶ bu yorumlar tutarlı bulunabilir. Fakat öte yandan -Sehâvî'nin listesi esas alındığında- VII. ve VIII. asır en fazla büldâniyye eserinin yazıldığı dönemlerdir. Bu durumda, İbn Receb'in

²³ Bu erken dönem eserleri haricinde, modern dönemde yazılmış olan ve benzer şekilde rivayetlerin beldelere göre derlendiği ve sıralandığı ismi büldâniyye olan eserlere rastlamak mümkündür. Bu örnekler genel olarak büldâniyye türünün özelliklerini teberükken devam ettiren çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Son dönemlerde kaleme alınan büldâniyye örnekleri: Ebu'l-Fazl Abdülhafız b. Muhammed et-Tâhir b. Abdilkebîr el-Fâsî el-Fihri (1883-1964), Ebu'l-Feyz Alemüddîn Muhammed Yâsîn b. Muhammed İsâ el-Fâdânî el-Mekkî (1916-1990) ve Muhammed Muti Hafız'a aittir. Abdülhafız el-Fasi *İstinzâlü's-sekîneti'r-rahmâniyye bi't-tahdîsi bi-erba'îne'l-büldâniyye* adlı çalışmasını, kırk temel hadis kaynağından, önceki kırk hadis kitaplarında geçmeyen kırk hadisin her biri hadis tahsili için gittiği bir beldeye mensup hocalardan alıp derleyerek oluşturmuştur. İsmail Ceran, "Fâsî, Ebu'l-Fazl Abdülhafız b. Muhammed et-Tâhir b. Abdilkebîr Fâsî, *İstinzâlü's-sekîneti'r-rahmâniyye bi't-tahdîsi bi-erba'îne'l-büldâniyye* (Tatvan-Mağrib: Matbaatu'l-Mehdiyye, 1953). İsmail Ceran, "Fâsî, Abdülhafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/443. Fâdânî, el-Erba'üne'l-büldâniyye: Erba'üne hadîşen 'an erba'îne şeyhan min erba'üne beleden isimli çalışmasında kırk hadisi bir araya toplamıştır. *Esânîd ve imücâzât ve müselselâtü'l-Fâdânî*. (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2014). Muhammed Muti Hafız, Ziyâüddîn el-Makdisî hakkında yaptığı çalışmaların bir devamı niteliğinde, onun ilmi seyahatleri esnasında uğradığı yerlerde kendilerinden istifade ettiği hocalarının şehirlere göre isimlerini saydığı ve geniş bilgi vererek tanıttığı üç ciltlik *el-Fethu'l-mübin fi'l-meşyehati'l-büldâniyye* adlı eseri kaleme almıştır. Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b Abdilvâhid b Ahmed Ziyâeddin Makdisî, *el-Fethü'l-mübin fi'l-meşyehati'l-büldâniyye*. (Dımaşk: Darü'l-Beşair, 2006).

²⁴ Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Zey-i tabakât*, thk. Dr. Abdurrahman b. Süleymân el-Üseymin (Riyâd: Mektebetü Abikân, 2005), 3/179.

²⁵ Garrett Davidson, *Carrying on the tradition: An intellectual and social history of post-canonical hadith transmission* (The University of Chicago, 2014), 217.

²⁶ Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik, 2012), 22.

Ruhâvî'nin eseriyle ilgili söyledikleri, mutlak olarak bu türde hiçbir eser yazılmamış olması şeklinde değil de bölge itibariyle büldâniyye eserinin yazılmayışı, ya da onun eserinin diğerlerinden üstün oluşu bağlamında anlaşılabilir.

Büldâniyye türünün gelişimini tam olarak anlayabilmek için bu türde yazan isimlerin ortak yönlerinin olup olmadığı üzerinde durmak önemli katkı sağlayabilir. İlk büldâniyye yazarlarının ortak yönlerine bakıldığında büyük kısmının hadisçilik yönleriyle temayüz ettikleri ve bunlardan bir kısmının *rahhâl* veya *cevvâl* gibi çokça seyahat ettiklerine dair sıfatlarla anıldığı görülür.²⁷ Kalanlar arasında sufilik ve zâhidlikleri ile öne çıkan isimler vardır.²⁸ Bu isimlerin bir kısmı seyahat ettikleri yerlerde hadisçilerle karşılaşmış ve aktarımda bulunmuşlardır. Mesela Ebû Nuaym İsfahânî'ye (öl. 430/1038) öğrencilik yapmış olan Atık b. Ali b. Dâvûd es-Semantârî (öl. 464/1071),²⁹ Hâfız Ebû Yakub Yusuf b. Ahmed b. İbrahim eş-Şirâzî el-Bağdâdî (öl. 585/ 1189)³⁰ ve Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn b. Abdek el-Kihî/Kencî (öl. 682/1283)³¹ hadis nakletmeleriyle birlikte sūfilikleri/zâhidlikleri ve yolculukları ile tanınmış isimlerdir. Bazı büldâniyye yazarlarının ribatlarda yerleşmiş veya görev yapmış kişiler olduğu görülür. Mesela büldâniyye yazarlarından Hâfız Ebû Yakub Yusuf b. Ahmed b. İbrahim eş-Şirâzî (öl. 585/ 1189) Bağdat Ercüvânî Ribatı'nda hocalık yapmıştır.³² Büldâniyye yazarlarının bir kısmı ise kadılık veya muhtesiplik gibi resmî mansıblarda bulunmuştur. Mesela Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Selim es-Sekenderî/el-İskenderî (öl. 673/1275) İskenderiyye'de muhtesip olarak³³ Ebu'l-Berekât Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Mevsilî (öl. 600/1203) kadı olarak³⁴ görev yapmıştır.

Büldâniyye yazarlarının ortak yönleri açısından değerlendirilebilecek

²⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 21/239; 22/71.

²⁸ Örnekler için bk. Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 4/16/105; 38/296; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 21/239.

²⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 4/38/296; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/304.

³⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 21/239; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/101; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrût: Darül İlm lil Melâyîn, 2002), 8/214.

³¹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1/182. İsmi okusunun Kihî mi Kencî şeklinde mi olduğu ihtilâflıdır.

³² Zirikî, *el-A'lâm*, 8/214.

³³ Tâcüddin Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* (Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye-Hicr, 1413), 8/375.

³⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/123.

bir diğere husus mezhepleridir. Sehâvî'nin büldâniyye yazarları arasında listelediği kişilerden 2'si Mâlikî, 3'ü Hanefî, 1'i Hanbelî ve 13'ü Şâfiî mezhebine mensuptur. Dört ismin ise hangi mezhebe tabi olduklarının bilgisi tespit edilememiştir. Mezheb bilgisi verilmeyen isimlerden iki tanesi hakkında sûfi olduğu bilgisi vardır. Büldâniyyelerin ağırlıklı olarak Şâfiî isimlerce yazılmış olması eserlerin yazıldığı bölgelerde ya da eseri yazan muhaddisler arasında Şafililiğin yaygın olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Bir telif türü olarak büldâniyyelerin anlaşılması noktasında, bu eserlerin yazım gerekçeleri de önem ifade eder. Büldâniyyelerin yazım gerekçeleri konusunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Aydınli'ya göre, sahabî ve râvî yerleşim mekânlarının çeşitlenmesi nedeniyle muhtelif kültür merkezlerinden farklı hadisler yaygın hale gelmiştir. Bu farklı hadisleri elde etmek için yapılan rihlelerin neticesinde bölgelerin kendilerine has rivayetleri ortadan kalkmış ve farklı kültür merkezlerinden yapılan bu rivayetlerin bölgelere göre yeniden tasnif edilmesiyle büldâniyyeler ortaya çıkmıştır. Aydınli'nın yerleşim mekânlarının farklılığının rivayetlere etkisi hakkındaki görüşü, rihlelerin yapılmasıyla ilgili önemli bir gerekçedir. Fakat Karagözoğlu'nun da belirttiği gibi³⁵ Aydınli'nın büldâniyyelerin ortaya çıkışıyla ilgili zikrettiği bu husus hicrî ilk üç asırla ilgili görünmektedir. Oysa büldâniyye türünden yazılmış ilk eser beşinci asra aittir. Bu açıdan bu görüş rihlelerin yapılışı için önemli bir noktaya işaret etse de büldâniyyelerin yazılış gerekçesini tam olarak açıklamada yetersiz kalır.

Büldâniyyelerin yazım gerekçe ve amaçlarını bilmeye rihlelerin gerekçelerini bilmek de katkı sağlayabilir.³⁶ Zira büldâniyyelerin yazımıyla sonuçlanan yolculuklar da rihle kapsamındadır. Fakat büldâniyye yazımına katkı sağlayan rihlelerin nedenlerini tespiti için sahabe ve tâbiîn döneminde yapılan rihleler ile sonraki yüzyıllarda yapılan rihleleri hem amaç hem de yöntem itibarıyla ayırmak gerekir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından sahabe ve tâbiînden kişilerden farklı bölge ve beldelere göç ederek yerleşmeleriyle bildikleri hadisleri de o bölgelere götürerek yaygınlaşmasına katkı sağlamışlardır. Neticede hadislerin tedvîninden önce muhtelif kültür merkezlerinde birbirinden farklı hadisler yayılmıştır. Bu nedenle ilk dönemlerdeki rihlelerin en önemli amaçlarından birisi, farklı bölgelerde bulunan farklı bir hadise ulaşmaktır. Kuzudişli'ye göre sahabe ve tâbiîn

³⁵ M. Macit Karagözoğlu, "Şekil ve Muhteva Yönünden Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki Hadis Maddeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (2013), 500.

³⁶ Rihle sebepleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hâbil Nazlıgöl, "Sebepler ve Sonuçlarıyla Hadis Yolculukları (er-Rihle fî Talebi'l-Hadis)", *Hikmet Yurdu Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (2013), 18-19.

döneminde yapılan yolculuklar daha ziyade tek bir hadis veya bir meselenin çözümünü için yapılan ihtiyaç merkezli tabii yolculuklardır.³⁷ Davidson da rihle sebepleri üzerinde dururken, ana kitapların tedvin ve teşekkülünden önceki zaman diliminde rihlelerin *pratik kaygılarla* gerçekleştirildiğini ifade etmektedir.³⁸ Sahabe ve tâbiîn döneminde gerçekleştirilen rihlelerin gerekçelerinden farklı olarak tâbiîn sonrasındaki dönemlerdeki rihlelerin amaçlarının tespiti, büldâniyye geleneğinin oluşumunu anlamaya katkı sağlayabilir. Büldâniyyelerin yazılış tarihleri göz önünde bulundurulduğunda, bu dönemlerde gerçekleştirilen rihlelerin ilk dönemin ihtiyaç odaklı yolculuklarından ziyade sistemli yolculuklar olduğu görülür. Bu sistemli rihleler çoğunlukla farklı hocalarla tanışıp ilmi halkayı genişletmek ve Hz. Peygamber'e en yakın olan âli isnada ulaşmak³⁹ gerekçeleriyle devam etmiştir.⁴⁰

Âli isnad, büldâniyyelerin de yazılmaya başlandığı 5. yüzyılda muhaddisler arasında önem atfedilen bir konudur.⁴¹ Büldâniyye türünün yazım gerekçeleri arasında âli isnad elde etme gayretinin oluşuna, İbn Asâkir'in *Büldâniyye*'sinde görülen şu örnek de işaret etmektedir: İbn Asâkir, farklı beldelerden aldığı rivayetleri bir araya getirdiği çalışmasının sonunda zikrettiği şehirlerden başka şehirlere de gittiğini (bu şehirlerin isimlerini de tek tek vermektedir) buralardan bazılarında nâzil (isnadlar) ve şiirler işittiğini ya da bir şey sema etmediğini söylemektedir.⁴² Buradaki nâzil

³⁷ Bekir Kuzudışlı, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 108.

³⁸ Davidson, *Carrying on the tradition*, 214.

³⁹ Bununla birlikte, ilk dönemlerde de âli isnadın değerli kabul edildiği ve bu amaçla yapılan yolculuklardan da bahsedildiği görülür. Bu durum, -tek yahut baskın gerekçe olmasa dahi- âli isnada erişim talebinin ilk dönemlerden itibaren var olduğuna işaret eder. Zira âli isnadlı rivayetler isnaddaki kusurların giderilmesi açısından tercih edilmektedir. Tuğçe Günaydın, *Hadis Rivâyetinde Âli İsnadlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 89. Rihle-âli isnad ilişkisi için Günaydın, *Hadis Rivâyetinde Âli İsnadlar*, 87 vd.

⁴⁰ Davidson'a göre kitapların teşekkülünden sonraki bu dönemde rihleler daha çok dindarlık ve ilmi rekabet ilişkilidir. Davidson'un rekabet ile tanımladığı durum, âli isnad elde etme isteği anlamında ise doğru kabul edilebilir. Davidson, *Carrying on the tradition*, 214.

⁴¹ Âli isnad konusu 4. yüzyılda ön plana çıkmaya başlamıştır. Râmeihürmüzî'nin (öl. 360/971), "âli isnad arayışı" başlığı altında konuya değinmesi ve Hâkim en-Nisâbûrî'nin (öl. 405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* adlı eserine âli ve nâzil isnad konularıyla başlaması bu duruma işaret eder. Ebû Abdullâh b. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, (Beyrut, ts.). Âli isnadlara dair ilk müstakil eserin İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) tarafından *Mes'ebetü'l-ulûv ve'n-nüzûl fi'l-hadîs* adıyla 5. yüzyılda kaleme alınmış olması da bu iddiayı destekler. Ayrıca bu dönemde yazılmış avâli kitapları da buna işaret eder. Ahmet Yücel, *Senedde Uluvv, Nuzûl ve Avâliler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986).

⁴² İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1993), 162.

(isnad) vurgusundan, İbn Asâkir'in kitabının telif amacının yalnızca farklı beldelerden alınan rivayetleri zikretmekten öte, farklı beldelerden alınan ve belli kriterlere yani âli isnadlara sahip rivayetlerin derlenmesi olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu açıdan, büldâniyyelerin yazımında âli isnad talebinin önemli bir konumda olduğunu söylemek mümkündür. Normal şartlarda, âli isnada erişmek, kişi merkezli bir konudur. Zira rivayetler kişilerden alınır. Bu sebeple âli isnad sahibi isimler bellidir. Bu kişilere doğru rihle yapılabilir. Bir râvinin bulunduğu şehirde âli isnada sahip hocaları varsa, avâli yazmak için başka şehirlere yolculuk etmesine gerek kalmayabilir. Oysa büldâniyye yazımında âli isnad elde etmek önemli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Zira büldâniyye yazımında rihleler ve âli isnadları farklı şehirlerdeki şeyhlerden almak ön plana çıkmaktadır.

Büldâniyye eserleri içerisinde âli isnad ile ilgili çeşitli vurgular görülür. Büldâniyye yazarlarından Silefî, metninin içerisinde rivayetlerin âli ya da nâzil oluşlarına değinmeyeceğini ifade eder. Bu durumun gerekçesine dair herhangi bir açıklamaya yer vermese de bu noktalara değinmeyeceğini söylemiş olması, bu konuların dönemi açısından önemli olduğuna işaret eder. Silefî'den farklı olarak, İbn Asâkir ve Sehâvî'nin metinlerinde belirli bir beldeden alınan rivayetin âli isnada sahip olduğu ifade edilir. Özellikle Sehâvî, *Büldâniyye*'sinde tüm rivayetler ile ilgili âli isnad konusunda bir açıklamada bulunmaktadır. Ayrıca Sehâvî ve İbn Asâkir rivayetin âli isnadının müsâvat,⁴³ muvâfakat⁴⁴ veya bedel⁴⁵ türlerinden biri kapsamında oluşuyla ilgili yorumlarda da bulunur.⁴⁶ Mesela İbn Asâkir, rivayetlerin isnadlarından bahsederken uluvv türleri içerisinde bedele⁴⁷ ve muvâfakata⁴⁸

⁴³ Müsâvat, isnadın sonuna kadar râvi sayısının musanniflerden birinin isnadındaki râvi sayısına eşit olmasıdır. Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah Dayfullah (Riyad: Matbaatu Sefir, 2001), 149.

⁴⁴ Muvâfakat, musanniflerden birinin şeyhine, musannife ulaşan yolla değil bir başka yolla ulaşmaktır. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, 148.

⁴⁵ Bedel, musannifin şeyhinin şeyhine aynı şekilde ulaşmaktır. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, 148.

⁴⁶ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 53, 71, 88, 96, 106, 152, 159, 229, 259, 288. Bununla birlikte söz konusu metinlerde, bazen uluvvün türü belirtilmeden de uluvvdan bahsedilir. Bazı örnekler için bk. Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 59, 90, 95, 100, 110, 121, 182, 214, 236, 279, 282; İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 19, 35, 51, 53, 59, 66, 69, 80, 86, 88.

⁴⁷ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 25, 108.

⁴⁸ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 31, 39, 62, 80, 94, 106.

yer vermektedir. Sehâvî de bedel türü uluvve⁴⁹ de muvâfakat türü uluvve⁵⁰ de değinmektedir. Ayrıca Sehâvî muvâfakatın derecelerinden bahsetmektedir.⁵¹ Sehâvî'nin bedel ve muvâfakat gibi uluvv türlerinin Sehâvî'nin metninde İbn Asâkir'in metnine kıyasla daha sık zikredildiği görülür. Sehâvî'nin metninde uluvv türlerinin daha sık zikredilişi ve tüm rivayetlerde uluvv ile ilgili bir değerlendirme yapılması, hem İbn Asâkir'in yaşadığı döneme kıyasla Sehâvî döneminde mutlak uluvv ihtimalinin düşmüş olması ile hem de âli isnad ile ilgili terimlerin kullanımlarının zamanla yerleşmesi ile ilgili düşünülebilir.

Büldâniyye metinlerinde uluvva dair terimlerin işaret ettikleri anlama dair de farklı kullanımlar mevcuttur. Mesela, İbn Asâkir, iki yerde şeyhin şeyhinde gerçekleşen bir muvâfakattan bahseder.⁵² Oysa şeyhin şeyhinde gerçekleşen bu buluşma, müteahhirun döneminde yazılmış hadis usulü metinlerinde bedel olarak isimlendirilir.⁵³ Terimlerin kullanım sıklığının metinler arasında farklılık arz etmesi yanında terimlerin farklı metinlerde farklı anlamda kullanılması da, büldâniyye türünün ve bu türde yer alan âli isnadlarla ilgili terimlerin gelişim aşamasıyla ilgilidir.

Özetle büldâniyye türü eserler, ilk olarak kırk hadis derlemelerine şehir bilgisinin eklenmesi suretiyle ortaya çıkan bir formatta yazılmış ve farklı şehir/beldelerden işitilmiş mümkün olduğunca âli isnada sahip rivayetlerin bir araya getirildiği bir tür olarak düşünülebilir. Sehâvî bu türün faydalarından bahsederken bir bölgenin ferd kaldığı rivayetlerin olabileceği bunun ise ictihad için önemli olduğunu belirtir. Aynı zamanda (büldâniyyelerin faydalarından olmak üzere) bir rivayetin mahrecinin (hangi şehirden doğduğunun) bilinmesinin önemi üzerinde durur.⁵⁴ Bunlar dışında büldâniyye türü eserlerde seyahat edilen beldeler, hoca öğrenci ilişkileri ve sema yapılan mekânlar gibi ayrıntıların yer alması sebebiye bu türler, hadis tarihinin anlaşılması için de önemli malzeme teşkil ederler. Mesela Silefî *Büldâniyye*'sinin giriş kısmında, gezileri esnasında yazdıklarını bazı

⁴⁹ Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *el-Büldâniyyât*, 48, 53, 71, 79, 83, 88, 91, 96, 102, 106, 117, 130, 136, 144, 152, 156, 159, 172, 183, 194, 197, 202, 206, 209, 211, 218, 229, 236, 240, 242, 255, 259, 271, 288, 291, 294.

⁵⁰ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 48, 102, 105, 130, 143, 148, 156, 179, 183, 194, 236, 266.

⁵¹ Bu derecelendirme, yakınlığın derecelendirmesi anlamında kullanılan bir değerdir. Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 110, 148.

⁵² İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 31, 39.

⁵³ İbn Hacer el-Askâlânî, *Nüzhetü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, 148; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 128.

⁵⁴ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 42.

beldelerde emanet olarak bıraktığını ve sonrasında dönüp aldığını anlatmaktadır. Mesela Silefi Erzincan, Ermeniyye, Şirvan ve Babü'l-Ebvab'da yazdıklarını 508⁵⁵ yılında ayrılırken Selema's'ta bıraktığını ifade etmektedir.⁵⁶ Bu bilgiyi, Silefi'nin *Mücemü's-sefer*'inde yazımlarını emanet bıraktığına dair bilgiler de teyit etmektedir. *Mücemü's-sefer*'de Silefi, yolculuğu boyunca Selema's'tan Şam'a giderken⁵⁷, Selema's'tan Diyarbakır'a giderken⁵⁸ ve Âmid'de⁵⁹ hadislerini bıraktığını ifade etmektedir. Hadisleri bıraktığı bu bölgelerde, kişi olarak yalnızca Selema's'tan Şam'a giderken rivayetlerini Hafid b. Ebi'l-Hayr'a bıraktığını zikreder.⁶⁰ Anlaşıldığı kadarıyla Silefi daha sonraki dönemlerde bu emanetlerini bir şekilde yeniden alma imkanına sahip olmuştur.

B. Büldâniyye Türünün Üç Önemli Müellifi: Silefi, İbn Asâkir ve Sehâvî

Kaynaklarda büldâniyye türü kapsamında ele alınabilecek epey eser mevcut ise de bunlardan birçoğu günümüze ulaşamamıştır. Daha önce geçtiği üzere, Sehâvî büldâniyye türü eserinin girişinde bu kapsamda kabul edilebilecek türden eserler yazan müelliflere yer vermiştir. Bu çalışmada, içerik ve metot açısından karşılaştırılmak üzere Silefi, İbn Asâkir ve Sehâvî'nin eserleri tercih edilmiştir.⁶¹

Fâtimî döneminin en önemli isimlerinden Şâfiî muhaddis Silefi, büldâniyye yazma geleneğinin en erken ve önemli isimlerinden biridir.⁶²

⁵⁵ Kitabın diğer baskısında 458 şeklinde bir tarih verilmektedir. Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 28.

⁵⁶ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 32.

⁵⁷ Ebû Tâhir Silefi, *Mücemü's-sefer* (Mekke: Mektebetü't-Ticariyye, ts.), 319.

⁵⁸ Silefi, *Mücemü's-sefer*, 401.

⁵⁹ Silefi, *Mücemü's-sefer*, 114.

⁶⁰ Silefi, *Mücemü's-sefer*, 319.

⁶¹ Tercih gerekçeleri için bk. 3. sayfa.

⁶² Hayatı hakkında bk. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türasî'l-Arabi, 1988), 12/377; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 21/5-39; Muhammed Abdülhay b Abdilkebir b Muhammed Hasenî İdrîsî Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mücemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 2/994. İsmi ve künyesi ile ilgili ayrıntılı tartışmalar için bk. Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefi* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1977), 17. Doğum tarihine dair tartışmalar için bk. Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefi*, 18.

Silefi'nin hadisçiliğine dair bk. Muhammed Akdoğan, "Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis İlmindeki Yeri (öl. 576/1180)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 333-369; Swantje Boulouh Bartschat, "Methoden und Verhalten bei Erwerb und Tradierung von Ahādîṭ am Beispiel Abi Tâhir as-Silafîs", *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 1 (2012), 123-142; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefi*; Mehmet Efendioğlu, "Silefi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV

Silefi, seyahatleri ile anılabilecek bir isimdir. 500/1106 yılında çıktığı uzun yolculuğunu 511/1117 yılında İskenderiyye’de tamamlamış ve oraya yerleşmiştir. Silefi, uzun yolculuğundan önce babası ile birlikte hac yolculuğu yapmış ve tekrar Bağdat’a dönmüştür. Daha sonra Basra, Nihâvend, Vâsıt, Selemâs, Kerec, Âmid ve Mardin gibi doğu illerinin birçoğunu kapsayan bir yolculuk gerçekleştirmiştir. Rihlesini Şam’a doğru devam ettirmiş, Kâhire’ye uğramış ve İskenderiyye’ye dönmüştür. Bu yolculuklar Silefi için önemli eserlerin yazılışına kaynak teşkil etmiştir. Mesela Silefi, İsfahan’daki hocalarını *Mu’cemu meşyahat-i İsfahân*, Bağdat’taki hocalarını *Mu’cemu meşyahat-i Bağdat* ve İsfahan ile Bağdat dışındaki hocalarını *Mu’cemü’s-sefer* eserlerinde toplamıştır.⁶³ Hocaların derlediği bu mu’cemler haricinde Silefi’nin yolculuklarının semerelerinden bir tanesi de büldâniyye türünde yazdığı eserdir.

Silefi’nin büldâniyye kapsamında kabul edilebilecek çalışmasının asıl ismi *Kitâbü’l-Erba’in el-müstağnî bi-ta’yîni mâ fihî ‘ani’l-mu’in*’dir.⁶⁴ Bu isim, eserin giriş olarak yazılan ve sebep-i telife de yer verilen kısmında geçmektedir.⁶⁵ Bununla birlikte eser *Erbeûne’l-Büldâniyye* ismiyle daha çok anılmaktadır.⁶⁶

Silefi, eserinin giriş kısmında kırk hadis ezberlemenin faziletlerine dair ileride ayrıntılı bir senedle yeniden zikredeceği bir rivayeti aktarmaktadır.⁶⁷ Silefi’ye göre, bu müjdenin yansıması neticesinde birçok

Yayınları, 2009); Elif Yücel, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁶³ S. M. Zaman, “Hafız Abu Tahir Al-Silafi (d. 576/1180) Acquisition of Hadith and Qiraat in Isfahan”, *Islamic Studies* 25/2 (1986), 151-159; S. M. Zaman, “Silafi’s Biography: His Birth and Family Background”, *Islamic Studies* 25/1 (1986), 1-10; S. M. Zaman, “Sources For Silafi’s Biography”, *Islamic Studies* 24/4 (1985), 493-502; Hassan Abdel Hameed Muhammad Saleh, *The life and times of al-hâfız ‘Abû Tâhir al-Silafi, accompanied by a critical edition of part of the author’s Mu’jam al-Safar* (University of Cambridge, PhD Thesis, 1972).

⁶⁴ Çalışmanın Silefi’ye aidiyetinde şüphe yoktur. Bununla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Silefi, *el-Erbeûne’l-büldâniyye*, 1997, 17-19.

⁶⁵ Silefi, *el-Erbeûne’l-büldâniyye*, 1992, 31.

⁶⁶ Eserin üç farklı kütüphanede (Dımaşk’ta Zahiriyye Kütüphanesi, Kâhire’de Teymuriyye Kütüphanesi ve Paris’te Bibliotech Nationale’de) kayıtlı 6 nüshasının bulunduğu ifade edilmektedir. Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefi*, 195-196. Eserin 8 nüshasına dair kayıt bilgileri için bk. *el-Fihrisü’s-şâmil li’t-türâsi’l-Arabiyyi’l-İslâmiyyi’l-mahtût: el-hadisü’n-nebeviyyi’s-şerîf ve ulûmuhû ve ricâluhu* (Amman: Mecmaü’l-Meleki, 1991), 1/144. Eserin basılan iki ayrı yazmasında da kıraat kaydı yer almaktadır. Ebû Tâhir Silefi, *el-Erbeûne’l-büldâniyye* (Dımaşk: Mektebetü Dâru’l-Beyruti, 1992), 28; Silefi, *el-Erbeûne’l-büldâniyye*, 1992, 25.

⁶⁷ Silefi bu rivayeti aktarırken tevsik edilen tariklerden geldiğini ifade eder. Silefi, *el-Erbeûne’l-büldâniyye*, 1992, 28.

konuda kırk hadis derleme çalışmaları ortaya çıkmıştır. Silefi, en erken kırk hadis çalışmasının Abdullah b. Mübârek'e (ö. 181/797) ait olduğunu söyleyerek kırk hadis derleyen kitaplara birçok örnekler vermektedir.⁶⁸

Silefi eserinin sebab-i telifini anlatırken öncelikle onun dönemine yakın bir zamanda yaşamış İsmail b. Abdülğâfir el-Fârisi'den (öl. 529/1135) hadis ashabının kırk hadis yazımı konusundaki ihtimamlarını gördükten sonra, kırk hadisleri toplamaya niyetlendiğine ve seksen küsur "kırk hadis"i biriktirdiğine dair işittiği sözü aktarır.⁶⁹ Bu durum, dönem itibarıyla bu yazım türünün çokça var olduğunu gösterir. Bu sözün ardından, İskenderiye'deki fakih dostlarının böyle bir kitap imlâsı için kendisinden ricada bulduklarını ve bunun neticesinde kırk beldedeki kırk hocadan kırk hadisi içeren bu imlâyı gerçekleştirdiğini ifade eder.⁷⁰ Silefi, Nizamiye medresesi fukahalarından Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali b. et-Taberî isimli kişiden malının üçte birini ulemâ ve fakihler için vasiyet eden kişinin vasiyeti içerisine hadis yazımının (yani yazdığı kitaplarının) da dâhil olup olmayacağı sorusu karşısında verilen "evet" cevabını aktarır. Bu fetvayı aktarırken girişte zikrettiği kırk hadis ezberlemeye dair rivayeti yeniden zikreder. Daha sonra ise kırk hadis ezberlemenin faziletine dair senedleri ile birlikte 5 hadis sıralar.⁷¹ Ardından tek tek şehirlere ve bu şehirlerde işitilen birer rivayete yer verilir.

Silefi'nin ele aldığı ilk belde Mekke'dir. Mekke'den aktarılan hadis ise Hz. Âişe'nin Hz. Peygamberle aynı kaptan guslettiğine dairdir.⁷² Silefi'nin hadis aktardığı ikinci şehir ise Medine'dir.⁷³ Silefi ilk iki sıraya kutsallıkları nedeniyle Mekke ve Medine'yi yerleştirmiştir. Hicaz bölgesindeki bu şehirlerin ardından Silefi hem rihle gerçekleştirdiği hem de hadis aldığı şehirleri ve bu şehirlerden aldığı rivayetleri sıralar. Irak bölgesindeki en büyük şehir olan Bağdat'ın⁷⁴ ardından ordugâh şehirlerden Kûfe⁷⁵ ve Basra'ya⁷⁶ yer verilir. Bu bölgede rivayet alınmış diğer şehirler Vâsıt⁷⁷,

⁶⁸ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 30.

⁶⁹ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 30.

⁷⁰ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 30, 31.

⁷¹ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 33-37. *el-Erbeûne'l-büldâniyye* muhakkiki Sâdinî bu hadislerin beşinin de senedinin mevzu olduğunu belirtmektedir. Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1997, 30-34.

⁷² Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 39.

⁷³ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 42.

⁷⁴ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 46.

⁷⁵ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 53.

⁷⁶ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 56.

⁷⁷ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 100.

Nu'mâniyye,⁷⁸ Me'muniyye,⁷⁹ Nehrüddeyr,⁸⁰ ve Fırat üzerinde, Kufe-Bağdat arası bir şehir olan Hulle l-Me(r)zidiyye'dir.⁸¹ Mısır⁸² ve İskenderiyye⁸³ gibi Akdeniz ile Kızıldeniz arasındaki şehirlerden alınan rivayetlerden sonra İsfahan'dan⁸⁴ başlayarak Taberistan diye tabir edilen doğu bölgesinde yer alan şehirler sıralanır.⁸⁵ Bu şehirlerin birçoğu, Ortadoğu ile Orta Asya arasında, bugün İran'ın bulunduğu bölgede yer alır. Bilâdü's-Şam taraflarında Dımaşk,⁸⁶ Darayya,⁸⁷ ve Makisin(Habur)⁸⁸ zikredilen diğer şehirlerdir. Bugün Türkiye'nin doğusunda yer alan Nusaybin⁸⁹ ve Âmid'de⁹⁰ de Silefi hadis almıştır.⁹¹ Hadis alınan tüm bu bölgeler göz önüne alındığında Silefi'nin Bağdat, Kufe, Basra merkezlerinden Batı'da İskenderiye, Kuzey'de Tiflis olmak üzere daha çok İran'ın Kuzey bölgesi olarak kabul edilen Taberistan'da seyahatte bulunduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmalarda kullanılan rivayetlerin çeşitleri açısından Silefi'de geçen kırk rivayetin 6 tanesi fiilî⁹² kalanlar kavli hadislerdir. Kaynağı açısından hadislerden 2 tanesi hükmen merfû⁹³, 1 tanesi kudsî ve çoğunluğu merfû hadistir.⁹⁴ Kullanılan rivayet lafızları açısından Silefi sadece bir rivayette kıraat yöntemine işaret edecek bir ibare kullanılmışken⁹⁵ en fazla ahbaranâ ve haddesenâ kalıplarını tercih etmiştir. Bu durum, semân bu dönemde elde edilen bilginin temel kaynağı oluşunu destekler.⁹⁶

Silefi'nin *Büldâniyye*'sinde dikkat çeken en önemli yönlerden bir

⁷⁸ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 148.

⁷⁹ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 170.

⁸⁰ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 173.

⁸¹ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 105.

⁸² Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 60.

⁸³ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 81.

⁸⁴ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 49.

⁸⁵ Bu şehirler Zencan, Rey, Kazvin, ed-Dûn, Hemedan, Merâga, Nihâvend, Ebher, Salmâs, Cerbazgan (Hamedana yakın), Save (Rey ve Hemedan arası bir şehir), Dînever, Tuster (Şüşter), Kerec, Ahvaz, Şa(b)urhuvast, Kenkever, Şehristan, Erdebil, Eşter Derbent ve en kuzeyde Tiflis'tir. Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 63-134.

⁸⁶ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 86.

⁸⁷ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 151.

⁸⁸ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 166.

⁸⁹ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 136.

⁹⁰ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 158.

⁹¹ Silefi'nin hadis aldığı beldeler hakkında bk. Ece, "Silefi ve Erba'ûne'l-Büldâniyye Adlı Eseri", 112-114.

⁹² 1, 19, 27, 30, 38, 40. hadisler.

⁹³ 18 ve 25. rivayetler.

⁹⁴ 15. hadis.

⁹⁵ 22. hadis.

⁹⁶ Silefi'nin eserinde kullandığı rivayetlerin sıhhat durumu için bk. Ece, "Silefi ve Erba'ûne'l-Büldâniyye Adlı Eseri", 112-113.

tanesi, hocalarının vefat tarihlerini, meşhur isimlerini ve rivayeti hocasından nerede ve ne zaman aldığına dair ayrıntıları kaydetmesidir.⁹⁷ Bazı hocalarının nisbesini verdikten sonra, o kişiyi nisbenin aidiyet ifade ettiği şehirde dinlediğini tekrar dile getirir.⁹⁸ Ayrıca Silefi hocalarından bir kısmını kâdi şeklinde anar.⁹⁹ Bu durum, Silefi'nin gittiği beldelerdeki fetva makamındaki kişilerden de hadis dinlediğini göstermesi açısından önemlidir.

Silefi'nin *Büldâniyye*'sini önemli kılan bir diğer yön, onun *Büldâniyye*'sini yaptığı yolculuklar neticesinde yazdığı diğer eserleriyle karşılaştırma imkânımızın olmasıdır. Silefi'nin *Büldâniyye*'sinde yer alan kırk rivayetten 17 tanesi yine onun eseri olan *Mu'cemü's-sefer*'de de yer alır. Her ikisi de Silefi tarafından yazılmış bu iki kitaptaki rivayetlerin karşılaştırılması neticesinde rivayetlerin *Büldâniyye*'de geçen versiyonlarında sened içerisinde Silefi'nin rivayeti hangi tarihinde ve nerede işittiğine dair *Mu'cemü's-Sefer*'de yer almayan notların mevcut olduğu görülür. Bazen *Büldâniyye*'de geçen bir rivayetin yalnızca sahabe râvisi aynı kalacak şekilde farklı versiyonlarının *Mu'cem*'de de yer aldığı görülür.¹⁰⁰ Silefi, *Mu'cem*'inden farklı olarak *Büldâniyye*'sinde bazen hocalarının doğum tarihi ile ilgili bilgi verir. Mesela Silefi, Zencan'da işittiği hocasının doğum tarihinin 403 olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹ Silefi'nin hocasının doğum tarihini bu şekilde ifade etmesi, rivayetin âli isnada sahip olduğunun en bariz delilidir ve bu amaçla paylaşılmıştır. Bu bilgi aynı hocanın ismi geçmesine rağmen *mu'cemü's-sefer*'de yer almaz. İki metin arasındaki benzerliklere rağmen farklılıkların var olması, iki metnin farklı amaçlarla yazılmasıyla ilişkilidir.

Silefi'nin yazımı, kendi ifadesine göre “ancak bereketli ve uzun rihlelere çıkan kişilerin gücünün yeteceği” bir tarzdadır.¹⁰² Bereketli rihleler ise daha önce hiç duyulmamış rivayetlerin işitildiği ya da en âlî isnadlı rivayetlere erişildiği şeklinde anlaşılabilir. Silefi'nin bu vurgusu, yine çalışmanın rihle üzerinde yoğunlaşan, yolculuğu merkeze alan karakteriyle ilişkilidir. Zira Silefi *Büldâniyye*'sinin girişinde hiçbir isnad veya metne itiraz etmeyeceğini, medh veya tenkid anlamında rivayetlerle ilgili bir şey söylemeyeceğini, senedlerin âli veya nâzil oluşlarına işaret etmeyeceğini

⁹⁷ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 39, 46, 56.

⁹⁸ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 66, 70, 73, 123, 138, 158, 162, 170, 173.

⁹⁹ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 66, 70, 81, 102, 138, 170.

¹⁰⁰ Mesela karşılaştırmın: Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 144, 173; Ebû Tâhir Silefi, *Mu'cemü's-sefer* (Mekke: Mektebetü't-Ticariyye, ts.), 53, 246.

¹⁰¹ Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 63.

¹⁰² Silefi, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 1992, 32.

ifade etmektedir.¹⁰³ Gerçekten metin içinde de Silefî senedlerin âli veya nâzil oluşlarına işarette bulunmamaktadır. Silefî'nin hadisin âli oluşunu sihhatiyle aynı şey olarak düşünmediği göz önüne alındığında¹⁰⁴ onun bu metni yazarken âli isnad içeren rivayetleri zikretmekle birlikte farklı beldelerden toplanmış farklı rivayetleri bir araya getirmeyi de amaçladığı görülür. Bu durumda Silefî'nin Suriye ve Mısır'da mevcut olmayan bilgi/rivayetleri yaptığı yolculuklar neticesinde İran ve Irak'tan getirip zaten bilgisi dâhilinde olan kırk hadis türünü âli isnadlı halleriyle ve yeni bir tarz olan şehirlerin zikredilmesi suretiyle birleştirerek *Büldâniyye* türünü ortaya koyduğu söylenebilir.¹⁰⁵

Diğer bir büldâniyye sahibi, Silefî'nin talebesi olan Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir'dir (öl. 571/1176). Onun eserinin adı *Kitâbü'l-erba'îne'l-büldâniyye* (*Erba'üne hadîsen li-erba'îne şeyhan min erba'îne beldeten 'an erba'în min erba'în li-erba'în fî erba'în*) şeklindedir. İbn Asâkir de hocası gibi Nizâmiyye medresesinde fıkıh/hadis dersleri almış Selçuklu devri muhaddislerindedir. İbn Asâkir, hocası Silefî'nin aynı kategoride yazdığı eserinin tarzını devam ettirerek yaptığı ufak değişikliklerde eserine farklı bir özellik ekleyerek kırk rivayetin kırk ayrı sahâbîden ve kırk ayrı konuda rivayet edilmesi özelliğini getirmiştir. Rivayetlerin birbirinden farklı konularda ve farklı sahabîlerden aktarımı konusu, İbn Asâkir'den sonraki telifleri etkilemiş, birçok büldâniyye yazarı eserlerinde bu farklılığı dikkate almış ve daha da öteye taşımışlardır.

İbn Asâkir, çalışmasının girişinde, sonlarını kafiyeli şekilde zikrettiği cümlelerin arasında Hz. Peygamber'in ümmetine Çin'de de olsa ilim talep etmelerini emrettiğini söyleyerek zayıflığı ile bilinen¹⁰⁶ "İlim Çin'de de olsa alın" rivayetine bir atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁷ Rivayetin senedinin zikredilmemiş olması ve atıfta bulunulan bağlamın şiirsel bir anlatım içerisinde yer alışı, İbn Asâkir'in rivayete hadis değeri yüklediği fakat metni yazmasında rihlenin önemli bir etken olduğu şeklinde anlaşılabilir.

İbn Asâkir, *Büldâniyye*'sinin girişinde kırk hadis yazma geleneğinden

¹⁰³ Silefî, *el-Erbe'üne'l-büldâniyye*, 1992, 31.

¹⁰⁴ Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs* (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 3/362.

¹⁰⁵ Gharaibeh, "The Buldâniyyât of as-Sahâwî (d. 902/1496) A Case Study on Knowledge Specialization and Knowledge Brokerage in the Field of Hadîth Collections", 11-12.

¹⁰⁶ Rivayet bazı münekkitler tarafından zayıf hatta bâtlı olarak nitelenmiştir. Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Mekâsidu'l-hasene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1985), 1/121; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Kahire: Mektebetü'l-Kutsi, 1351), 1/138.

¹⁰⁷ İbn Asâkir, *el-Erbe'üne'l-büldâniyye*, 34.

bahsetmektedir. Kırk hadis yazımının çeşitli sebepleriyle birlikte bu türde yazan kişiler hakkında bilgi vermektedir. Bu durum, onun da hocası Silefî gibi *Büldâniyye* eserini kırk hadis şeklinde biçimlendirmeye çalıştığına ve yine hocasında olduğu gibi yazdığı bu kırk hadisin rihlelerle şekillenmiş olduğuna işaret eder. Bu yorumu destekleyecek şekilde, İbn Asâkir de metnin mukaddimesinde hocası gibi kırk hadis ezberlemenin faziletine dair altı rivayeti zikredip sened durumlarına işaret eder.¹⁰⁸ Bununla birlikte İbn Asâkir kitabının sebep-i telifi olarak Silefî'nin eserinin bilinmesi ile birlikte, kendisinden onu takip ve yolundan devam etmesinin istenmesi olarak ifade etmektedir. İbn Asâkir, hocası Silefî'nin yolunu takip ederek ve onun kırk ayrı şehirden, kırk ayrı şeyhten gelen kırk hadisi bir araya topladığı çalışmasını daha da "garip" hale getirerek kırk ayrı sahabeden gelen rivayetleri topladığını söylemektedir.¹⁰⁹ Burada Silefî'nin "garip" kelimesiyle vurgusu, metnin daha orijinal hale gelmesi vurgusuyla olumlu anlamdadır.

İbn Asâkir ise rivayetlerin sıhhat ve illet durumlarına değinir ve râvi bilgisi de sunar. Yapılan değerlendirmeler ise genellikle isnad merkezlidir. İbn Asâkir eserinin mukaddimesinde âli isnad vurgusunda da bulunur. O, eğer bir rivayet zârureten âli olmayan bir senedle zikredildiyse, sonrasında başka bir vecihten âli olarak zikrettiğini söyler. Bu durum, onun âli isnada verdiği önemi göstermektedir. İbn Asâkir'in zarureten kastı ise muhtemelen nâzil olan isnadın âli olan isnaddan daha sahih olması ya da hadis aldığı şehirde âli isnadlı şekilde bulunmaması durumudur. İbn Asâkir bu kısımdan sonra âli isnad ile ilgili bilgiler de verir. Âli isnadın değeri ve nâzil isnadın âli isnada göre prestijinin az olması hususunda Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) de dahil olduğu kişilerden çeşitli rivayetler aktarır.¹¹⁰ Onun âli isnad konusundaki vurgusu metnine de yansır. Metnin içerisinde de zaman zaman senedlerle ilgili "رقتاه عالیا" (Bu rivayetin âli şekliyle rızıklandırıldı/Bu rivayeti âli (isnâdla) elde ettik) şeklinde kullanımlar görülür.¹¹¹ Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, isnadın âli veya nâzil oluşu İbn Asâkir açısından önemlidir. Bilindiği üzere âli isnada ulaşma gayesi, rihlelerin gerçekleştirilme nedenlerinden birisidir. Bununla birlikte, rihlelerin ve büldâniyye yazımının tek amacı âli isnadların toplanması değildir. İbn Asâkir'in zaman zaman -zarureten- âli olmayan isnadları belirtmesi, onun da bu eseri yazarken ve rihle yaparken tek amacının âli isnad toplamak

¹⁰⁸ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 39-45.

¹⁰⁹ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 38.

¹¹⁰ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 39.

¹¹¹ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 77, 79, 118.

olmadığını göstermektedir.

İbn Asâkir eserinin mukaddime kısmında yöntemine dair verdiği bilgilerin ardından beldelerden gelen rivayetleri sıralar.¹¹² O, hocası Sileff'den farklı olarak çalışmasında geçen bölgeler/beldeler ile ilgili olarak da ayrıntılı açıklamalar sunmaktadır. İlk belde Mekke'dir¹¹³ İbn Asâkir'in Mekke başlığı altına aldığı hadis niyet hadisidir.¹¹⁴ İbn Asâkir, rivayetin tarihlerini verdikten sonra Tirmizî'den (öl. 279/892) Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl. 198/813-14) amel hadisiyle ilgili bu rivayetin her bâba girmesi gerektiğine, bir kitap yazmak isteyen kişinin niyet hadisiyle başlaması gerektiğine dair rivayeti zikretmektedir.¹¹⁵ Hadis alınan ikinci şehir "Resûlullah'ın Şehri" Medine'dir.¹¹⁶ İbn Asâkir'in Hicaz bölgesi içerisinde zikrettiği diğer bir şehir Minâ'dır. Dımaşk,¹¹⁷ Kûfe¹¹⁸ ve Bağdat¹¹⁹ onun Hicaz bölgesinden sonra zikrettiği büyük ve önemli şehirlerdir. Sonrasında İbn Asâkir, sırayla Horasan¹²⁰ ve Taberistan¹²¹ bölgelerindeki şehirlere yer verir. Ardından bugünkü İran sınırlarında yer alan şehirler¹²²

¹¹² İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 40-45.

¹¹³ Mekke hakkında hocası gibi "حرسها الله" (Allah onu korusun) ifadesi kullanılır. Güvenli belde olduğu vurgulanır. İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 47.

¹¹⁴ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 47.

¹¹⁵ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 51.

¹¹⁶ Cahiliye'de adına "yesrib" dendiği söylenir ve onun için de "حرسها الله" (Allah onu korusun) ifadesi kullanılır. İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 52.

¹¹⁷ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 60.

¹¹⁸ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 63.

¹¹⁹ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 66.

¹²⁰ Şehristân (Cey) (Eski İsfahan şehri, Zülkarneyn'in kurduğu şehirlerden), Esbahân, Merv (Şahcan), Neysâbûr (Horasan şehirlerinden biri), Herât (Horasan şehirlerinden biri), Bûşenc (Herat'ın şehirlerinden biri), Bûn (Bebine diye tanınan Herat'ta bir şehir), Buğâ (Herat ve Merv arasında Bağşur da denilen Horasan şehirlerinden birisi), Serahs (Merv ve Neysabur arasındaki Horasan şehirlerinden birisi), Ezcâh (Haberan nahiyesinden bir şehir, Horasan), Meyhene (Haberanda bir şehir), Tâburân (Tus'un bir kasabası, Neysabur şehirlerinden), Nûkân (Tus'ta bir şehir), Şanzevâr (Neysabur'un nahiyelerinden Beyhak'ın bir şehri), Husrucerd (Eski Beyhak'ta bir kasaba, Neysabur'un nahiyelerinden), Bistâm (Kums şehirlerinden birisi), Dâmeğân (Kums şehirlerinden birisi), Simnân (Kums şehirlerinden birisi) bu bölgede zikredilen şehirlerdir. İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 69-113.

¹²¹Reyy (Kuhustan'ın büyük şehirlerinden birisi), Zencân (Kuhustan'ın büyük şehirlerinden birisi), Ebher (Kuhistan'ın büyük şehirlerinden birisi), Tebrîz (Azerbeycan'ın bir kasabası), Merend (Azerbeycan şehirlerinden birisi) ve Huveyy (Azerbeycan şehirlerinden birisi) bu şehirlerdendir. İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 116-132.

¹²²Cirbâzekân (İsfahan şehirlerinden), Hemezân (Cebel beldelerinden bir beldedir), Müşkân (Hamedan şehirlerinden bir şehir), Rüzerrâvür (Hemedanda bir bölge) ve Esedabâz (Hemedan bölgesinde bir şehir) Cirbâzekân (İsfahan şehirlerinden), Hemezân (Cebel beldelerinden bir beldedir), Müşkân (Hamedan şehirlerinden bir şehir),

ile Irak bölgesine ve Fırat boyuna doğru yer alan şehirler sıralanır.¹²³ İbn Asâkir'in hadis aldığı şehirler sayısal olarak incelendiğinde yoğunluklu olarak Horasan bölgesindeki şehirlerden hadis aktardığı görülür.

İbn Asâkir'in *Büldâniyye*'sinde geçen rivayetlerin ise iki tanesi fiilî¹²⁴ kalanları kavli hadislerdir. Kaynağı açısından iki tanesi hükmen merfû,¹²⁵ iki tanesi mevkûf¹²⁶ ve bir tanesi de kudsî hadistir. Diğerleri ise merfû hadislerdir.¹²⁷ Bu açıdan İbn Asâkir'in *Büldâniyye*'sinin ağırlıklı olarak kavli-merfû hadislerden oluştuğunu söylemek mümkündür.

İbn Asâkir, bu eserini kaleme almadan önceki zamanlarda hocası Silefî'nin *Büldâniyye*'sinin hadislerini *Turuku erba'în el-hâfiz es-Silefî ve't-ta'rîfû bi-ruvâtihâ ve zikri'l-âli ve'n-nâzil min derecâtihâ* adıyla tahrir edip açıklamıştır.¹²⁸ Bu açıdan, kendisi de bir büldâniyye yazacak olan öğrencisi İbn Asâkir'in yazım geleneğini hocası Silefî'den devralıp sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Kitabın yazım düzeni ve tarzı, İbn Asâkir'in hocası Silefî'den etkilendiğini gösterir. Fakat İbn Asâkir'in eserinin hocası Silefî'ninkinden kırk rivayetin kırk ayrı sahâbîden ve kırk ayrı konuda rivayet edilmesi dışında da farklı yönleri de vardır. İbn Asâkir, hocasından farklı olarak eserin içinde hadislerin sıhhat durumlarıyla ve râvileriyle ilgili ayrıntılı vermektedir.¹²⁹

Toplanan rivayet sayısı, rivayetlerin aktarıldığı şehirlerin sıralamasında ilk iki sırada Mekke ve Medine'nin seçilmesi, eserde sadece hadislere yer verilmiş olması (şiir vb. farklı türlerin yer almaması) ve şehirlerden alınan rivayetlere geçmeden önce kırk hadis

Rüzerrâvür (Hemedanda bir bölge) ve Esedabâz (Hemedan bölgesinde bir şehir) bu bölgede zikredilen şehirlerdir. İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 135-146.

¹²³ Hülvân (Irak sınırında bir şehir) , Erciş (Hilad ve Huva arasında Ermeniy'e'nin girişi) , Enbâr (Iraktan, Cerire nahiyesinde Fırat'ın kenarında bir şehir) , Rahebetu Mâlik b. Tavk (Fıratın kıyısında bir şehir, Şam'a gelişte) , (Rafika) Rakka (Fırat'ın kıyısında bir şehir) bu bölgede zikredilen şehirlerdir. İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 148-160.

¹²⁴ 10 ve 20. rivayetler.

¹²⁵ 28 ve 32. rivayetler.

¹²⁶ 2 ve 25. rivayetler.

¹²⁷ 15. rivayet.

¹²⁸ Efendioğlu, "Silefî", 37/199; Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir, *Turuku Erba'în el-hâfiz es-Silefî ve't-ta'rîfû bi-ruvâtihâ ve zikri'l-âli ve'n-nâzili min derecâtihâ*, 1070. Bunlar dışında Silefî'nin eserinin muhakkiklerinden Abdullah Râbih rivayetlerin tahririni yapmakta, "fıkhü'l-hadîs" başlığı altında hadisle ilgili fıkhî açıklamalara, rivayetlerde "Şerhu'l-elfâz" başlığı altında daha çok lafızlarla ilgili açıklamalara yer vermekte ve "Tercemetü's-Sahâbe" başlığı altında da rivayetin sahabî râvisi hakkında bilgi vermektedir. Diğer bir muhakkik olan Ebû Abdurahman Mes'ud b. Abdülhamid es-Sâdinî ise rivayetlerin tahrirlerini dipnotlara düşmektedir.

¹²⁹ İbn Asâkir, *el-Erbeûne'l-büldâniyye*, 38, 39.

ezberlemenin/yazmanın faziletine dair rivayetlere yer vermeleri Silefî ve İbn Asâkir'in eserlerinde görülen ortak yönlerdir. Bu ortaklıklar iki ismin de aynı çevrede yetişmeleri, Silefî'den İbn Asâkir'e hoca-öğrenci ilişkisi içerisinde belli bir birikimin aktarılması, ortak muhit ve ilmî çevre ile açıklanabilir. Bilindiği üzere hem Silefî hem de İbn Asâkir Nizamiyye Medresesinde eğitim almışlardır.¹³⁰

Hoca-öğrenci ilişkisine rağmen, Silefî ve İbn Asâkir'in eserlerinde belli açıdan farklılıklar da mevcuttur. Mesela âli isnad konusunda Silefî'de belirgin bir vurgu görülmezken İbn Asâkir'de âli isnadın önemi ve toplandığına dair vurgu öne çıkar. Yine Silefî rivayetlerin sıhhati konusunda bir bilgi vermeyeceğini belirtirken İbn Asâkir her bir rivayetin sıhhat/zaaf durumuyla ilgili ayrıntılı bilgi sunmaktadır. Bu durum, iki müellifin eser yazımı noktasındaki kişisel tercihleriyle ve hadis ilmiyle alakalı eserde vurgulamak istedikleri yönlerle alakalıdır. Silefî, rivayetlerin alındığı şehir bilgisini ön planda tutarken öğrencisi İbn Asâkir, hocasının çok da üzerinde durma ihtiyacı duymadığı rivayetlerin âli isnadlı oluşu veya senedlerin sıhhat durumuyla ilgili bilgileri ön plana almaktadır. Bu durum, aslında aynı konu üzerinde benzer amaca yönelik hazırlanan çalışmalarda bile müelliflerin tercihleriyle şekillenen bir orjinalliğin ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır.

Büldâniyye türünün en önemli örneklerinden bir diğeri Şemseddin Sehâvî'nin (öl. 902/1497) *Büldâniyyât* isimli çalışmasıdır. Sehâvî bizzat kendisi bu çalışmasından *el-Ehâdisü'l-büldâniyyât* ismiyle *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-(ebnâ'i a'yâni 'ulemâ'i) karni't-tâsi'* adlı çalışmasında bahsetmektedir.¹³¹

Sehâvî, eserinin girişinde, büldâniyye türünde metinler yazan kişilere (ve eserlerine) değinir. Bunlar, Sehâvî'nin açıklamasına göre "âliyyât" ve "büldâniyyât" hadisleri yazan kişilerdir. Bu eserlerde her bir rivayet bir belde ya da bölgeden alınır, metinlerde hoca ya da mekânın ismi tekrarlanmaz. Sehâvî burada bu türde ilk eser ortaya koyan kişi olduğunu söylediği Atîk b. Ali b. Dâvûd es-Semantârî (öl. 464/1071)¹³² ile başlayıp İbn Hacer (öl. 852/1449) ile biten 23 kişilik bir liste sıralamaktadır. Burada Silefî (öl. 576/1180) ve İbn Asâkir'in (öl. 571/1176) ardından, Hâfız Ebû Yakub

¹³⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 1985, 21/5.

¹³¹ Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-(ebnâ'i a'yâni 'ulemâ'i) karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 8/15.

¹³² İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimâşk*, 4/38; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/304.

İbrahim eş-Şirâzî (öl. 585/ 1189)¹³³ ve Ebu'l-Berekât el-Mevsulî'ye (öl. 600/1203),¹³⁴ yer verilir. Sehâvî, Şeyh Ebû Abdullah el-Yemenî'nin (öl. 609/1213)¹³⁵ eserinin, 40 şehirden 40 hocadan aktarılmış 40 hadisin tarhîcini toplamak üzere kaleme alınmış olduğunu fakat işittiklerinin çoğu Mekke'den olduğu için bu eserin kendisinin şartlarına uymadığını ifade eder. Burada, Sehâvî'nin hocaların da farklı şehirlerden olmasını bu türdeki yazımlarda şart olarak gördüğü anlaşılabilir. Ebu'l-Hasen el-Herevî (öl. 611/1215) de Sehâvî'nin çok seyahat etmesi sebebiyle ismini zikrettiği isimlerden olsa da bu kişinin büldâniyye sayılacak bir eserini görmediğini ifade etmektedir. Burada zikredilen bir diğer isim Ebû Muhammed er-Ruhâvî'dir (öl. 612/1215).¹³⁶ O, *el-Erbeîne'l-Mütebâyinete'l-isnâd ve'l-büldân* isimindeki eserinde kırk beldede karşılaşılan kırk hocanın kırk farklı hadisini birbirinden farklı senedlerle aktarmıştır.¹³⁷ Ruhâvî'nin eserinin başlığındaki "mütebâyin" kelimesi, daha sonraki dönemlerde birbirinden farklı kişi, sened veya konuları içeren rivayetleri toplayan büldâniyye eserlerinin başlıklarında sıkça görülecektir.¹³⁸ Ezdî (öl. 628/1230),¹³⁹ Ebû Ali el-Bekrî

¹³³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 21/239; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/101; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/214.

¹³⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/123.

¹³⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/36.

¹³⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 22/71; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/28.

¹³⁷ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 35. Eser, *el-Erba'üne'l-mütebâyinetü'l-esânîd*, *Erba'üne'l-büldâni'l-mütebâyineti'l-esânîd ve levâhiķuhâ ve müte'alleķâtühâ*, *Kitâbü'l-Erba'îne'l-mütebâyineti'l-isnâd ve'l-bilâd* gibi farklı isimlerle anılmaktadır. Hayati Yılmaz, "Ruhâvî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/203.

¹³⁸ Ebû Ahmed et-Dimyâtî'nin eseri *el-Erba'üne hadîşen el-mütebâyinetü'l-isnâdi'l-muharrece 'ale's-sahîhi min hadîsi Bağdâd*; Kutb el-Halebî'nin kitabı kaynaklarda *el-Erbeîne'l-mütebâyinât* olarak anılmıştır. İbn Hacer'in eserinin adı *el-İmtâ' bi'l-erba'îne'l-mütebâyineti (bi-şartî)'s-semâ'* adıyla anılmaktadır. İbn Hacer, bu rivayetleri semâ yoluyla ve âlf isnadla kırk ayrı hocasından duyduğu, onların da kırk ayrı sahâbîden rivayet ettikleri kırk beş hadisi derlemiş, ayrıca bu hadislerin *Kütüb-i Sitte* ile dört mezhep imamının eserlerinde bulunması gibi şartlar da gözetmiştir. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999). İbn Mûsa el-Merrâküşî (öl. 823/1421) Erba'üne hadîşen mütebâyinetü'l-isnâd ve'l-mütûn adlı eserini, *Kütüb-i Sitte* musanniflerine ulüvv-i nisbî yoluyla muvafakat eden hadislerden meydana getirmiştir. Müellifin eseri temize çekemediği belirtilmektedir. İsmail Hakkı Ünal, "Merrâküşî, İbn Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004). Takiyyüddîn el-Fâsî (ö. 832/1429), Nevevî'nin kırk hadisini tahrir ederek bu esere *Erba'üne hadîşen mütebâyinetü'l-isnâd ve'l-mütûn* ismini vermiştir. Cevat İzgi, "Fâsî, Takiyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/213. Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî'nin (öl. 842/1438) *el-Erba'üne'l-mütebâyinâtü'l-mütûn ve'l-esânîd* eseri de burada dile getirilebilecek bir diğer örnektir.

¹³⁹ Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Askalânî*, 196.

(öl. 656/1258)¹⁴⁰ Ebu'l-Muzaffer es-Sekenderî (öl. 673/1275),¹⁴¹ Ebû Abdullah el-Kihî/Kencî¹⁴²(öl. 682/1283),¹⁴³ Ebu'l-Abbas ez-Zâhirî (öl. 696/1297),¹⁴⁴ Ebû Ahmed et-Dimyâtî (öl. 705/1306),¹⁴⁵ Kutb el-Halebî (öl. 735/1335),¹⁴⁶ Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî (öl. 739/1339),¹⁴⁷ Şemsüddîn ez-Zehabî (öl. 748/1348), Ebû Abdillâh el-Vâdîâşî (öl. 749/1348),¹⁴⁸ Ebû Muhammed el-Vânî (öl. 749),¹⁴⁹ Ebu'l-Abbas es-Sivâsî (öl. 749/1348),¹⁵⁰ Muhammed b. Ahmed es-Sekenderî (öl. 777/1385), Hâfız Irakî (öl. 806/1404) ve İbn Hacer (öl. 852/1449), Sehâvî'nin çalışmalarına atıfta bulunduğu isimlerdir. Sehâvî, bu isimlerin ardından, büldâniyye türünün önemi üzerinde durarak bu türün faydalarından da bahsetmektedir.¹⁵¹

Sehâvî giriş kısmında verdiği bu liste içerisindeki eserlerden bizzat kendisinin okuduğu ya da dinlediklerine vurguda bulunur. Mesela Sileffî'nin *Büldâniyye*'sinin sahih senedlerle kendisine ulaştığını,¹⁵² İbn Asâkir'inkini semâ ve kıraat yoluyla aldığını,¹⁵³ Ruhâvî'ninkinin sadece bir kısmının kendisine muttasıl bir sema ile ulaştığını¹⁵⁴ ve Bekrî'ninkini ise iki ayrı senedden okuduğunu ifade eder.¹⁵⁵ Bu durum bize, bu eserlerin sadece toplanan değil, entelektüel çevre arasında okunan rivayetler olduğunu hatırlatır.

Sehâvî mukaddime kısmında sadece hadisleri metnine almakla yetinmeyeceğini, duyduğu hadis, haber, hikaye ve şiirlerle eserini zenginleştireceğini ifade etmektedir. Sehâvî'nin büldâniyyesine aldığı seksen

¹⁴⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/158; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1/216.

¹⁴¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*, 8/375.

¹⁴² Nisbenin Küncî şeklinde mi Kihî şeklinde mi olması gerektiğine dair tartışmalar için bk. Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 36; Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Askalânî*, 196.

¹⁴³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1/182; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/31.

¹⁴⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/121.

¹⁴⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/169.

¹⁴⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/55.

¹⁴⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 23/55.

¹⁴⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/68.

¹⁴⁹ Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Askalânî*, 1/196.

¹⁵⁰ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Hindistan: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifü'l-Oşmâniyye, 1972), 1/158.

¹⁵¹ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 42.

¹⁵² Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 33.

¹⁵³ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 33.

¹⁵⁴ Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *el-Büldâniyyât*, thk. Hüsam b. Muhammed el-Kattân (Riyad: Dâru'l-Atâ, 2001), 35.

¹⁵⁵ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 33, 36.

rivayet içerisinde tespitimize göre 54 hadis, 24 şiir, 2 de ulemâ sözü bulunmaktadır.¹⁵⁶ Sehâvî'nin çalışması, hadis dışında rivayetler içermesi nedeniyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Sehâvî rivayetleri aktarırken hangi usulle alındığının yanında rivayetin alındığı özel bir mekân (ev,¹⁵⁷ Mescid,¹⁵⁸ veya medrese¹⁵⁹) varsa bununla ilgili ayrıntıları da vermiştir. Bu açıdan hadis tarihindeki ders mekânları açısından diğerlerine göre en zengin bilgi kaynağının Sehâvî'ninki olduğunu söylemek mümkündür.

Sehâvî, rivayetin alındığı şehirler sıralamasında ilk şehir olarak Cüdde'yi¹⁶⁰ sunarken bunun bir zorunluluk gereği olduğunu söylemiş ve bu kısımda bu zorunluluğun ne olduğunu açıklamamıştır. Sehâvî'nin eserinde ilk olarak zikrettiği hadis, çalışmasının niteliği ile birebir ilişkilidir. Sehâvî çalışmasına dönem itibarıyla meşhur olan uygulamaya ittibaen *Müsel bi'l-evleviyye*¹⁶¹ bir hadisle başlangıç yapmaktadır.¹⁶² Rivayetin şerhinin sonundaki açıklamalar bu rivayetin öncelenmesinin sebebinin müsel bir rivayet oluşuna işaret etmektedir. Sehâvî, merhamet ve rahmet konusunu işleyen bu rivayetin¹⁶³ içerisindeki teselsülün devam ettirilmesi adına - "Ameller niyetlere göredir" hadisiyle başlamanın müstehap oluşu gibi- bu rivayetle başlama âdetinin câri olduğunu ifade eder.¹⁶⁴ Bu rivayetin senedi içerisinde, bu rivayetin şeyhlerinden aldıkları ilk hadisleri olduğuna dair "أول حديث سمعته" (işittiğim ilk hadistir) şeklinde bir ifade tekrarlanmaktadır. Bu durum ise, doğrudan hoca ile görüşmenin -ve dolayısıyla seferin- bir

¹⁵⁶ Gharaibeh, seksen aktarımdan elli beş tanesinin hadis, diğerlerinin farklı paylaşımlar olduğunu tespit etmiştir. Mohammad Gharaibeh, Mohammed, "The Buldâniyyât of as-Saḥâwî (d. 902/1496) A Case Study on Knowledge Specialization and Knowledge Brokerage in the Field of Hadîth Collections", *History and Society During The Mamluk Era (1250-1517)* (Bonn: ASK Working Paper, 2014), 11.

¹⁵⁷ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 46.

¹⁵⁸ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 53.

¹⁵⁹ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 82.

¹⁶⁰ Hemen hemen bütün klasik coğrafya kitapları ve sözlüklerde şehrin adı "kıyı, sahil; yol" gibi mânalara gelen "Cüdde" şeklinde tesbit edilmiş olup halk dilinde ise daha çok Cidde adı kullanılmaktadır. Mustafa L. Bilge, "Cidde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/523-525.

¹⁶¹ Müsel bi'l-evleviyye, bir hadisin senedinde yer alan bütün râvilerin, hocalarından rivayet ettikleri ilk hadisi "haddesenî fülânün ve hüve evvelü hadîsin semî'tühû minhü" lafzıyla rivayet etmesidir. Müsel hadis ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, "Müsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 85); Emine Tankuş, *Müsel Hadis* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹⁶² Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 49.

¹⁶³ Ebû Dâvud, Edeb, 66; Tirmizi, Birr ve Sıla, 16.

Rivayetin metni: *الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء*

¹⁶⁴ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 50.

rivayete yansması olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁵ Kettânî rahmet rivayetini aktarışının ardından, bu rivayete verilen önem ve bu rivayetin takdim edilışinin bu rivayetteki teselsülün tamamlanması için olduğunu, bu şekilde tâlibe ilmin merhamet, muhabbet ve tevasüle bağlı olduğunun hatırlatıldığını ifade eder.¹⁶⁶ Cüdde'den Mekke, Medine, Beytü'l-Makdis ve Beledü'l-Halîl'in Sehâvî tarafından alfabetik sıralamaya dâhil edilmediği görölür. Bu durumdan Sehâvî'nin müselsel bir rivayet olması sebebiyle Cüdde'den alınan rivayeti ilk sıraya koyduğu ve daha sonra da kutsal görülen beldelerden aktarılan rivayetlere yer verdiği anlaşılmaktadır. Sehâvî kutsal beldelerden sonra, İskenderiyye şehriyle alfabetik biçimde hadis alınan beldeleri sıralamaya başlar.¹⁶⁷

Sehâvî, rivayetlerin tahririni de ayrıntılı olarak gerçekleştirmektedir. Çalışmada rivayetlerin sıhhat durumuna dair yorumda bulunmakla yetinilmemekte, rivayetin hangi kitaplarda bulunduğuna dair de bilgi ile birlikte rivayetin tarikleri ve kendisinden önceki isimlerin rivayetle ilgili hükümlerine ayrıntılı olarak yer vermektedir.¹⁶⁸

Sehâvî'nin çalışması belli yönlerden diğer iki çalışmadan farklılaşmaktadır. Sehâvî, çalışmasına Mekke-Medine gibi kutsal beldelerle değil Cüdde'de işitilmiş müselsel bi'l-evleviyye bir rivayetle başlamış; çalışmasında sadece hadislere değil başka kişilerin söz ve şiirlerine de yer vermiştir. Üç eser karşılaştırıldığında şehirler hakkında en ayrıntılı bilgi veren isim Sehâvî'dir. Sehâvî, coğrafî ve kültürel bilgiler, eskiden belli bölgelerin hangi adlarla anıldığını gibi bilgiler yanında bölgenin faziletlerine dair rivayetleri de -sıhhat durumlarını da belirterek sunmaktadır.¹⁶⁹ Bölgelerin isimlerini nereden geldiğine dair açıklamalara da yer

¹⁶⁵ Bununla birlikte bu rivayetteki teselsülde bir kopukluk vardır. Bu senedde yer alan ilk üç râvî teselsül şartını yerine getirmemişlerdir. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhëtü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, 156.

¹⁶⁶ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât*, 2/93.

¹⁶⁷ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 76.

¹⁶⁸ Gharaibeh, Sehâvî'nin hadislerin tahriri ve isnadlarla ilgili yaptığı açıklamaları diğerlerinden daha ileri bulmaktadır. Gharaibeh, Mohammed, "The Buldâniyyât of as-Saĥâwî (d. 902/1496) A Case Study on Knowledge Specialization and Knowledge Brokerage in the Field of Hadîth Collections", 12. Esasında bu değişimler ve ileri düzeyde isnad bilgisinin verilmesi Silefî'den sonraki Büldâniyye yazarı İbn Asâkir'de de görölmektedir. Fakat kanaatimizce Gharaibeh çalışmasının merkezine Sehâvî'yi ve onun diğerlerinden farklılığını aldığı için, İbn Asâkir'in bu konudaki farklılığı gölgede kalmaktadır.

¹⁶⁹ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 43.

verilmektedir.¹⁷⁰

Sehâvî'nin çalışması kırk yerine seksen rivayet içermesi ve bunun bir neticesi olarak kırk hadis toplama/ezberleme faziletine dair rivayetlere mukaddimede yer vermemesiyle de farklılık arz eder. Bu durum, farklı beldelerden alınan rivayetlerin toplanarak yazıldığı eserlerin artık kırk hadis formatından çıkıp müstakil bir tür haline dönüştüğüne işaret kabul edilebilir.

Sonuç

Hadisçilerin yaptıkları rihlelerin semerelerinden olan büldâniyyeler, genel olarak mu'cem türüne benzer özellikler gösterirler. Bununla birlikte, büldâniyyelerin birçoğu derledikleri hadis sayısı itibariyle kırk hadis türü özellikleri taşır. Bu açıdan büldâniyyeler, rihleler neticesinde elde edilen hadislere şehir bilgisinin eklenmesi suretiyle yazılmış kırk hadis derlemesi formatında eserlerdir. Bu eserler, hem âli isnad vurgusunda bulunmaları hem de farklı bölgelerden rivayetleri toplamaları ile önemli işlevler görmüşlerdir. Büldâniyyeler hadisçilerin rihle yaptıkları bölgeleri, rivayet aldıkları hocaları ve hadis tarihine dair bazı satır arası bilgileri içermeleri nedeniyle, mühim bir yazın türüdür.

Büldâniyye türü eserlerin ilk örneği -bugüne ulaşmasa da- hicrî 5. yüzyılda kaleme alınmıştır. 6. yüzyılda sayı fazla olmasa da bu türdeki çalışmalar devam etmiştir. Günümüze ulaşmayı başarmış en erken döneme ait büldâniyye, 6. yüzyılda yaşamış olan Silefî'ye aittir. 7. ve 8. yüzyıl, büldâniyye türü eserlerin en çok üretildiği dönemlerdir. 9. yüzyıldaki büldâniyye çalışmaları ise Irakî, İbn Hacer ve Sehâvî gibi Memlûkler döneminin önemli muhaddisleri tarafından yazılmıştır.

Bu çalışmada örneklem olarak tercih edilen Silefî, onun öğrencisi İbn Asâkir ve Sehâvî tarafından kaleme alınmış büldâniyyeler, içerik ve metot olarak karşılaştırıldığında aralarında belli farklılıklar olduğu görülmüştür. Silefî'nin İran bölgesindeki birçok şehri ziyaret ettiği, Batı'da İskenderiye, Kuzey'de Tiflis olmak üzere daha çok İran'ın Kuzey bölgesi olarak kabul edilen Taberistan'a seyahatte bulunduğu; İbn Asâkir'in hadis aldığı şehirlerin ise yoğunluklu olarak Horasan bölgesindeki şehirlerden oluştuğu görülmüştür. İbn Asâkir, yazım tarzı açısından hocası Silefî'den etkilenmiş olsa da onun eserinin rivayetlerin sıhhat durumlarına, râvilerine ve rivayet edildiği beldelere dair ayrıntılı bilgi vermek gibi Silefî'ninkinden farklı yönleri vardır. Silefî ve öğrencisi İbn Asâkir, metinlerini daha çok kırk hadis türüne yakın bir formatta inşa etmişlerdir. Metinlerin girişinde zikrettikleri

¹⁷⁰ Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, 90.

Çalışma rnekleri ve kırk hadis ezberlemenin faziletine dair rivayetler bu düşünceyi desteklemektedir. Sehv ise eserini kırk hadis formatında yazmamış, seksen rivayete yer vermiş ve metnin girişinde kırk hadis ezberlemenin faziletine dair herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Silef ve İbn Askir ilk sırada Mekke ve Medine’de işitilmiş hadisleri alırken Sehv’nin ilk zikrettiği hadis, dönem itibariyle Mselsel bi’l-evleviyye rivayetiyle esere başlamının evl kabul edilmesi ve hoca ile doğrudan görüşmenin ve rihlenin yansımalarını da içermesi sebebiyle Cdde’den dir. Sehv de diğer müellifler gibi Cdde’den alınan rivayetten sonra da kutsal görülen beldelerden aktarılan rivayetlere yer vermiştir. Ancak o, diğer iki müelliften farklı olarak, bahsi geçen ve farklı özellikleri sebebiyle tekaddüm eden şehirlerin ardından, diğerlerini alfabetik sıraya koymuştur.

Bldniyye yazımı genellikle hocadan öğrenciye bir gelenek olarak aktarılmıştır. Bununla birlikte yazılmaya devam eden eserler üzerinde kendisinden öncekilerden farklı olmasını sağlayacak çeşitli değişiklikler yapılmaya devam edilmiştir. Bu değişiklikler sebebiyle müellifler yazdıkları eserlerin diğerlerinden “farklı” oluşu üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu minvalde, kırk ayrı şehirden, kırk ayrı sahabeden, kırk ayrı konuda, kırk ayrı metne sahip ve hatta isnadlarında geçen hiçbir ravi isminin birbiriyle aynı olmadığı rivayetler bir araya getirilmiştir. Bu durum, müelliflerin eserlerini ortaya koyarken öncekilere benzeyen yönlerle birlikte, benzerlerinden farklılaşma çabalarının bir rneği olarak görülebilir. 10. yüzyıldan itibaren azalan rihlelerin etkisi ile hem bldniyye eserlerinin yazımı azalmış hem de az sayıda yazılmış olan eserler, yeni rivayetlerin toplanmasından çok, var olan kitaplardan seçmeler yapmak veya bu kitaplarda yer alan rivayetlerin tahririni yapmak gibi çeşitli şeklinde farklılaşmıştır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. zgnlk Beyanı:

Bu alışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Kahire: Mektebetü'l-Kutsi, 1351.
- AKDOĞAN, Muhammed. "Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis İlmindeki Yeri (ö. 576/1180)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 333-369.
- ALTIKULAÇ, Tayyar. "Zehebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/180-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- AYDINLI, Abdullah. "Büldâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- AYDINLI, Abdullah. "Mansur b. Selîm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12-13. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- AYDINLI, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- BARTSCHAT, Swantje Boulouh. "Methoden und Verhalten bei Erwerb und Tradierung von Ahâdîṭ am Beispiel Abî Ṭâhir as-Silafis". *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 1 (2012), 123-142.
- BİLGE, Mustafa L. "Cidde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/523-525. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- CERAN, İsmail. "Fâsî, Abdülhafîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/442-443. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- DAVIDSON, Garrett. *Carrying on the tradition: An intellectual and social history of post-canonical hadith transmission*. The University of Chicago, 2014.
- ECE, Abdurrahman. "Silefi ve Erba'ünle'l-Büldâniyye Adlı Eseri". *Eyyübiler'de İlim Kültür ve Sanat*. ed. Abdulhalim Oflaz. İstanbul: Hiperlink Yayınevi, 2020.
- EFENDİOĞLU, Mehmet. "Müselîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/85-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
-

- EFENDİOĞLU, Mehmet. "Silefi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/198-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: el-hadisü'n-nebeviyyi's-şerîf ve ulûmuhû ve ricâluhu*. Amman: Mecmaü'l-Meleki, 1991.
- Esânîd ve icâzât ve müselselâtü'l-Fâdânî*. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2014.
- FÂSÎ, Ebu'l-Fazl Abdülhafız b. Muhammed et-Tâhir b. Abdilkebîr. *İstinzâlü's-sekîneti'r-rahmâniyye bi't-tahdîsi bi-erba'îne'l-büldâniyye*. Tatvan-Mağrib: Matbaatu'l-Mehdiyye, 1953.
- GHARAİBEH, Mohammad. "The Buldâniyyât of as-Sahâwî (d. 902/1496) A Case Study on Knowledge Specialization and Knowledge Brokerage in the Field of Hadîth Collections". *History and Society During The Mamluk Era (1250-1517)*. 1-17. Bonn: ASK Working Paper, 2014.
- GÜNAYDIN, Tuğçe. *Hadis Rivâyetinde Âli İsnadlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdullâh b. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîs*. Beyrut, ts.
- HASAN ABDÛLHAMÎD SÂLÎH. *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefi*. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1977.
- İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kâsım. *Turuku Erba'in el-hâfız es-Silefi ve't-ta'rifü biruvâtihâ ve zikri'l-âli ve'n-nâzili min derecâtihâ*. 1070.
- İBN ASÂKİR. *el-Erbeüne'l-büldâniyye*. Beyrut: Mektebetül-İslâmî, 1993.
- İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah Dayfullah. Riyad: Matbaatu Sefir, 2001.
- İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el Askalâni. *Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. Hindistan: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Oşmâniyye, 1972.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türasi'l-Arabi, 1988.
- İBN NUKTA, Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî. *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

- İBN RECEB, Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Zeyl-i tabakât*. thk. Dr. Abdurrahman b. Süleymân el-Üseymin. Riyâd: Mektebetü Abikân, 2005.
- İZGİ, Cevat. "Fâsî, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/212-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- KANARYA, Bayram. "Kırk Hadis/Erbaûn' Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir'in el-Erbaûne'l-Büldâniyye İsimli Eseri". *Usul İslam Araştırmaları* 28/28 (2017), 97-122.
- KANDEMİR, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- KANDEMİR, M. Yaşar. "İbn Nâsırüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/226-229. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- KARAGÖZOĞLU, M. Macit. "Şekil ve Muhteva Yönünden Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki Hadis Maddeleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (2013), 485-541.
- KÂSİMÎ, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- KETTÂNÎ, Muhammed Abdülhay b Abdilkebir b Muhammed Hasenî İdrîsî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselâât*. Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- KUZUDİŞLİ, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.
- MAKDÎSÎ, Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b Abdilvâhid b Ahmed Ziyâeddin. *el-Fethü'l-mübin fi'l-meşyehati'l-büldâniyye*. Dımaşk : Darü'l-Beşair, 2006.
- MAYASA Hatem Nayf. "Kitab-u'l-Erbeine'l-Büldâniyye li İbn Asakir". *Mecelletü külliyeti terbiyeti li'l-benât* 28/4 (2017), 1259-1296.
- Mu'cemü'l-mustalahâti'l Ulûmi's-Şer'iyye*. Suudi Arabistan: KACST, 2. baskı, 2017.
- NAZLIGÜL, Habil. "Sebeup ve Sonuçlarıyla Hadis Yolculukları (er-Rihle fi Talebi'l-Hadis)". *Hikmet Yurdu Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (2013), 13-37.
- ÖZKAN, Halit. "Vâdîâş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/419-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- ÖZKAN, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik, 2012.
- POLAT, Salahattin. "Ferd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir. *Muhtârü's-sihah*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- SAFEDÎ, Ebu's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- SALEH, Hassan Abdel Hameed Muhammad. *The life and times of al-hâfiz 'Abû Tâhir al-Silafî, accompanied by a critical edition of part of the author's Mu'jam al-Safar*. University of Cambridge, PhD Thesis, 1972.
- SEHÂVÎ, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Büldâniyyât*. thk. Hüsam b. Muhammed el-Kattân. Riyad: Dâru'l-Atâ, 2001.
- SEHÂVÎ, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-'Askalânî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- SEHÂVÎ, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. Mısır: Mektebetü's-SÜNNE, 2003.
- SEHÂVÎ, Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-(ebna'i a'yânî 'ulemâ'i) karni't-tâsi*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- SEHÂVÎ, Muhammed b. Abdurrahman. *Mekâsidü'l-hasene*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l Arabi, 1985.
- SİLEFÎ, Ebû Tâhir. *el-Erbeûne'l-büldâniyye*. Dımaşk: Mektebetü Dâru'l Beyruti, 1992.
- SİLEFÎ, Ebû Tâhir. *el-Erbeûne'l-büldâniyye*. Dımaşk: Mektebetü Dâru'l Beyruti, 1992.
- SİLEFÎ, Ebû Tâhir. *el-Erbeûne'l-büldâniyye*. thk. Abdullah Râbih. Riyad: Advausselef, 1997.
- SİLEFÎ, Ebû Tâhir. *Mu'cemü's-sefer*. Mekke: Mektebetü't-Ticariyye, ts.
- SÜBKÎ, Tâcüddin. *Tabakatü's-Şafiiyyetü'l-Kübrâ*. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye-Hicr, 1413.
- ŞAHYAR AĞIRAKÇA, Ayşe Esra. *Seyahat ve Rivayetleriyle Hanım Sahabiler*. İstanbul: Akdem, 2015.
- TANKUŞ, Emine. *Müsel sel Hadis*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,

2010.

TOKSARI, Ali. "Kutbüddin el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/484. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

ÜNAL, İsmail Hakkı. "Merrâküşî, İbn Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/210. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

YÂKUT HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

YILMAZ, Hayati. "Ruhâvî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/203. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

YÜCEL, Ahmet. *Senedde Uluvv, Nuzûl ve Avâlîler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

YÜCEL, Elif. *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

ZAMAN, S. M. "Hafız Abu Tahir Al-Silafi (d. 576/1180) Acquisition of Hadith and Qiraat in Isfahan". *Islamic Studies* 25/2 (1986), 151-159.

ZAMAN, S. M. "Silafi's Biography: His Birth and Family Background". *Islamic Studies* 25/1 (1986), 1-10.

ZAMAN, S. M. "Sources For Silafi's Biography". *Islamic Studies* 24/4 (1985), 493-502.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmîyye, 1998.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985.

ZİRİKLÎ, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. Beyrût: Darül İlm lil Melâyîn, 2002.



EK: SEHVNİN ESERİNDE YER VERDİĞİ BLDNİYYE KİTAPLARI

1. Atk b. Ali b. Dvd es-Semantr (l. 464/1071)¹⁷¹
2. Eb Thir Sadrddn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silef e-f (l. 576/1180)-*el-Erben el-Bldniyyt*¹⁷²
3. İbn Askir Ebu'l-Ksm Al b. el-Hasen b. Hibetillh b. Abdillh b. Hüseyn ed-Dmak e-f (l. 571/1176)-*el-Erben*
4. Hfz Eb Yakub Yusuf b. Ahmed b. İbrahim e-rz el-Bağdd (l. 585/1189)¹⁷³-*el-Erben el-Bldniyyt*
5. Ebu'l Berekt Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Ensr el-Mevsul e-f (l. 600/1203)¹⁷⁴
6. Şeyh Eb Abdullah Muhammed b. İsmail b. Ali b. Eb es-Sayf el-Yemen el-Fakh e-f (l. 609/1213)¹⁷⁵-40 kişinin 40 beldeneden işittiği 40 hadisi toplamak üzere balam, fakat iittiklerinin çoğu Mekke'den olduğu için Sehv esasında onun eserinin Şartlarına uymadığını söylüyor.
7. Ebu'l-Hasen Takıyyddn Al b. Eb Bekr b. Al el-Herev el-Mevsil (l. 611/1215) Sehv bu kişiyi seyahat eden fakat bldniyye yazmam birisi olarak kaydediyor.
8. Hfz Eb Muhammed Abdulkadir b. Abdullah er-Ruhv el-Hanbel (l. 612/1215)¹⁷⁶-*el-Erbene'l-Mtebyinetel-İsnd ve'l-Bldn*
9. Ebu'l Hasen Ali b. Ahmed b. Yahya el-Ezd (l. 628/1230)¹⁷⁷
10. Hfz es-Sadr Eb Ali el-Hasen b. Muhammed b. Ebi'l-Futh Muhammed b. Muhammed b. Amrk el-Bekr (l. 656/1258)¹⁷⁸
11. Ebu'l-Muzaffer, Mansur b. Selim es-Sekender (l. 673/1275)¹⁷⁹
12. e-ems Eb Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn b. Abdek el-Kih/Kenc es-Sf (l. 682/1283)¹⁸⁰
13. el-Ceml Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ez-Zhir el-Hanef (l. 696/1297)¹⁸¹
14. Eb Ahmed Abdul Mümin b. Halef et-Dimyat (l. 705/1306)¹⁸²

¹⁷¹ İbn Askir, *Trhu Medneti Dmak*, 4/38/296; Safed, *el-Vf bi'l-vefeyt*, 19/304. Eserin ismi Sehv tarafından belirtilmemiştir.

¹⁷² Silef'nin bu eserinin Mansr b. Selm tarafından tahrir edildiği iddia edilmektedir. Abdullah Aydn, "Mansur b. Selm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003).

¹⁷³ Zeheb, *Siyeru a'lmi'n-nbel*, 1985, 21/239; Zeheb, *Tezkiretü'l-huffz*, 4/101; Zirikl, *el-A'lm*, 8/214.

¹⁷⁴ Safed, *el-Vf bi'l-vefeyt*, 4/123. -Eserin ismi Sehv tarafından verilmemiştir. *Siyeru a'lmi'n-nbel*'da eserin ismi *el-Erbene'l-bldniyye* olarak zikredilmiştir.

¹⁷⁵ Zirikl, *el-A'lm*, 6/36.

¹⁷⁶ Zeheb, *Siyeru a'lmi'n-nbel*, 1985, 22/71. Kaynaklarda, bu eserde tekrarlayan iki isim olduğu konusunda verilen bilgi dikkat çekicidir. Safed, *el-Vf bi'l-vefeyt*, 19/28.

¹⁷⁷ Sehv, Ebu'l-Hayr Őemsddn Muhammed b. Abdirrahmn b. Muhammed, *el-Cevhir ve'd-dürer f tercemeti Şeyhi'l-İslm İbn Hacer el-'Askaln*, 196.

¹⁷⁸ Zeheb, *Tezkiretü'l-huffz*, 4/158; Safed, *el-Vf bi'l-vefeyt*, 1/216.

¹⁷⁹ Sbk, *Tabakt'-fiyyeti'l-Kbr*, 8/375.

¹⁸⁰ Safed, *el-Vf bi'l-vefeyt*, 1/182; Zirikl, *el-A'lm*, 7/31.

¹⁸¹ Zirikl, *el-A'lm*, 1/121.

¹⁸² Zirikl, *el-A'lm*, 4/169.

15. Kutb Ebû Muhammed Abdulkerim b. Abdunnur el-Halebî (öl. 735/1335)¹⁸³
16. Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî (öl. 739/1339)¹⁸⁴
17. Şemsüddîn Ebû Abdullah Zehebî (öl. 748/1348)¹⁸⁵
18. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Câbir b. Muhammed el-Vâdîâşî el-Kaysî el-Mâlikî (öl. 749/1348)¹⁸⁶ *el-Erba'üne'l-büldâniyyât*
19. Şeref Ebû Muhammed Abdulalh b. Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Vânî el-Hanefî (öl. 749)¹⁸⁷
20. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Saîd b. Amr es-Sivâsî (öl. 749/1348)¹⁸⁸
21. Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Arram es-Sekenderî (öl. 777/1385)
22. Hâfız Irakî (öl. 806/1404)¹⁸⁹
23. İbn Hacer (öl. 852/1449)¹⁹⁰



¹⁸³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/55. Eserin ismi metinde verilmemiştir. Eserinin ismi kaynaklarda *Erba'üne'l-mütebâyinât* şeklinde geçmektedir. Ali Toksarı, "Kutbüddin el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

¹⁸⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 23/55.

¹⁸⁵ Sehâvî eser ismi vermemiştir. *el-Erba'üne'l-büldâniyye el-muħarrece mine'l-Mu'cemi's-şagîr li't-Taberânî* isimli eseri Taberânî'nin *Mu'cem*'inden seçme yaparak oluşturmuştur. Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

¹⁸⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/68; Halit Özkan, "Vâdîâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).


¹⁸⁷ Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Askalânî*, 1/196.

¹⁸⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, 1/158.

¹⁸⁹ Sehâvî çalışmanın ismini vermemiştir. Eser hakkında yalnızca 35 hadiste kaldığını ve kırka tamamlanamadığını ifade eder.

¹⁹⁰ Sehâvî, İbn Hacer'in burada hangi eserinden bahsettiğine dair açıklamalar vermekte ve eserin isminden *el-Erbeüne'l-mütebâyinât* şeklinde söz etmektedir. Bilindiği kadarıyla İbn Hacer'in bu konudaki çalışması *el-İmtâ' bi'l-erba'üne'l-mütebâyineti (bi-şarḥi)s-semâ'* adındadır. İbn Hacer, semâ yoluyla ve âlî isnadla kırk ayrı hocasından duyduğu, onların da kırk ayrı sahâbîden rivayet ettikleri kırk beş hadisi bu eserinde derlemiş, ayrıca bu hadislerin *Kütüb-i Sitte* ile dört mezhep imamının eserlerinde bulunması gibi şartları da gözetmiş ve hadislerin sağlamlık derecesini belirtmiştir. İbn Hacer eserine müselnel bir rivayetle başlamış ve aşere-i mübeşşereden başlayarak sahabîlerden gelen rivayetleri sıralamıştır. Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", 522-523.

FROM JOURNEYS TO THE GENRE: BULDĀNIYYAT AS A PRODUCT OF RIĦLAS

 Fatma Betül ALTINTAŞ^a

Extended Abstract

The purpose of this article is to shed light on the emergence and development of the buldāniyya genre, which is one of the reflections of the scholarly journeys in the history of Islamic culture. Traveling has a great role in the formation and development of Islamic sciences. Scholarly journeys to cities, towns, or regions called riĦla provided muĥaddiths the opportunity to meet, negotiate with each other, and reach the knowledge they were trying to acquire. These journeys and meetings were reflected in the written works, and these journeys caused various kinds of works to be written during or after the journeys.

One of the book genres that emerged as a result of these journeys is buldāniyya. In this genre, the narrations that have been heard from different (generally forty) cities and towns are brought together. Buldāniyyas are an important type of literature because they contain the regions where the muĥaddiths traveled, the teachers they narrated, and some interlinear information about the history of ĥadīth. It is necessary to identify the first examples of this genre to see when and for what reason buldāniyyas began to be written.

Although it has not survived until today, the first example of buldāniyya genre is written by the traveler Ateeq b. Ali b. Dâwood al-Samantarî (d. 464/107) in the 5th century. Among the works that have survived to the present day, the earliest buldāniyya was written by al-Silafî (d. 576/1180) in the 6th century. The 7th and 8th centuries are the periods when works in buldāniyya genre were written the most. In the 9th century some buldāniyyas were written by important scholars of the Mamlûks period such as 'Irāqî, Ibn Ħajar al-'Asqalānî, and al-Sakhāwî.

^a Asst. Prof., İstanbul Medeniyet University, fatmazehrabetul@gmail.com

When the common aspects of the first buldāniyya writers are examined, it is seen that most of them are distinguished muḥaddiths. In addition, some of them are referred to as raḥḥāl or jawwāl which points that they travel a lot. Among the rest, there are names known for their sufism and asceticism. Most of the people that al-Sakhāwī lists among the writers of buldāniyya belong to the Shāfi‘ī school of law.

In this study, three important buldāniyya works written by Silafī (d. 576/1180), his student Ibn ‘Asākir (d. 571/1176), and al-Sakhāwī (d. 902/1497) were compared and examined. Among the buldāniyyas that have survived to the present day, the first buldāniyya author who refers to previous works is Abū Ṭāhir as-Silafī. Although Silafī does not directly mention a work called buldāniyya among the works written before him, he includes forty ḥadīth studies written before him, probably because he accepts his buldāniyya as a work of forty ḥadīth. Ibn ‘Asākir', following the path of his teacher Silafī, mentions forty ḥadīth collections among the works before him. He compiles forty ḥadīths transmitted from forty different cities and forty different sheikhs from forty different companions in his work. While Silafī prioritizes the knowledge of the city where the narrations are taken, his student Ibn ‘Asākir' emphasizes the information about the authenticity of the narrations which his teacher does not need to dwell on much. The fact that the phrase “forty ḥadīths” is included in the names of these two works makes it possible to accept these studies a subset of the forty ḥadīth genre.

al-Sakhāwī, unlike Silafī and Ibn ‘Asākir', collected eighty narrations instead of forty, and did not include narrations about the virtue of forty ḥadīths. al-Sakhāwī's work differs from the previous two works in certain aspects. al-Sakhāwī started his work not with holy cities like Mecca-Medina, but with a musalsal bi'l-awlaviyya narration from Judda. He included not only ḥadīths but also the words and poems of other people. When the three works are compared, al-Sakhāwī is the author who gives the most detailed information about the cities.

The writing of buldāniyya genre is generally transferred from the teacher to the student as a tradition. However, various changes have continued to be made, which makes the later works different from the previous ones. This study claims that the genre of buldāniyya first emerged by adding city information to the works in the style of forty ḥadīth compilation, and additional features were added to the genre over time to add originality. In this context, from the 6th century to the 10th century, besides the emphasis

on āli isnāds buldāniyyas are part of the forty ḥadīth genre. Over time, it has been observed that, rather than the number of ḥadīths, the difference in the names in isnāds, the cities where these ḥadīths were taken and the texts itself becomes more prominent.

Keywords: Hadith, Buldāniyya, Riḥla, Āli Isnāds, Forty Ḥadīth.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



TEF'ÎL VEZNİNİN KUR'ÂN BELÂGATİNDEKİ ONTOLOJİK İMALARI: HZ. ÂDEM'E İSİMLERİN TALİMİ ÖRNEĞİ

 Yusuf TEMEL^a

Öz

Dillerin basit kurulum mantığı, zihindeki manaları belirli seslerle kodlamaktır. Bu mantığın bir sonucu olarak lafızların değişmesiyle ve artmasıyla manalar da değişir ve artar (*ez-ziyâdetu fi'l-mebnâ ziyâdetun fi'l-ma'nâ*). Bu makalede bu genel kural ışığında “Âdem’e isimlerin hepsini öğretti” mealindeki ayet incelenecektir. Ayetteki “‘alleme” lafzı, “bildi” anlamına gelen ‘alime fiilinden tef’îl bâbında türetilmiş “öğretti” anlamında müteaddi yani geçişli bir fiildir. İnsan türüne bilgi aktarımını ifade eden bu kelime Kur’ân’ı Kerim’deki tüm kullanımlarında sadece tef’îl bâbında gelmiştir ki bu dikkat çekicidir. Zira Kur’ân’da bilgi aktarımına delalet eden benzer anlamlı başka kelimelerde geçişlilik hem if’âl hem de tef’îl bâbı ile yapılır. Mesela nebe’ kökü hem “nebbe’e” şeklinde hem de “enbe’e” şeklinde geçişli halde geçmektedir. Buna ilaveten Kurân’ın nüzulü hem inzal hem de tenzil kelimeleri ile ifade edilir. Üçüncü bir örnek olarak vahy kökünden türetilen ve sadece if’al bâbında geçen “evhâ” fiilini zikredebiliriz. Kurân epistemolojisinin eksen kelimesini ilm sayabiliriz. Zira Arapçada bilmeyi, bilgiyi doğrudan ifade eden temel kelime kökü budur ve Kurân’da sekiz yüz defadan fazla kullanılmıştır. Bu eksen kelimenin sadece tef’îl bâbında türetilmiş haliyle geçmesi özellikle bu ayette ontolojik karşılığı olan çok önemli bir ayrıntıdır ve tesadüfi değildir. Ayetteki “‘alleme” lafzı hem kök anlamı açısından hem bu kökün girdiği sarf kalıbı açısından hem kelimenin mecazî ihtimalleri açısından hem fiilin aldığı mefuller açısından hem de kıssadaki anlam örüntüsü açısından birbirini tamamlamakta, anlatılan olayın ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği hakkında ipuçları vermektedir. Bu lafız kanaatimizce birçok yorumcunun tasavvur ettiği vahiy benzeri olağanüstü bir bilgi aktarımı tecrübesinden ziyade tekrar eden devamlı bir öğretim süreci anlamını çağrıştırmaktadır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Tef’îl Bâbı, Ta’lîm, İsim, Dillerin Kökeni.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, ytemel@adiyaman.edu.tr



THE ONTOLOGICAL IMPLICATIONS OF TAF'EEL FORM IN THE RHETORIC OF QUR'AN: THE EXAMPLE OF TEACHING NAMES TO ADAM

Abstract

The basic logic behind the formation of world languages is to encode certain meanings for the mind. As a consequence of this logic, meanings change or increase according to changes in wording. (Az-ziyadatu fi'l mabna ziyadatun fi'l ma'na) In this article, considering this general rule, the verse "He taught Adam all the names" will be examined. The term 'allama' is a transitive verb in the pattern 'taf'il'. It is significant that in the Holy Qur'an, this word which expresses the transmission of knowledge to the human species, occurs only in the taf'il pattern and in the transitive form. Other similar words indicating the transmission of knowledge in the Holy Qur'an occur both in the if'al and taf'il pattern. For example, the word 'naba' occurs in both the 'nabbaa' and in the 'anbaa' transitive forms. Another example is the fact that the root 'nuzul' occurs in the transitive pattern 'inzal' and 'tanzil'. A third example is the root 'wahy', which is only used in the 'if'al' pattern. We can consider the word 'ilm' (knowledge) to be the pivotal word of Quranic epistemology. This is because this is the basic root word of knowing and direct expression in Arabic, and it is used more than 800 times in the Qur'an. This pivotal word being used only in the 'taf'il' transitive form is a very important detail and no coincidence, especially when we look at its ontological equivalent. When we look at the word 'allama' in this verse - in terms of its root meaning, the grammatical forms it enters, its metaphorical implications, the passive forms it takes, that is, the object, and the meaning the word takes on in this particular story - we see that all of these complete each other and give us clues about the event being described, what it is and how it took place. In our opinion, in contrast to what many commentators describe, this word indicates more than just an extraordinary transmission of divine knowledge which is revelation. It also has connotations of ongoing instruction. This paper will analyse the words and make-up of this verse and try to capture some of these connotations.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Taf'eel Form, Teaching, Name, Origin of Languages.



Giriş

Sesler vasıtasıyla iletişim kurmak sadece insana mahsus olmayıp farklı hayvan türlerinde de gözlemlenen bir yetenektir. Fakat bu yetenek insanda

diğer türlerle kıyaslanmayacak derecede çok gelişmiş olduğundan konuşma ve beyan kabiliyeti insan türüne mahsus kabul edilmiş, insanın tarifi çok eskiden beri filozoflar tarafından konuşan canlı (hayevân nâtık) diye yapılmıştır. Bu isabetli gözlem Kurân'ı Kerim'in birçok ayeti ile uyumludur. Rahman Suresi'nde Rahman'ın insana beyanı öğrettiği söylenir.¹ Bu ifade hem insanın ayırt edici vasfına hem de bu vasfın ilahî bir bağış olduğuna dikkat çeker. Yine Hz. Âdem'e isimlerin Allah tarafından öğretildiği söylenir ki bu dil nimetinin ilahî bir senaryo dâhilinde var edildiğine, tesadüfen ortaya çıkmadığına dikkat çeker.²

İnsan diğer türlerden konuşma yeteneği yönüyle üstün olduğu gibi beşerî diller de ifade imkânları açısından birbirinden üstün ve çeşitlidir ki bu çeşitlilik Kurân'da Allah'ın ayetlerinden biri olarak tanımlanır.³ Küçük kabilelere mahsus basit diller olduğu gibi, kural çeşitliliği ve kelime dağarcığı açısından çok zengin olan Arapça gibi medeniyet dilleri de mevcuttur. Küçük olsun büyük olsun dillerin basit kurulum mantığı, zihindeki manaları belirli seslerle kodlamaktır. Bu yüzden lafızların artışı ile manaların artışı çoğunlukla paraleldir. Bu genel kaidenin Arapça kelime kalıplarındaki bir açılımını dil âlimleri, "الزيادة في المعنى زيادة في المعنى" yani "kalıba ilave manaya ilavedir." sözüyle dile getirirler⁴. Bu genel kaidenin uzantısı farklı isim ve fiil kalıplarında karşımıza çıkar. Büyük çoğunlukla üç kök harften oluşan Arapça kelimeler, harekelerin değişimi ve farklı harflerin ilavesiyle yeni anlamlar kazanır. Bu ilaveleri Türkçedeki eklere benzetebiliriz. Kelimelerin girdiği kalıpları ve kalıpların kelime köküne kattığı ilave anlamları inceleyen ilme Arapçada, sarf veya tasrif ilmi denmektedir. Önemine binaen sarf ilmi zamanla nahivden ayrılıp bağımsız bir disipline dönüşmüştür.⁵

Kelimenin kök anlamı ve sarf kalıbını bilmek anlama ulaşmada önemli fakat tek başına yeterli değildir. Zira bir ifadenin bir anlam ifade etmesi için üçüncü bir şart olarak başka bir kelimeyle beraber bir cümle içinde kullanılması ve neyin özne neyin yüklem olduğunun belirlenmesi gerekir. Zira tek bir kelimeden oluşan bir cümle yoktur. Nahivcilerin terimleriyle

¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), er-Rahmân 55/1-4.

² el-Bakara 2/31.

³ er-Rûm 30/22.

⁴ Abdulkâdir Sellâmî, "Ziyâdetu'l-ma'na liziyadeti'l-mebnâ -mefhûmuha ve davâbituha ve ehemmiyatuha'd-delaliyyeh-", *El-Mültekâ'd-Devliyyu Havle: es-Sarfu'l- Arabiyyu fi'l-Fikri'l-Lisaniyyi'l-Hadîs*, 2022, 74.

⁵ Hulusî Kılıç, "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/136.

konuşacak olursak bir sözün cümle-yi müfide olması için iki kelime arasında bir isnad ilişkisi kurulmalıdır. Anlamı kavramanın dördüncü bir şartı daha vardır ki bu şart belagat ilminin konusunu teşkil eder. Zira bir ifade gerçek anlamının dışında mecazî anlamlarla farklı imalarla kullanılmış olabilir. Konuşanın kastettiği bu tür imaları ve mecazları yakalamak o dili konuşanlara ait mecaz kültürüne, istiarelere, edebî sanatlara, teşbihlere az çok aşına olmayı gerektirir ki bu gereklilik o milletin kültürünü, inançlarını, örf ve adetlerini bilmeyi gerektirir. Sözün tam anlamına yaklaşmanın beşinci bir şartı ise konuşmacının, konuşulan dil ve kültürle sınırlanamayacak maksatlarını bilmektir. Bilhassa ilahî bir metin incelenirken bu son şart çok daha önem kazanıp diğer şartların önüne geçer.

A.Tef'îl Vezni

1. Tef'îl Vezninin Anlamları

Makalemizin konusu olan tef'îl vezni, üç kök harften oluşan sülâsî mücerret fiillerin orta harfinin şeddelenmesi ile elde edilen fiillerin masdar kalıbıdır. Sarf âlimleri bu veznin baskın anlamının teksir bildirmek yani çokluğa delalet etmek olduğunu söylemiştir.⁶ Dilci müfessir Zemaşşerî (öl: 538/1144) bu veznin bazı kullanımlarının teklik için kullanılamayacağına dikkat çeker ki kanaatimizce bu çok önemlidir. Zira lafızların geçtiği bağlamlar sözlük anlamlarını belirlediği gibi farklı sarf vezinlerinin anlamlarını tayin etmede de rol oynar. Şöyle der Zemaşşerî:

“Geçişlilik kazandırma açısından fa'ale (yani tef'îl bâbı) ve e'ale (yani if'âl bâbı) kardeşir. Ferrahtuhu (onu sevindirdim), garramtuhu (onu borçlandırdım), haţta'tuhu (ona hata atfettim), fessahtuhu (ona fisk atfettim)... İzale etme anlamı ise şu örneklerdeki gibi olur: fezza'tuhu (korkusunu giderdim), gazzeytu 'aynehu (gözünün çapağını temizledim)... Bu veznin çoğaltmak (teksîr) anlamıyla kullanılması en baskın anlamıdır; kaţta'tu's-siyâbe (elbiseleri parça parça kestim), gallaţtu'l-ebvâbe (kapıları kapattım)... Yucevvilu, yuţavvifu yani çokça cevelan ediyor, tavaf ediyor... mevvete'l-mâlu.”⁷

Tef'îl vezninin hangi ayetlerde geçişlilik (nakl, ta'diye) anlamında, hangi ayetlerde mübalağa ve teksir anlamında yorumlanacağı tartışma

⁶ Bk. Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahmân b. Muḥammed el-'Abdülkâhir el-Cürçânî, *el-Miftâh fi's-şarf*, thk. 'Alî Tefvîk el-Ḥamed (Beyrut: y.y., 1407/1987), 49; Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Mu'min el-İşbîlî İbn 'Uşfûr, *el-Mumetti'u'l-kebir fi't-taşrif* (Beyrut: y.y., 1996), 129; İbnu'l-Ḥâcib, *eş-Şâfiye fi 'ilmi't-taşrif ve'l-Vâfiye Nazmu's-Şâfiye*, thk. Ḥasen Aḥmed el-'Uşmân (Mekke: y.y., 1415/1995), 19.

⁷ Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal fi şan'ati'l-i'râb* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 373.

konusu olmuştur. Nahivciler, tef'îl vezninin ve diğer mezid (eklemeli) fiil vezinlerinin ortak anlamlarını prensipte kabul etmelerine rağmen bu vezinlerin uygulamalarında anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Daha doğrusu bu vezinlerin ortak anlamları olmakla birlikte bir kök fiilden diğerine değişen yorumsal ve tartışma konusu anlamları da vardır. Mesela geçişlilik anlamı bazı köklerde if'âl vezni ile bazılarında tef'îl vezni ile, üçüncü bir kök fiilde ise mufâale vezni ile ifade edilebilir. Yorum yapma imkânının tıkandığı bazı örneklerde dil alimleri “bu kullanım semaîdir, kıyas dışıdır” diyerek özel ya da yaygın olmayan nadir kullanımlara dikkat çekerler.

2. Tenzîl Örneği

Bunu, Kur'ân'ın inzali ve tenzili örneği üzerinden açıklayabiliriz. Zemaşşerî tefsirine mealen şu cümle ile giriş yapar: “Hamdolsun Allah'a ki Kur'ân'ı müellef ve munazzam bir kelam olarak *inzal* etmiş, onu maslahatlara göre *tenzil* etmiştir.”⁸ Zemaşşerî burada inzal-tenzil ayrımı ile Kur'ân'ın indirilişinin iki farklı aşamasına ima etmektedir ki bu ayrım Zemaşşerî'den çok daha önce tabiin zamanında yapılmıştır. Tabiinden gelen bazı rivayetlere göre Kur'ân, Kadir gecesi indirilmiş (inzâl) daha sonra Cebrail (a.s.) insanların ihtiyaçlarına göre Kur'ân'ı parça parça Hz. Muhammed'e (a.s.) indirmiştir (tenzîl). Diğer bir rivayete göre ise Kur'ân bir hamlede Cebrail'e indirilmiş daha sonra Cebrail (a.s.), Hz. Muhammed'e tedricen getirmiştir. “Kur'ân, Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına bir defada indirildi. Daha sonra tedricen Hz. Muhammed'e indirildi” mealinde rivayetler de bulunmaktadır.⁹ Fakat buna rağmen bu ayrım alimler arasında tartışma konusu olmuş bu ayrıma inzal ve tenzilin Kur'ân'daki bazı kullanımları gerekçe gösterilerek itiraz edilmiştir.¹⁰ Nahivci müfessir Endülüslü Ebû Hâyyân (öl: 745/1344) inzal ve tenzilin geçişlilik için kullanılan eşanlamlı iki kelime olduğunu söyleyerek Zemaşşerî'yi açıkça eleştirmiştir.¹¹ Kanaatimizce bu rivayetlerin mesnedi inzal ve tenzil kelimelerinin dilsel olarak ima ettiği ince anlam farkıdır ve bu rivayetler, çok anlamlı ve hikmetli yorumlardır. Inzal-tenzil ayrımını reddeden alimlerin itirazları, istikra ile belirlenmiş genel kaideyi kökünden yıkmaz. Sadece itiraz edilen örneği tartışmaya açar. Nitekim söz konusu itirazlara farklı cevaplar verilmiş ve konunun tartışıldığı online

⁸ Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki ğavâmiḳi't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/1.

⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/399.

¹⁰ İbn Hişâm, *Muġni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mubârek-Muḥammed 'Alî Ḥamdullah (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1431), 680.

¹¹ Ebû Hâyyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*, thk. Şıdkî Muḥammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 1/167.

mahfillerde hala farklı cevaplar verilmektedir.¹² Mezkûr itirazları ve cevapları saymak bu makalenin sınırlarını aşar.

3. Dilde İstihsan

Bilindiği gibi Kur'ân araştırmacıları günümüzde Arapçayı ve Arapçanın kurallarını âlimlerin kitaplarından öğrenmektedirler. Fakat Kur'ân'ın indiği dönemde Arapça sözlükler veya if'âl ve tef'îl vezinlerinin anlamlarını anlatan bir dilbilgisi kitabı yok idi. Kur'ân'ın ilk muhatapları Arapçayı yaşayan bir dil olarak kullanıp hafızalarında tutuyor idiler. Arapça sözlü kültürün hâkim olduğu göçebe bir milletin yaşayan dili idi. Bu dili bilmek o zamanlar bireysel birikim ve bir zevk işi idi. Bu zevki mecazen istihsan olarak isimlendirebiliriz ve makalemizdeki temel iddiaya bu açıdan bakabiliriz. İstihsan, ehl-i re'y olan Hanefilerin muteber yorum metotlarından. Yine İmam Malik'e "İlmin onda dokuzu istihsandır." mealinde bir söz isnad edilir. Fakihlerin fiilen kullandıkları, usulcülerin teorisini tartıştıkları istihsan zaman zaman dilciler tarafından da kullanılır.¹³ Genel anlamıyla istihsan, kesin delilin olmadığı konularda ince yorumları ve estetik zevki öne çıkarma, parçalar arasındaki ahengi yakalama gayretidir. Veya istihsan, dine ait cüz'î nasları dinin küllî kaidelerine ve maksatlarına aykırı olmayacak şekilde anlamak ve yorumlamaktır.¹⁴ Özellikle işin içine harfler arasındaki ses ahenginin ve kelimelerin musikisinin girdiği böylesi bir konuda istihsanı kullanmak bir çıkış yolu olabilir. Elbette ki dil, yapay sembollerden oluşur ve bu yapay semboller, üstü kapalı toplumsal sözleşmeler gereği bağlayıcıdır. Fakat dilin yapaylığı ve bağlayıcılığı onun zevkten uzak, kuralsız ve tesadüfi bir yapı olduğunu göstermez.

4. Yorum Esnekliği

Tef'îl vezninin her yerde teksir anlamına hamledilmesi gerektiğini savunmuyoruz. Bu, sahil bir yaklaşım olmaz. Kelimenin bağlamını ve kök anlamını dikkate alarak uygun olan manaya hamletmek daha sağlıklı olur. Sesler, anlamlara delaleti açısından mekanik ve donuk yapılar değil esnek yapılarıdır. Bu yüzden kök harflerinin kelime kalıbıyla birlikte oluşturduğu kombinasyon yorumlanırken esnek olunmalıdır. Nihai anlam, sadece lafızdan çıkarılmaz. Bilakis lafzın ve diğer ayrıntıların oluşturduğu bütünden

¹² Muhammed Şâhir, "el-Farq beyne lafzı nezzele ve enzele fi'l-Ķur'âni'l-Kerîm", <https://mtafsir.net/> (Erişim 16 Temmuz 2023).

¹³ Hâlid Şâlih eş-Şerârî, "el-İstihsân 'inde'n-naĥviyyîn; dirâsetun taĥlîliyye", *Journal of Humanities and Social Sciences* 6 (30 Jun 2022), 70.

¹⁴ Yusuf Temel, *Uşûlü makâşîdî's-şer'îati 'inde Ebî Bekr el-Cessâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2022), 209.

çıkarılabilir. Bu yüzden istihsan önemli bir metottur.

Yukarıdaki itirazı bu temel doğrultusunda incelersek tef'îl vezninin if'âl vezninden farklı bir anlamı olmadığı iddiasının zayıf olduğunu görürüz. Zira kelime fonetiği açısından karşımızda iki farklı ses kalıbı durmaktadır. Bu farklılığın anlamsal bir karşılığı olmalıdır. Bu farklılık, Zemahşerî'den yukarıda naklettiğimiz üzere tef'îl vezninin baskın anlamı olan teksir anlamıdır. Teksir anlamı kök anlamına uygun olarak bazen şiddet ve mübalağa, bazen tekrar, bazen de tedriç ifade eder. Tef'îl veznine bu anlamı içiren ses sembolü şeddedir ki şedde harfin tekrarı ve harfi iyice vurgulamaktan başka bir şey değildir. Bu vurgu ve tekrar sadece bu kalıba mahsus olmayıp mezid vezinlerden olan tefa'ul (تفعّل) vezninde orta harf şeddelenerek, if'av'ele (انفعول) vezninde vav eklenip orta harf tekrar edilerek, isvedde, ibyedda ihmerra gibi renklenme anlamı veren if'alle (افعل) vezninde ise son harfin tekrarı suretiyle yapılır. Yine mübalağalı ism-i fail kalıplarından olan fa'âl (فعال) ve fi'îl (فيعيل) siygaları yerine göre teksir, tekrar ve mübalağa ifade eden kalıplardır ki bu kullanımlar şeddenin bu tür anlamları ifade etmek için Arapçada yaygın olarak kullanılan bir ses sembolü olduğunu gösterir.

Bilmek anlamındaki علم kökü Kur'ân'da sadece tef'îl bâbında geçişli hale getirilmiş, if'âl bâbında ise hiç kullanılmamıştır. Bu dikkat çekici bir husustur ve farklı anlamlara gelebilir. Bu kullanım farkını Ebû Ḥayyân'ın Zemahşerî'ye yaptığı itiraza da dayanarak, tesadüfe ve anlamsızlığa hamletmek sağlıklı olmaz. Bu yaklaşım bazı örneklerdeki kısmî kapalılığa istinaden kesin genellemeler yaparak yorum kapısını kapamaktır ki bu, zevk-i selime aykırıdır. Tekrar vurgulamak gerekir ki şer'î ilimlerde ayrıntı ve teferruat çoğunlukla zannîdir.¹⁵ Özellikle dil ile ilgili yorumlarda bu zannîlik daha barizdir. Fakat ayrıntılardaki zannîlik bütüne dair genel kuralların olmadığını göstermez. Kanaatimizce *ilm* kelimesinin öğretmek anlamında sadece tef'îl bâbında geçişli hale getirilip, if'âl bâbında hiç kullanılmayışının her bir ayetle ilgili özel anlamları olduğu gibi genel bir anlamı da vardır. Bu genel anlama ulaşmak için inceleme odağını daha daraltıp, "Âdem'e isimleri hepsini öğretti" ayetinin muhtemel anlamlarını incelemek istiyoruz.

B. Kur'ân'da Talim

Kur'ân'da talim kelimesinin kök harfleri olan ayn, lâm, mim

¹⁵ İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ġirnâṭî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen es-Selmân (b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 3/309.

harflerinden türemiş sekiz yüzden fazla kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerin kırkıdan fazlası tef'îl bâbındandır. Tef'îl bâbının bu kullanımlarından sadece biri isim, geri kalanı mazi ve muzari fiildir. Bu fiillerin nesnesi yani öğretilen şey, birçok yerde kitap ve hikmet, diğer yerlerde Kur'ân, beyan, isimler, rüyaların yorumu, sihir, şiir, kuş dili ve zırh sanatı gibi şeylerdir. Fiillerin öznesi ise çoğu zaman Allah (c.c), bazen Hz. Muhammed (a.s.), bazen de diğer varlıklardır.¹⁶

1. Talim-i Esmâ

Makalemizin odağındaki ayet Bakara Suresinin ilk sayfalarındaki bir kıssanın bir parçasıdır. Bu kıssada Yaratan (c.c.) ile melekler arasında geçen bir diyalog anlatılır. Bu diyalogda Rabb'in (c.c.) Hz. Âdem'i halife yapma iradesinden bahsedilir. Bu iradeye melekler halife adayının yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökmesini gerekçe göstererek itiraz ederler ve bu iradenin hikmetini sorgularlar. Bu sorgulamaya cevaben Allah, Âdem'e (a.s.) isimleri öğretir ki bu öğrenme Hz. Âdem'in halife olma ehliyetini ispat eder.

"Âdem'e isimleri, hepsini öğretti" ayetini farklı mezhep ve disiplinlere mensup İslam âlimleri inançları gereği kesin bir bilgi olarak kabul ederler. Yani tüm âlimler, adı Âdem olan ilk insana Allah tarafından bir şekilde isimler öğretildiğini bir gerçek olarak kabul ederler. Fakat bu gerçeğin ayrıntıları ve nasıl gerçekleştiği hususunda âlimler arası bir ittifak söz konusu değildir. Ayet hakkında birçok farklı yorum yapılmış ayetteki lafızlara farklı anlamlar yüklenmiştir.¹⁷ Bu yorumlarda biri zâhirci diğeri tevilci iki ana yaklaşım tarzı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu iki yaklaşım tarzını birbirinden ayıran kesin bir çizgi olmadığı gibi her iki yaklaşım tarzını ustaca kaynaştıran âlimler de olmuştur. Zâhirci ekol ayetteki talim kelimesini ilham olarak yorumlar. Tevilci ekol ise daha çok dilin oluşumunda toplumsal iş birliğini ifade eden ıstılaha dikkat çeker.¹⁸ Dili tekrar sayesinde kazanılan bir meleke sayan İbn Haldûn'u (öl: 808/1406)¹⁹ da tevilci gruba dâhil edebiliriz.

¹⁶ Bk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mışriyye, 1945), 469.

¹⁷ Ferruh Kahraman, "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: İslâmî İlimlerde Dilin Kökeni, Modern Bilimlerde Dilin Önemi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (15 Aralık 2021), 360.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Ĥudayrî es-Süyûtî, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luġa ve Envâ'ihâ*, thk. Fuâd 'Alî Manşûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/24.

¹⁹ Ebû Zeyd 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Târîhu İbni Haldûn*, thk. Ĥalîl Şahhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/765.

2. Zâhirci ve Tevilci Yaklaşım

Zâhirci yaklaşımın hareket noktası, ayetin zâhiridir. Lafızların ve cümlelerin hakikî anlamlarından hareketle dış dünyada bir olay tasavvur ve tasvir eder. Lafzı hakikî anlamıyla aldığı için mecaza ve teville pek mahal bırakmaz. Tevilci yaklaşım ise hareket noktasını dış dünya olarak belirler. Dış dünyanın bilinen gerçeklerinden hareketle ayetin manasına ulaşmaya çalışır. Eğer ulaşamazsa lafızlar için mecazî anlamlar takdir eder ve ibareleri teville tabi tutar.

Zâhirci yaklaşım ayetin zâhirî anlamının doğruluğunu metnin dışındaki kaynaklara yani Rasul'un (s.a.s.) sıdkına ve mucizelerine dayandırdığı için, ayet hakkında yaptığı yorumun dış dünyada karşılığının olup olmamasını fazla önemsemez. İddia edilen anlamın tarihte bir defa yaşanmış olması ve aklen mümkün olması yeter zâhirci için. Hatta iddia edilen hükmün olağanüstü oluşu bile zâhirci için bir sorun değildir. Zira iddia ettiği olağanüstü durumları dinin gerçeklerinden biri olan mucizeye hamleder. Mesela Hz. Âdem'in isimleri mucizevi bir şekilde öğrenmesi zâhirci için en ufak bir sorun teşkil etmez.

Tevilci yaklaşım ise metnin doğruluğunu kendi içinde arar. Ne anlamın akla aykırı olmasına razı olur ne de anlamın aklen mümkün olmasıyla yetinir. Bilakis ısrarla anlamı, yaşanmış ve yaşanan bir gerçek olarak tasvir etmeye çalışır ve mecbur kalmadıkça mucize kavramına sığınmaz. Sonuç olarak "Âdem'e isimleri hepsini öğretti" ayeti ile ilgili yapılan yorumları ve tasvirleri tevilci ve zâhirci diye ikili tasnife tabi tutarak konuyla ilgili kavramları daha rafine hale getirebilir, konunun muhkematını müteşabihatından ayırt edebiliriz.

C. Zannın Meratibi

Tef'îl vezninin ifade ettiği teksir, tekrar ve tedricilik anlamları dilcilerin kabul ettikleri ortak ve genel anlamlardır. Fakat daha önce de söylediğimiz gibi bu vezindeki her bir kelimenin mutlaka bu anlamları taşıdığını iddia etmek usul açısından sağlıklı değildir. Tek bir lafzın delaleti zannîdir, şüphelidir. Sağlıklı usul, zannî bir delaleti, mümkün ise farklı karinelerle destekleyip mevcut şüpheleri izale etmektir. Bu gayeye matuf olarak tef'îl vezninin ayet içinde ifade ettiği anlamı derece derece netleştirmek için nahiv ve belagat terimlerini kullanarak söz konusu ayeti kelime kelime tahlil etmek istiyoruz. Yerine göre müfessirlerin yorumlarına da işaret ederek makalemizin temel iddiasını netleştirip delillendireceğiz.

1. el-Vâv

Ayetin ilk kelimesi atıf vâvidir. Faḥreddîn er-Râzî'nin (öl: 606/1210)

de dikkat çektiği gibi bu ayetin önceki ayetlerle bağlantısı bir önceki üstü kapalı mücmel cevabı-yani “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim” ifadesini daha açık mufassal bir cevap ile pekiştirme maksadı taşır. Yani Âdem’e isimlerin öğretilmesi hilafete ehil oluşunu ispat etmek maksadıyladır ve meleklerin itirazına bir cevap teşkil eder.²⁰ Dolayısıyla ibaredeki bu atıf edatını atlayıp bu cümleyi tek başına ele almak ve bu cümlenin ana maksadının “yeryüzünde diller nasıl oluştu” sorusuna cevap verdiğini söylemek ayeti içinde bulunduğu pasajın anlam bütünlüğünden koparmaktır.

Ayetin, dillerin var edilmesine bir şekilde işaret ettiğini ve böylesi bir anlamı çağrıştırdığına itiraz etmiyoruz. Yorumcuların neredeyse tamamı haklı olarak bu ayetin bir şekilde dillerle de ilgili olduğunu söyler. Gerek dillerin vahiy benzeri bir ilhamla doğduğunu söyleyip ayeti bu gerçeğe hamledenler, gerek bunun doğal bir toplumsal ıstılah-anlaşma sürecinde gerçekleştiğini savunanlar aynı ayete farklı yönlerden tutunur.²¹ Bizim dikkat çekmek istediğimiz husus, dilin var edilme maksadının Âdem’in hilafet misyonuyla bağlantısının gözden kaçırılmaması gerektiğidir. Yani Âdem’e isimlerin öğretilmesi sırf dil öğretmek için veya önemsiz cüz’î maksatlar için değil bilakis meleklerin haklı itirazına cevaben ve Kur’ân’ın işaret ettiği diğer ana maksatlar icabıdır. Vav, bu bağlantıya ve ayetin bu asıl anlamına bir tenbihtir.

“Ve Âdem’e isimleri öğretti” ibaresinin bir önceki cümledeki meleklerin itirazına vav edatı ile atfedilmesi bu ikisi arasında nedensel ve zorunlu bir sıralama olmayışına bir işaret olabilir. Zira vâv edatı Arapçada mutlak (genel) cem’ ifade eder.²² “Fe” veya “şümme” edatı gibi zamansal veya nedensel bir tertip, sıralama ifade etmez. Lafzî veya manevî bir karine olmaksızın olaylara kendi zihninde bir sıralama kurgulayan, muhataptır. Vav harfinin sıralama açısından ifade ettiği müphemliği kıssada iki defa tekerrür eden “iz” edatı da ifade edip pekiştirmektedir. Zira “iz” edatı nahivcilerin açıkça söyledikleri gibi müphem geçmiş zaman için kullanılır.²³

Meleklerin itirazı, Âdem’in isimleri öğrenmesi, İblisin Âdem’e secde etmeyişi olayları arasında bir sıralama olmadığı iddiamıza itiraz edilebilir. Zira kıssanın mazi fiil siygasıyla anlatılması bu olayların zorunlu olarak geçmiş bir zaman diliminde cereyan ettiğini ve dolayısıyla aralarında zorunlu bir sıralama oluşunu gösterir. Bu soruya cevaben vav harfi kasıtlı

²⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 2/396.

²¹ Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş* (el-Hey'etu'l-Mışrıyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitâb, ts.), 1/41.

²² Zemaşşerî, *el-Mufaşşal fî şan'ati'l-i'râb*, 403.

²³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. İmîl Bedîf Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2001), 3/120.

olarak tercih edilmiştir diyoruz. Sıralamaya delalet eden “fe” veya “sümme” edatını kullanmak imkânı var iken vavı kullanmak ya sıralamanın bu bağlamda önemsiz oluşuna ya da mütekellimin dili bilmeyip eksik kullandığına delalet eder. Bizim iddiamız sıralamanın kıssanın vermek istediği mesaj açısından önemsiz oluşudur. Meçhul bir zamana atfedilen ve sıralaması müphem bu olaylar kanaatimizce Yaratan, halife, melekler, İblis denen türler arasındaki ilişkilerin bir temsil ile anlatılmasıdır. Bu temsil gerçek hayatta karşılığı olmayan hayali bir temsil değildir. Bilakis ilk defa Âdem'in var edilmesi ile sahneye konan fakat sadece ilk Âdemle sınırlı kalmayıp onun nesli var oldukça sürekli tekerrür eden bir olgu ve gerçektir.

2. 'Alleme

Ayetin ikinci kelimesi olan “alleme”, mazi bir fiildir. Bu fiilin faili malumdur. Fakat lafzen mahzuftur. Yani fiilin yapısı etken, öznesi gizlidir. “Âdem'e isimler öğretildi” şeklinde edilgen yapıyla bir cümle değildir. Eğer öyle bir cümle olsaydı isnad ilişkisi sözde özne ile fiil arasında olur idi. Ki o takdirde cümlenin muhataba kesin olarak ifade ettiği anlam kimin öğrettiği değil “Âdem'e ne öğretildiği veya isimlerin kime öğretildiği olurdu. Hâlbuki ayet, etken fiilli bir fiil cümlesidir ve bu cümlenin iki temel umdesi, fiil ve faildir. Cümledeki isnad bu ikisi arasındadır. Fiil faile isnad edilir.²⁴ Dolayısıyla bu cümlenin tartışmasız bir şekilde muhataba kesin olarak ifade ettiği anlam, tüm yorumcuların ittifakıyla öğretme fiilinde failin Allah (c.c.) oluşudur. Bu önemli bir ayrıntıdır. Zira insanın isimleri öğrenmiş olduğunu yani bir şekilde konuşma kabiliyeti geliştirip evrimsel süreç içerisinde dilleri ürettiğini, Yaratıcıyı inkâr edenler de kabul etmektedir. Fakat iki taraf arasındaki kesin çizgi, inananlara göre bu işin senaristi ve gerçek faili Allah'tır. (c.c.) İnkârcılara göre ise dilin tarihsel gelişimi kendi kendine gerçekleşen tesadüfi, anlamsız, failsiz ve hedefsiz bir süreçtir.

“Alleme” fiilinde failin lafzen mahzuf fakat mana olarak malum olmasını, yani öznenin fiilin içinde gizli özne olmasını sembolik bir şekilde yorumlayabiliriz. Şöyle ki: Allah c.c. her fiilinde olduğu gibi Âdem'e isimleri bildirirken veya öğretirken de Zatı ile gâib fakat ilim, kudret ve iradesiyle hazır ve mevcuttur. Dolayısıyla talim fiili, gözle görülmeyen bir failin, yeryüzünde bilinç sahibi bir canlıya bilgi aktarımıdır. Fakat makalemizin başında da dikkat çektiğimiz üzere bilgi aktarımını ifade etmek için seçilen geçişlilik kalıbı if'âl değil tef'îldir. Tef'îl, geçişliliği ve daha fazlasını ifade eder. Bu fazlalık kimi zaman nesnelere çokluğu, kimi zaman fiilin şiddeti, kimi

²⁴ Recep Şentürk, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/153.

zaman fiilin tekrarı ve tedrici oluşudur²⁵. Eğer fiil, if'âl vezninde olsa idi o takdirde talim fiilini, Hz. Muhammed'in vahiy alması gibi bir defaya mahsus olan gaybî ve olağanüstü bir tecrübeye benzetme imkânı doğardı. Fakat bu imkân ve ihtimali zayıflatan birden fazla sebep ve delil vardır.

3. Âdem

Âdem müfred bir alem yani tekil ve özel bir isim olması hasebiyle okuyucunun zihninde tek bir birey resmi canlandırmaktadır. Bu yönüyle ayette kastedilen şahsın tek bir birey olduğu anlamı ağır basmaktadır. Fakat kıssanın tümünü dikkate aldığımızda tekilliği mecaza hamledip zâhiri tevîl etmek durumunda kalırız. Şöyle ki: Kıssanın başına gittiğimizde Âdem'in yükselişine karşı çıkanların tek bir birey değil bilakis bir grup olarak melekler olduğunu görürüz. Yani melekler tek bir bireye değil o bireyin şahsında yeni bir grubun doğuşuna karşı çıkmaktadırlar. Özellikle meleklerin "kanlar dökecek ve bozgunculuk yapacak birini mi halife yapacaksın" itirazı meleklerin Âdem'i de daha önceki türler gibi kendi aralarında birbirlerini öldüren bir tür olarak algıladıklarını gösterir. Pasajdaki diyalogun zihinde canlandırdığı sahne kabaca budur. Aksi takdirde "kanlar dökecek" ibaresini kendi kanını döküp intihar eden tekil bir Âdem diye yorumlamamız kaçınılmaz olacaktır ki böylesi bir tasavvur, kıssanın genel havasına uymayan mizahi bir tasavvurdur. Nitekim Zemahşerî, Âdem'den kastın Âdem'in tüm nesli olduğunu söyler ve Mudar ve Haşim gibi şahıs isimlerini örnek verir. Bu isimler, kabileleri kuran büyük dedelerinin isimleridir. Ama bu isimlerle tüm kabile fertleri kastedilir.²⁶

Bu yorumu teyit eden başka bir husus, Âdem, meleklerle yeryüzündeki halife sıfatıyla tanıtılmıştır. Halife sıfatı Kur'an'da "yeryüzünün halifeleri" şeklinde çoğul kipiyle tüm insanlar için birkaç defa kullanılmıştır (Enâm 165, Yunus 14, Fâtır 39, Yunus 73, Neml 62).²⁷ Bu ibareler burada incelediğimiz pasajda geçen "Ben yeryüzünde bir halife kılacağım" cümlesiyle tam tamına örtüşmektedir ve halifenin anlamının çoğul haliyle açılımıdır.

Hülâsa "alleme" fiilinin birinci mefulü yani nesnesi olan Âdem kelimesi her ne kadar tekil bir isim olsa da kıssadaki anlamı gereği insan türüne delalet eder. Yani isimlerin öğretildiği kişi tek bir Âdem değildir. Allah (c.c), Âdem'e ve onun soyuna isimleri öğretmiş ve hala öğretmektedir. Tef'îl vezninin içerdiği teksir anlamı bu yönden pekiştirilmektedir. Bu durum Hz.

²⁵ İsmail Yakıt, "Kur'an'da Hz. Adem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1999), 6.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmiği't-Tenzil*, 1/124.

²⁷ Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 240.

Âdem'in isimleri öğrenmesinin Hz. Muhammed'in vahiy tecrübesi gibi bireysel, gaybi ve olağanüstü bir olay olduğu ihtimalini zayıflatmaktadır.

4. el-Esmâ

Müfessir Taberî'nin (öl: 310/923) İbn-i Abbâs'tan ve öğrencilerinden naklettiğine göre Âdem'e öğretilen isimler "insan, hayvan, yer, ova, deniz, dağ, eşek ve benzerleri"²⁸ gibi günlük hayatta kullanılan isimlerdir. Yine Taberî, Kâtâde'den şöyle veciz bir yorum nakleder: "Âdem onlara (meleklerle) yaratılmış her sınıfı ismiyle ve ait olduğu cins altında tasnif ederek haber verdi."²⁹

İlk dönem müfessirlerinin ayetin zâhirini fazla yormayan bu yorumları, kıssayla uyumlu makul ve sade yorumlardır. Özellikle Kâtâde'nin sade ve derin yorumu kanaatimizce verilmek istenen mesajın özüne işaret etmektedir. Bu işareti kıssanın içindeki isimlendirmelerden yola çıkarak yakalayabiliriz. Şöyle ki: Âdem'in kendisi kıssada iki farklı isimle isimlendirilmiştir. Birincisi gıyabi olarak meleklerle tanıtılırken halife ismi altında tasnif edilmiştir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi halifelik Kur'ân ayetlerinde hem Âdem'in kendisine hem de nesline verilen ortak bir sıfattır. İkincisi ise kendisine hitaben özel ismiyle "ey Âdem" denmesidir. Âdem alemdir. Yani kişiye mahsus özel isimdir. Kur'ân'da muhataplara "ey Âdem oğulları" diye hitap edilmiştir, "ey Âdemler" diye değil. Özetle kıssadaki isimlerde genelden özele, gapten muhataba bir sıralama ve intikal vardır. Bu intikal, bir tedrici çağrıştırmakta, tef'îl vezninin ifade ettiği tertip ve tedrici tamamlamaktadır. Rabbanî talim bir kişiye mahsus, bir hamlelik olağan üstü bir olay değildir.

Erken dönem müfessirlerin sade ve anlaşılır yorumları zamanla yerini garip iddialara, zorlama yorumlara bırakmıştır. Mesela Taberî'nin kendisi bazı Arapça dil kurallarını gerekçe göstererek ayetteki isimlerden kastın, meleklerin ve Âdem'in kendi neslinin isimleri olduğunu iddia eder.³⁰ Veya diğer bir iddia, Âdem'in başlangıçta Arapça, Farsça, Rumca gibi tüm dilleri ve bu dillerdeki tüm kelimeleri bildiği iddiasıdır. Bu iddiaya göre Âdem ve çocukları başlangıçta bu dilleri konuşuyordu. Daha sonra Âdem vefat edip çocukları yeryüzüne dağılınca her bir grup bu dillerden birini seçip diğerlerini zamanla unuttu.³¹ Bu yoruma göre dillerinin çeşitliliği buradan

²⁸ İbn Cerîr eṭ-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdu'l-Muhsin eṭ-Turkî (Dâru Hecr li't-Tıbbâ'ati ve'n- Neşr ve't-Tevzî', 2001), 1/514.

²⁹ eṭ-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/516.

³⁰ eṭ-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/518.

³¹ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ'iş*, 1/42.

kaynaklanmaktadır. Bu tür iddialar ve çıkarımlar olduğu yerde kalmamış başka sorular ve sorunlara davetiye çıkarmıştır. Bir örnek şudur: İlk insan olan Âdem'in isimleri olağanüstü bir şekilde öğrenmesi onun peygamberliğini ispat eden bir mucize ise bu mucize onun peygamberliğini kimlere ispat eder? Bu garip soruya ise “Eşi Havva'ya veya meleklere” şeklinde cevaplar verilmiştir.³² Kanaatimizce tüm bu soru ve yorumlar bir taraftan ayete gerçek hayatta bir karşılık bulmak gayretini diğer taraftan da mevcut dillerin varlığını açıklamak gayretini içermektedir ki bu hedef karışması, takip edilen yorum usulünün yeterince rafine olmadığını göstermektedir. Olağanüstü açıklamalara aşırı ünsiyet duyan zâhirci yaklaşımdan vazgeçilip yorum usulü rafine edildikçe böylesi gereksiz sorular ve ham yorumlar ortadan kalkacaktır.

5. Kullehâ

İ'rab kurallarına göre “kullehâ”, tekittir. Tekit, tevabi denen öge grubundan olup cümlenin diğer bir ögesine tâbidir ve tamamlayıcı bir anlamı vardır. Tekidin genel fonksiyonu manayı muhatabın nefsine iyice yerleştirmek ve Arap kelimada mecaz çok yaygın olduğu için muhtemel yorum hatalarını bertaraf etmektir.³³ Bu ayetteki fonksiyonu ise Tâhir b. 'Aşûr'a (öl: 1284/1868) göre el-esmâ kelimesinin istiğrak anlamını pekiştirmek, ahit anlamını nefyetmektir.³⁴ Ayetin ifade ettiği bu tekitli çoğulluk -yukarıda değindiğimiz gibi- birçok müfessirin zihninde tek bir ferdin gelmiş geçmiş tüm dilleri olağanüstü bir şekilde bir hamlede öğrendiği şeklinde senaryolar oluşturmuştur. Bu senaryolar zorunlu değil bilakis sorunludur. Cümledeki çokluk vurgusu talimin, Âdem türünün tüm fertlerini kapsayan ve zamana yayılmış çok kapsamlı bir fiil olduğunu gösterir. “Kullehâ” lafzının içerdiği çokluk anlamı daha ziyade öğretken kimsenin kudretinin şümulüne, öğretilen şeylerin çokluğuna, öğretmenin tedricî ve zamana yayılan bir süreç oluşuna delalet eder. Özellikle tef'îl vezninin içerdiği tekrar ve tedricî anlamı ile beraber ele alınırsa bu çokluğu bir ferde tahsis etmek yerine tüm bireylere ve zamanlara yaymak daha isabetli bir yorum olacaktır. İlk bölümlerde söylediğimiz gibi Kur'ân'ın tenzili inzalinden farklı olarak aşamalı bir indirmeye delalet ettiği gibi talim de aşamalı bir eğitime delalet etmektedir. Tef'îl vezninin çağrıştırdığı bu aşamalı talime her bir insan, birer adaydır.

³² Faḥreddîn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 2/398.

³³ İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 2/221.

³⁴ Muḥammed Tâhir İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnîsiyye li'n-Neşr, 1984), 1/409.

D. Özetler

Arapçada sūlasî bir fiili if'âl bâbında türetmek çoğunlukla geçişlilik anlamı ifade eder. Aynı şekilde tef'îl bâbı da geçişlilik anlamı ifade eder. Fakat tef'îl bâbı if'âl bâbının ifade etmediği teksir (çoğaltma), tekrar, tedric gibi ilave anlamlar da çağrıştırmaktadır. Kur'ân'da bilmek anlamına gelen “ilm” kelimesi sadece tef'îl bâbı kullanılarak bildirmek, öğretmek anlamında geçişli hale getirilmiştir ki bu ilginçtir. Halbuki Kur'ân'daki benzer anlamlı başka kelimeler hem if'âl hem de tef'îl bâblarında geçişli hale getirilmiştir. Mesela nebi ve nübüvvet kelimelerinin de kendisinden türediği haber anlamındaki nebe' kelime kökü hem “nebbe” şeklinde hem de “enbee” şeklinde geçişli yapılmıştır. Veya Kur'ân'ın inmesi sadedinde kullanılan nūzul kelimesi hem inzal hem de tenzil kelimeleri ile geçişli hale getirilmiştir. Kur'ân'da ilm kelimesini geçişli yapmak için sadece tef'îl bâbının kullanılması tesadüfi değil kasıtlı bir kullanımdır. Özellikle “Âdem'e tüm isimleri öğretti” ayetinde “öğretti” kelimesinin tef'îl bâbında olması bu olayın ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği hakkında bir ipucu vermektedir. Bu ipucu Âdem'e isimlerin öğretilmesinin Hz. Muhammed'in yaşadığı vahiy benzeri olağanüstü bir tecrübe olmadığına işaret eder. Bu iddianın tek delili bu ipucu değildir. Bu ipucu iddiamızın sadece dilsel bir sembolüdür. Bu iddiamız çok daha derin temeller üzerine oturmaktadır ve konuyla ilgili birçok Kur'ânî kavram tahlil edilmeden tam olarak anlaşılabilir.

1. Bilgiden Varlığa

Ontolojik olarak ele alırsak Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi denilen şey nihayetinde Yaratanın insan türüne bilgi aktarımından ibarettir. Kur'ân'da bilgiyi ifade eden yegâne kelime ilim olmadığı gibi bilgi aktarımının tek yolu isimlerin talimi değildir. Kur'ân'da bilgiyi, bilginin aktarım yollarını ve mertebelerini dile getiren çok zengin bir sözlük mevcuttur. Âdem'e isimlerin öğretilmesi bu mertebelerin tabanı ve başlangıcıdır ve vahye kıyasla daha geneldir. Peygamberlerin vahiy tecrübeleri ise çok daha özel, istisnâî ve olağanüstü tecrübelerdir. Âdem'e isimlerin öğretilmesini olağanüstü bir vahiy tecrübesi gibi tasavvur etmek Kur'ân'ın içerdiği bu mertebelerden habersiz olmak, genel ve özel arasındaki farkı bilmemektir. Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Âdem'e vahyedildiğini açıkça söyleyen bir ayet yoktur. Bilakis bu konuda şüphe uyandıran ayetler bulunmaktadır. Şüphe uyandıran bu ayetlerin en dikkat çekici olanı şudur: “Biz, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik.”³⁵ Bu ayet en azından Nuh öncesi ve Nuh sonrası vahiy arasında

³⁵ en-Nisa 4/163.

bir fark olduğuna işaret etmektedir.

2. Varlıktan Bilgiye

Müslüman geleneğin içinden doğmuş farklı ekoller ilahî hitabı sadece lafza ve söze hapsedmemişler, yaratılmış her şeyi bilgi ve beyan vesilesi ayetler olarak anlamışlardır. Bu cümleden olarak Hanefî fakih Ebû Bekr el-Cessâs usul-i fıkha dair yazdığı kitabında “*en-nisbetu'd-dâlle*” dediği şeyi ilahî beyan türlerinden biri olarak sayar ve bu türün lafzî delaletlerden daha güçlü olduğunu söyler. Cessâs'ın Mutezile imamlarından naklettiği bu mefhumun Türkçedeki tam anlamı, varlıkların yaratana gösterecek şekilde insanın önüne konulması demektir.³⁶ Yine bu cümleden olarak irfanî ekolün sözlüğünde dış dünyadaki her bir mevcut, her bir mahiyet, her bir hakikat kelime olarak isimlendirilir.³⁷ Yani varlıklar ilahî ilmi ifade eden kelimelerdir. Âdem'e isimlerin öğretilmesini tarihin meçhul bir diliminde tek bir insanın yaşadığı olağanüstü bir olay olarak anlamak Müslüman geleneğin ilim ve marifet anlayışı ile bağı kopuk avami bir anlayıştır. Kur'ân'da anlatılan bu temsil, insanlık tarihinin sadece başlangıcında yaşanmış tılsımlı bir hadise değil bugün de yaşamaya devam eden gerçeğin kendisidir.

3. Talimin Yapı Taşları

Kur'ân'da epistemolojinin eksen kelimesini sekiz yüz defadan fazla kullanılan *ilm* sayabiliriz. Zira Kur'ân'da bilgiyi doğrudan ifade eden ve en yaygın olarak kullanılan kelime kökü, “*ilm*”dir. Bu bilginin insana aktarılması gayet tabiidir ki talim olarak vafedilmiştir. Yine gayet tabii olarak ilk talimin ilk muhatabı ilk insan olan Hz. Âdem, bu talimin nesnesi dilin ve bilginin yapı taşları olan isimlerdir. İsimler tekil unsurlardır. Bütünün parçasıdır ve başlangıçtır. Müsemmadan ismi soyutlayabilen, isimleri birleştirerek anlamlı cümleler kurabilir. İsimler bir araya gelip ilahî kelamın cümlelerini meydana getirir. Cümleler bir araya gelerek ilahî kitapları oluşturur. İsimler, ilahî kelamın yapı taşlarıdır. Hz. Âdem'in tüm isimleri öğrenmesi, insanın ilahî kelamı oluşturan her bir yapıtaşını tanıyacak, her türlü ilahî hitabı anlayacak seviyeye yükselmesi demektir. Bu yönüyle bu ayet ve bu ayeti içeren kıssa, her bir insanın dâhil olduğu dünya hayatının çekirdek senaryosudur. Dolayısıyla bu ayet geçmiş zamanda yaşamış tek bir kişinin başından geçmiş olağanüstü bir olayla sınırlandırılmaz.

4. Talim ve Istılah

“Âdem'e isimlerin hepsini öğretti” ayetini âlimler dillerin

³⁶ Temel, *Uşûlü maqâşidi's-şer'ati 'inde Ebî Bekr el-Cessâs*, 458.

³⁷ 'Abdu'r-Rezzâk el-Kâşânî, *Istılâhâtü's-şûfiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 88.

başlangıcının nasıl olduğunun tarifi olarak anlamıştır. Bu başlangıç bir gruba göre ilk insanın tecrübe ettiği vahiy benzeri olağanüstü bir ilhamdır. Diğer bir grup alim ise dillerin oluşumunun doğal sebepler ve süreçler dahilinde olmasının mümkün olduğunu günlük hayattan örneklerle açıklamış, ayetin olağanüstü bir ilham tecrübesine doğrudan delalet etmediğini savunmuştur. Kanaatimizce ikinci grup, iddiasında kısmen haklıdır ve ilham teorisi dar anlamıyla ele alınırsa birçok açıdan sorunludur. Zira ilham teorisini dar anlamıyla ele alıp savunanlar dilleri Allah'ın (c.c.) başlatıp insanların devam ettirdiğini tasavvur ederler. Bu tasavvur Hz. Âdem'in ve eşinin Allah tarafından olağanüstü ve ani bir şekilde yaratıldığı, çocuklarının nikah gibi doğal süreçler dahilinde çoğaldığı inancı ile de birebir aynıdır. Yine bu tasavvur yöntem olarak Allah'ı kâinatın ilk sebebi veya muharrrik-i evveli olarak tasavvur etmekle aynıdır. Yani bu yönteme göre dillerin hikâyesi insanlığın kendi hikâyesinden hatta kâinatın yaratılış hikâyesinden farklı bir hikâye değildir. Yaratan hikâyenin sadece başlangıcında vardır ki bu İslam itikadına göre sakat bir ilah anlayışıdır. Sahih inanca göre Allah her zaman her yerde, O her an yeni bir iştedir. Bu inanç, tüm insanların aday olduğu ve tüm zamanlara yayılmış bir ilham teorisi gerektirir ki dili, ıstılah ve meleke ile açıklayan teoriler bir yönüyle bu anlayışa atıf yaparlar. Bu yüzden geçmiş zamanda tek bir insana mahsus kalmış olağanüstü bir ilham iddiası sağlam bir mesnede muhtaçtır.

5. İlham ile Talim

Hz. Âdem'e isimlerin mucizevi bir ilham suretiyle talim edilmesi iddiasının mesnedi ilham kelimesinin çağrışımlarında aranmalıdır. Bu çağrışımların en barizi, ilhama mazhar olan kimsenin ilham karşısında etkisiz ve edilgen olmasıdır. İlham bireysel birikimle, neden-sonuç ilişkileriyle açıklanması pek mümkün olmayan bir olgudur. İnsanlığın nesilden nesile tevarüs ettiği bilgisel kazanımlar düzenli ve planlı çalışmalardan daha ziyade seçkin bireylere bahşedilen ilham suretindeki kazanımlardır. En yüksek edebi çalışmalar, bilim tarihinde dönüm noktası olan keşifler sahipleri için umulmayan sonuçlar olması hasebiyle ilham ve ilahî hibe anlamı taşır. Bugün geçerli olan bu gerçek insanlığın başlangıcını temsil eden Hz. Âdem döneminde de geçerli olmalıdır. Yukarıda değindiğimiz üzere Hz. Âdem'in tüm isimleri öğrenmesinin anlamı insanın ilahi kelamı oluşturan yapıtaşlarını tanıyacak, her türlü ilahî hitabı anlayacak seviyeye yükselmesidir. İnsan bu basamakları ilahî ilhamlar sayesinde aşmıştır. İlhamların en saf ve katışıksız olanı peygamberlerin nübüvvetleri ve risaletleridir. Fakat insanlığın mazhar olduğu yegâne ilham nübüvvet ve risalet değildir. Peygamber olmayan diğer seçkin insanların ilmî ve irfanî

keşifleri de ilham olarak kabul edilebilir. Bu keşifler bireyler açısından tesadüfi ve beklenmeyen sonuçlardır ki bu yönüyle ilham sayılırlar. Fakat insanın hilafetini takdir eden ilahi irade açısından bu keşifler kasıtlı hibelerdir. Rabbanî talim, vahiy olmayan ilhamları da içeren daha kapsamlı ve daha genel bir eğitim öğretim faaliyetidir. Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi sadedinde kullanılan talim kelimesinin tekrar ve çokluk ifade eden tef'îl bâbında olması bir taraftan ilhamların yaygınlığa delalet ederken diğer taraftan yukarıda işaret ettiğimiz Yaratanın (c.c.) her zaman her yerde, her an yeni bir işte oluşu gerçeği ile örtüşür.

İlham teorisinin değeri ıstılah teorisindeki mecazı anlamakla ortaya çıkar. Çok taraftarı olan ıstılah teorisi makul bir teori olarak görülse de bu teorinin mevcut dillerin gelişimini her yönüyle izah ettiği şüphelidir. Bu teorinin makul yegâne anlamı, bir mecazdan öteye gitmez. Bu teorinin özü olan toplumsal sözleşme iddiası, bireyin toplumun kullandığı dile mahkûm olup onu benimsediği anlamından öte gitmeyen bir mecazdır. Bunun dışında toplumsal bir sözleşmenin ne varlığı ispat edilebilir ne de kimler tarafından, nasıl, ne zaman ve nerede yapıldığı tespit edilebilir. Dilin tarihi üzerine çalışanlar dillerin zannedilenden çok daha uzun ve karmaşık süreçlerde doğup geliştiğini düşünmektedirler³⁸. Tarihin bir diliminde yapılmış toplumsal sözleşme kehaneti yerine günümüzde yaşayan dillerin nasıl değişip geliştiğini ve bu gelişimlerde kimlerin etkin rol aldığını düşünüp incelemek daha sağlıklı sonuçlar verecektir. Bir benzetme yapacak olursak dil mekâna ve zamana yayılmış değişken canlı bir organizmadır. Diğer canlı organizmalar gibi belirli ortamlarda doğar gelişir ve zamanla müstakil hale gelirler. Daha ötesi kendi bünyelerinden yeni diller doğurarak yaşamaya devam eder veya ölürlür. Değişken ve canlı bir organizma olan dili bireylerin sınırlı çabalarına veya bir insan grubunun yaptığı sözleşmelere bağlamak güçlü olmayan bir varsayımdır. Dilin oluşumunda bireyler elbette rol oynamıştır. Fakat bir bütün olarak baktığımızda dilin bireysel kasıtların çok daha ötesinde büyük bir yapı olduğunu görürüz. Bunu Arap dili ile örneklendirebiliriz. Arapçanın evrimi ve gelişimi bedevilerin binlerce yıl süren tasarrufları sayesinde olmuştur. Fakat bu tasarruflarda bireylerin dil üretme diye bir kasıtları olmamıştır. Arapçanın bir araç olarak gelişip mükemmelleşmesi bedevilerin eliyle gerçekleşen fakat onların hedeflemedikleri ve beklemedikleri bir sonuçtur. Bu anlamıyla dil ve beyan nimeti ne bireysel bir kasıt ne de toplumsal bir teşebbüstür. Bilakis

³⁸ Steven Roger Fischer, *Dilin Tarihi*, çev. Muhtesim Güvenç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 53.

Rahman'ın ikramı ve ilhamıdır. Dil nimetini Allah'ın topluma üflediği bir ruha benzetebiliriz. Bu ruhu en iyi hissedip yansıtanlar o dili en iyi kullananlardır ki bunu çoğunlukla şairler ve edebiyatçılar yapar. Edebiyat ve şiir bireysel gayret ve eğitimden daha ziyade doğuştan gelen ilahî bir yetenektir ki Allah'ın dili insana ilham ile öğrettiği bu anlamda da mecazen doğrudur.

Sonuç

“Bilmek” anlamına gelen “ilm” kelimesi “bildirmek, öğretmek” anlamında Kur'ân'da sadece tef'îl bâbı kullanılarak geçişli yapılmıştır. Bu kullanım tedrici ve tekrarı ima eder ki bu anlam, makalemizin odak ayeti olan “Hz. Âdem'e tüm isimleri öğretti” mealli ayette bariz şekilde görünmektedir. Tekrar, teksir ve tedric anlamı, ayeti yorumlama sadedinde ortaya çıkan ıstılah ve ilham teorilerinin her ikisi ile de uyumludur. Ayetin işaret ettiği tedricilik insanın yaratılışının olağanüstü ve ânî bir şekilde değil aksine Kur'ân'da birçok ayette açıklandığı gibi tedricî bir süreç içinde olduğu gerçeği ile örtüşmektedir. Tef'îl bâbının çağrıştırdığı tekrar ve tedricilik anlamı, peygamberlere ilahî kitapların Allah tarafından talim edilmesinde ve aynı şekilde peygamberin ümmetine kitabı ve hikmeti talim etmesini konu edinen ayetlerde de mevcuttur. İlahi kitapların peygamberlere talimi tedricî süreçlerde olduğu gibi ilahî hitabın yapı taşları olan isimlerin ilk insan Hz. Âdem'e talimi de tedricî süreçlerde gerçekleşmiş olmalıdır. Aynı tedriciliği yine tef'îl vezninden olan tenzîl kelimesi de çağrıştırmaktadır. Nitekim yukarıda söylediğimiz gibi tenzil, daha ziyade parça parça inmeye delalet eder. İf'âl vezninde olan inzâl ise Kur'ân'ın bilfiil indirilmesinden daha ziyade kâinatın Kur'ân'ı bilkuvve olarak ihtiva etmesine delalet etmektedir. Yani ezeli ilahî kelâmın nazarî olarak insanın anlayacağı bir seviyeye çekilip ona uygun potansiyel bir hitap olarak hazırlanmış olmasına işaret eder. Kur'ân'ın inzalini, onun bir hamlede dünya semasına indirilmesi veya Hz. Cebrail'e indirilmesi şeklinde yorumlayan Selef'in daha önce naklettiğimiz yorumları kanaatimizce bu anlama işaret etmektedir. İf'âl ve tef'îl bâbları arasındaki bu fark nebi, nübüvvet, nebe' kelimelerinin kökünde de karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'da *nebbe* fiiline kıyasla çok nadiren kullanılan *enbee* fiili makalemizin odağı olan aynı kıssada üç defa Âdem'in meleklerle isimleri haber vermesi sadedinde geçmektedir ki if'âl veznindeki bu kullanımlar kanaatimizce fiilî bir haber vermekten ziyade Âdem'in meleklerle öğretici, Allah'a (c.c.) kâmil bir muhatap olma potansiyeline işaret etmektedir. Bu iddianın şerhi ve delillendirilmesi diğer bir makalenin konusudur. Tevfik Allah'tandır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

‘ABDULBÂKÎ, Muḥammed Fuâd. *el-Mu’cemu’l-müfehres li-elfâzi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mıṣriyye, 1945.

‘ABDÜLKÂHİR el-CÛRCÂNÎ, Ebû Bekr ‘Abdülkâhir b. ‘Abdirraḥman b. Muḥammed el-. *el-Miftâḥ fi’ş-şarf*. thk. ‘Alî Tevfik el-Ḥamed. Beyrut: y.y., 1407/1987.

Ebû ḤAYYÂN el-ENDELÛSÎ. *el-Baḥru’l-muḥîṭ fi’t-tefsîr*. thk. Şıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1420.

el-ḲÂŞÂNÎ, ‘Abdu’r-Rezzâk. *Istılâḥâtu’ş-şûfiyye*. Kahire: Dâru’l-Menâr, 1. Basım, 1992.

es-SUYÛṬÎ, Celâleddîn. *ed-Dürri’l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, ts.

eş-ŞÂṬİBÎ, İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ġırnâṭî. *el-Muvâfaḳât*. thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen es-Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn ‘Affân, 1417/1997.

eṭ-ṬABERÎ, İbn Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Ḳur’ân*. thk. ‘Abdullah b. ‘Abdu’l-Muḥsin et-Turkî. 26 Cilt. Dâru Hecr li’ṭ-Ṭıbbâ‘ati ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1. Basım, 2001.

- ez-ZEMAÛŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Maĥmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an ĥakâ'iki ğavâmiği't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.
- ez-ZEMAÛŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Maĥmûd b. 'Amr. *el-Mufaşşal fî şan'ati'l-i'râb*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1. Basım, 1993.
- FAĤREDDÎN er-RÂZÎ. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- FISCHER, Steven Roger. *Dilin Tarihi*. çev. Muhtesim Güvenç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Basım, 2022.
- ĤÂLİD ŞÂLİĤ eş-ŞERÂRÎ. "el-İstihsân 'inde'n-naĥviyyin; dirâsetun taĥlîliyye". *Journal of Humanities and Social Sciences* 6 (30 Jun 2022), 63-80. <https://doi.org/10.26389/AJSRP.L260522>
- İbn 'ÂŞÛR, Muĥammed Tâĥir. *et-Taĥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnîsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn CİNNÎ, Ebu'l-Feth. *el-Ĥaşâ'îş*. 3 Cilt. el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitâb, ts.
- İbn ĤALDÛN, Ebû Zeyd 'Abdurrahmân b. Muĥammed. *Târîhu İbni Ĥaldûn*. thk. Ĥalîl Şahhâde. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1988.
- İbn HİŞÂM el-Enşârî, Cemâluddîn. *Muĝni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mubârek - Muĥammed 'Alî Ĥamdullah. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1431.
- İbn 'UŞFÛR, Ebu'l-Ĥasen 'Alî b. Mu'min el-İşbîlî. *el-Mumetti'u'l-kebîr fî't-taşrîf*. Beyrut: y.y., 1996.
- İbn YA'ÎŞ, Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. 'Alî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. thk. İmîl Bedî' Ya'ķûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbnu'l-ĤÂCİB, eş-Şâfiye fî 'ilmi't-taşrîf ve'l-Vâfiye Nażmu's-Şâfiye. thk. Ĥasen Aĥmed el-'Uşmân. Mekke: y.y., 1415/1995.
- KAHRAMAN, Ferruh. "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: İslâmî İlimlerde Dilin Kökeni, Modern Bilimlerde Dilin Önemi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (15 Aralık 2021), 355-384. <https://doi.org/10.33460/beuidf.975088>
- KILIÇ, Hulusi. "Sarf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kur'ân-ı Kerim Mealî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- SELLÂMÎ, 'Abdulķâdir. "Ziyâdetu'l-ma'nâ li-ziyâdeti'l-mebnâ -mefhûmuhâ ve davâbiţuhâ ve ehemmiyyetuhâ'd-delâliyye-". 73-93, 2022. <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/352/13/3/190881>

ŞÂHİR, Muhammed. "el-Farq beyne lafzı nezzele ve enzele fi'l-Çur'âni'l-Kerîm". <https://mtafsir.net/>. Erişim 16 Temmuz 2023. <https://mtafsir.net/forum>


ŞENTÜRK, Recep. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

TEMEL, Yusuf. *Uşûlü maķâşidi's-şerî'ati 'inde Ebî Bekr el-Cessâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2022.

YAKIT, İsmail. "Kur'an'da Hz. Adem". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1999), 1-18.



THE ONTOLOGICAL IMPLICATIONS OF TAF'EEL FORM IN THE RHETORIC OF QUR'AN: THE EXAMPLE OF TEACHING NAMES TO ADAM

 Yusuf TEMEL^a

Extended Abstract

Just as human beings are superior to other species in terms of speech and language development, world languages are also superior and different to others in terms of their modes of expression. Whether minor or major the basic logic behind the formation of world languages is to encode certain meanings for the mind. As a natural consequence of this logic, meanings change or increase according to changes in wording. This general rule can be expressed by the Arabic saying 'Az-ziyadah fi'l mabna ziyadah fi'l ma'na', or 'a change in or addition to the pattern results in a change in or addition to the meaning'. That is, an additional letter in the pattern of a word brings new meanings to the root word. This is similar to the way that derivations and inflections of words in Turkish change the root and bring new meanings to the word. This is why the first two conditions to a complete understanding of an Arabic expression is to know the dictionary meaning of the root word and also the grammatical pattern. A third condition to understanding the meaning is to know the structure of the sentence that the word appears in. That is to know the subject and the predicate, which necessitates knowing syntax and i'rab (the changing of the word endings due to the addition of specific elements). A fourth condition to grasping meaning is to be familiar with Arabic rhetoric, that is, Arabic metaphors, similes and implicit expression. Knowing ways of implicit expression necessitates knowing the culture, beliefs, traditions, customs and manners of the people who speak that language. A fifth condition is to know purposes that exceed Arabic language and its culture. This last condition gains importance when analysing divine speech in particular, and thus takes precedence over the

^a Asst. Prof., Adiyaman University, ytemel@adiyaman.edu.tr

other conditions. This paper will examine the verse 'And He taught Adam all the names', in terms of the above five conditions. Many scholars have understood the verse "He taught Adam all the names" as a description of how languages began. According to them, this beginning is similar to the revelation experience of the prophets. Another group of scholars explained that the formation of languages is possible within natural causes and processes, with examples from daily life, and argued that the verse does not directly indicate an extraordinary experience of inspiration. In our opinion, the latter group is largely right, and the theory of inspiration is problematic in many respects if taken narrowly. Because those who defend the theory of inspiration imagine that Allah (c.c.) initiates languages and that people continue it. This imagination It is exactly the same as the belief that Adam and his wife were created by Allah in an extraordinary and sudden way, and that their children multiply within natural processes such as marriage. Again, this conception is the same as imagining God as the first cause or the first cause of the universe. In other words, according to this method, the story of languages is not a different story from the story of humanity itself, or even the story of the creation of the universe. The Creator exists only at the beginning of the story, which, according to Islamic belief, is a crippled deity. According to authentic belief, God is always everywhere. "Every day in (new) Splendour doth He" This belief requires a theory of inspiration, in which all people are candidates and spread over all times, which the theories that explain language with terms and abilities refer to this understanding in a way. Therefore, an extraordinary theory of inspiration, which was reserved for a single person in the past, is unfounded. The term 'allama' is a transitive verb in the pattern 'tafil'. It is significant that in the Holy Qur'an and in other usages, this word which expresses the transmission of knowledge to the human species, occurs only in the tafil pattern and in the transitive form. Other similar words indicating the transmission of knowledge in the Holy Qur'an occur both in the if'al and tafil pattern. For example, the word 'naba', which is the root for both 'nabi' and 'nubuwwah', occurs in both the 'nabbaa' and in the 'anbaa' transitive forms. Another important example is the fact that the root 'nuzul' occurs in the transitive pattern 'inzal' and 'tanzil'. A third example is the root 'wahy', which is only used in the 'if'al' pattern. We can consider the word 'ilm' (knowledge) to be the pivotal word of Quranic epistemology. This is because this is the basic root word of knowing and direct expression in Arabic, and it is used more than 800 times in the Qur'an. This pivotal word being used only in the 'tafil' transitive form is a very important detail and no coincidence, especially when we look at its

ontological equivalent. When we look at the word 'allama' in this verse - in terms of its root meaning, the grammatical forms it enters, its metaphorical implications, the passive forms it takes, that is, the object, and the meaning the word takes on in this particular story – we see that all of these complete each other and give us clues about the event being described, what it is and how it took place. In our opinion, in contrast to what many commentators describe, this word indicates more than just an extraordinary transmission of divine knowledge which is revelation. It also has connotations of ongoing instruction. This paper will analyse the words and make-up of this verse and try to capture some of these connotations.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Taf'eel Form, Teaching, Name, Origin of Languages.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 50, 2023/2, 127-156
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 16.05.2023, Kabul Tarihi: 11.10.2023, Yayın Tarihi: 31.10.2023
doi: 10.28949/bilimname.1297631

KADİRİYYE VE NAKŞİBENDİYYE DERVİŞ KIYAFETLERİNDEKİ MOTİFLERİN TÜRK İSLAM SÜSLEME SANATI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Elif CEYLAN EROL^a

Öz

Mutasavvıflar tarafından kullanılan “cihaz-ı tarikat, derviş çeyizi” gibi kavramlarla ifade edilen eşyalar malzeme, teknik ve süslemeleri ile Türk İslam sanatı ve tarihi açısından önemli etnografik eserlerdir. Derviş çeyizlerinden kıyafetleri tâc-ı şerifler, sikke, destâr, arakıyye, gül mühürler, hırka, tennure, destegül, haydariyye, hüseyniyye, rida, ferace, cübbe, kemer, elif lam bend, şedd, tiğbend, kanberiyiye, destimâl, habbe, palheng, kamarçin türünde eserler oluşturmaktadır. Bu eserler tüm tarikatlarda bezeme açısından genel olarak sade bir yapı sergilerken Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarındaki nakışlar dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarında iki ile dört terklı tâc-ı şeriflere, kemer ve hırkalara işlenen nakışlardaki motifler araştırılmıştır. Kaynaklarda bu motiflere bedâhe adı verilmekle birlikte bedâhenin elif, kandil ve servi motiflerinden oluştuğu belirtilmekte, bedâhe isminin verilmesinin sebebi açıklanmamaktadır. Bu nedenle bedâhenin bir motif mi yoksa bu tür bezemenin genel adı mı olduğu konuları da netlik kazanmamıştır. Çalışmada bedâhe kavramının açıklanması, nakışları oluşturan motiflerin Türk İslam sanatındaki yerinin tespiti ve motiflerin analizinin yapılarak tasavvuf literatüründeki sembolik anlamlarının da ortaya konulması amaçlanmıştır. Sonuç olarak bedâhe kavramının bir motifi değil, eserler üzerinde yer alan ve farklı kombinasyonlarla bir araya gelen stilize geometrik kompozisyonları ifade ettiği, bu kombinasyonlarla servi, kandil ve elif olarak ayırt edilen süslemelerin oluşturulduğu görülmüştür. Bedâhe kompozisyonlar Türk İslam sanatında Kadiriyye ve Nakşibendiyye kıyafetlerinin yanı sıra ilgili tarikatların mimari eserlerinde görülmeleri bakımından da ünik bezemelerdir. Motifler, ortaya çıkışından işlenirken riayet edilen zikirlere kadar tasavvuf kültürüne dair birçok sembolik anlamı barındırmaktadır. Bu yönleri ile sadece bir süslemenin parçası olmayıp aynı zamanda somut olmayan kültürün sanata

^a Dr., mgececy@gmail.com

yansıtıldığı sembollerdir.

Anahtar kelimeler: Türk İslam Süsleme Sanatı, Tarikat Kıyafetleri, Kadiriyye ve Nakşibendiyye Derviş Çeyizlerinde Süsleme.



THE EVALUATION OF THE MOTIFS ON THE QADIRIYYA AND NAQSHBANDIYYA DERVISH CLOTHES IN TERMS OF TURKISH ISLAMIC DECORATIVE ART

Abstract

The items utilized by mystic members and expressed with the concepts such as “*cihaz-ı tarikat, derviş çeyizi*” (sect’s stuff, dowry of dervish) are important ethnographic studies in terms of Turkish-Islamic art history within their materials, techniques and decorations. The use of these works is based on the Qur’an/Kur’an, the life of the prophets, the lives of the leader of the sect and the elders manner and etiquette. In general, when the dervish dowry is classified in terms of clothes it will seen under these headlines: *tâc-ı şerif, sikke, arakıyye, gül mühür* are the headdresses; *cardigan, tennure, destegül, haydariyye, hüseyniyye, rida* works are used for upper clothing; belt *şedd, elif lam bend, tığbend, kanberiyye, habbe* types are examples of waist ties that are a part of clothing. While these artifacts exhibit a generally plain structure in terms of in embellishment all sects, embroideries in the Qadiriyya and Naqshbandiyya sects were driven attention.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Turkish Islamic Decorative Art, Sect Clothes (items), Decoration in Qadiriyya and Naqshbandiyya Dervish Dowries.



Giriş

Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in (s.a.v) hayatına dayanan tasavvuf zaman içerisinde İslamiyet’in yayılmasına paralel olarak muhtelif bölgelerde birçok ekol ve mekteple gelişmiştir. Bu ekol ve mektepleri yayan sufilerin çevresinde halk birleşmiş ve zamanla tasavvufun müesseseseleşmiş hali olarak tanımlanabilecek tarikatlar ortaya çıkmıştır. Tarikatlar pir isimleri ile anılsalar da genellikle ilgili tarikatın pirleri kendi devirlerinde bir tarikat kurmamış, vefatlarından sonra etrafındaki sufiler pirin görüşlerini esas alan ve adını taşıyan tarikatları kurmuşlardır (Küçük, 2015, s. 311; Uludağ, Tasavvufun Dili, 2016, s. 224-225).

İslamiyet’in yayılmasıyla birlikte tarikatlar da farklı coğrafyalarda etkili olmuşlardır. Zaman içerisinde bir tarikattan doğan kol ve şubelerin

etkisi ile bazı tarikatlar yüzyıllar boyunca etkili olurken bazıları ise ya ortadan kalkmış ya da farklı bir tarikatın bünyesine dahil olmuştur. Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler devri tasavvuf mensuplarının etkili olmaya başladığı dönemken Osmanlı'da gerek Anadolu menşeli gerekse Orta Doğu, Orta Asya ve Kuzey Afrika topraklarında kurulup yayılan tarikatların teşkilatlandığı süreç yaşanmıştır.

Yüzyıllar boyunca bu topraklarda dini, sosyal, siyasi ve kültürel alanda etkili olan tarikatlarla ilgili 19. yüzyıl sonlarına doğru dönemin ortamına paralel olarak kararlar alınmıştır. Bu dönemde tekkelerin kapatılmasının yanı sıra ihya edilerek fonksiyonlarını sürdürmeleri yönünde görüşler sunulmuş, bu konuda farklı zamanlarda düzenlemeler yapılmıştır (Kara, 2017, s. 53). Sonuçta 1924 yılında Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti'nin kaldırılmasına dair yayımlanan kanunun 5. Maddesine dayanarak tekke ve zaviyelerin yönetimi Diyanet İşleri Reisliği'ne bırakılmış, 1925 yılında Şeyh Said isyanından sonra ise 677 sayılı kanunun kabulü ile tekke ve tarikatlar Türkiye Cumhuriyeti sınırlarında yasaklanmıştır (Kara, Dervişin Hayatı Sufinin Kelamı: Hal Tercümeleleri, Tarikatlar, İstilahlar, 2012, s. 30).

Tarikatlar temel gaye açısından ortak olmakla birlikte uygulamalar açısından birtakım farklı âdâb, erkân, seyr-i sülûk esaslarına sahip olup tarihi süreç içerisinde bu tarikatların ritüelleri, kılık-kıyafetleri, kullandıkları diğer eşyalar bağlı oldukları tariki belirten semboller haline gelmiştir. Kaynaklarda "cihaz", "cihaz-ı tarikat", "derviş çeyizi" gibi kavramlar dervişlerin kullandıkları çeyizlerin yanı sıra tekkelerde kullanılan eşyaları da ifade etmektedir.

Kaynağı Kur'an'a, peygamberlerin yaşamına, tarikatın pirinin ve yolun büyüklerinin hayatlarına, yola dair âdâb ve erkâna dayanan bu eşyalar kıyafetler açısından genel olarak sınıflandırıldığında tâc-ı şerif, sikke, arakıyye, gül mühürler başlıklara; hırka, tennure, destegül, haydariyye, hüseyniyye, rida türündeki eserler üst giyime; kemer, şedd, elif lam bend, tığbend, kanberiyye, habbe türü eserler kıyafetin bir parçası olan bel bağlarına örnektir. Derviş çeyizlerinden kıyafetlerde süsleme açısından sadelik görülse de Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarında giyim kuşamda kullanılan nakışlar gerek motif özellikleri gerek üretim aşamaları ve temsil ettikleri semboller bakımından dikkat çekmektedir.

Bu tarikatlara ait çeyizlerdeki nakışlar Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî'nin Mecmu'âtü'z-Zarâ'if Sandukatu'l-Ma'ârif adlı eserinde "bedâhe" olarak adlandırılmaktadır ve bu ismin verilme sebebi gerek ilgili kaynaktan gerekse derviş çeyizleri ile ilgili diğer araştırmalarda yer almamaktadır.

Sözlüklerde yapılan araştırmalarda “bedâhe”nin “bedâhet”, “badâha” şeklinde de yer aldığı tespit edilmiştir ve bu kavram “herhangi bir konuya dair birdenbire söz söyleme, apaçık” (Devellioğlu, 2004, s. 76), “herkesin aklına yatacak, şüpheden âri şey”, “aklın görür görmez yatması” gibi anlamlar ifade etmektedir (Tietze, 2002, s. 301). Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî'nin eserinde bedâhe motiflerle ilgili bölümde Kadiriyye tarikatının piri Abdülkâdir-i Geylâni Hazretlerinin oğlu Seyyid Abdürrezzâk Hazretlerinin “Tevhid ve ism-i Celâl tefekkürü sırasında idrak etmiştir” ifadelerinin kullanılması (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002, s. 63; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, 2006, s. 50) bu şekillerin bir anda ortaya çıkması ve algılanması anlamlarını vurgulamaktadır ve bu anlam çerçevesinde motiflere bedâhe adı verildiğini düşündürmektedir.

Bu çalışmada Kadiriyye ve Nakşibendiyye kıyafetlerindeki nakışları tanımlamakta kullanılan bedâhe kavramının sınırları çizilmiştir. Nakışları oluşturan motiflerin analizinin yanı sıra sembolik ifadeler de tespit edilmiştir. Türk İslam sanatına ait mimari ve el sanatları örnekleri ile yapılan karşılaştırma ve değerlendirmeler sonucunda ilgili tarikatların çeyizlerinde kullanılan bedâhe kompozisyonların Türk İslam süsleme sanatındaki yeri açıklanmıştır.

Çalışmamız kapsamında Kadiri ve Nakşi tâc-ı şeriflerine bedâhe işlemlerin yapılışı sırasında okunan zikirler konusunda bilgi veren İnsan ve İrfan Vakfı Mütevelli Heyeti Başkanı Sayın M. Fatih Çıtlak'a, motiflerin işlenmesini aşamalarıyla gösteren çalışmasını paylaşıp kullanmamıza müsaade eden nakış hocası Sayın Şadıman Bilsel'e ve resim öğretmeni Sayın Nadire Hande Yis'e teşekkür ederim.

A. Kadiriyye ve Nakşibendiyye Kıyafetlerinde Bedâhe Süsleme

Bedâhe süslemelere Kadiriyye ve Nakşibendiyye'de tâc-ı şerif, hırka ve kemer türü eserler üzerinde rastlanmaktadır. Bu süslemenin iki tarikatta da en dikkat çeken örnekleri tâc-ı şeriflerdedir. Hırka ve kemerlerde stilize geometrik motifler yüzeye simetrik olarak işlenirken tâclarda terklerin arasında kalan geniş yüzeylerde bu şekiller ile kandil, servi ve elif adı verilen motifler de oluşturulmuştur.

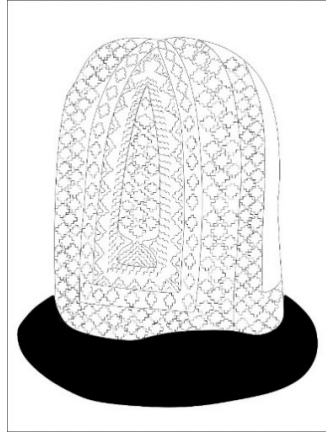
Mecmu'âtü'z-Zarâ'if Sandukatu'l-Ma'ârif adlı eserin 2002 yılına ait, editörlüğünü Yusuf Özbek'in yaptığı baskısı ile 2006 yılına ait, M. Serhan Tayşi ve Mustafa Aşkar tarafından hazırlanan baskısında süslemeler için “...Kadirilerde bedâhe, Nakşilerde elif, kandil ve selvi işlemlerinden oluşmaktadır” şeklindeki ibarenin yanı sıra aynı eserlerin ilerleyen bölümlerinde ise Kadiriyye tâclarının mihrablarında kandil motifi ve

Kadiriyye Resmi Ahi kolunun tâclarının mihrâblarında servi motifi işlendiği (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002, s. 63-64; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, 2006, s. 50-51) bilgileri kandil ve servi motiflerinin Kadiriyye’de de kullanıldığını göstermektedir.

Kadiriyye tarikatında 2 terkli elifi ve seyfi, 3 terkli 33 dikişli takke, 4 terkli 44 fitilli takke, 6-7-8-12 terkli tâc-ı şerifler kullanılmıştır. Bedâhe süslemeler tarikattaki 2 ve 4 terkli tâclarda görülmektedir. İki terkli “elifi tacın” Lahor’da Şeyh Seyyid Bahâuddîn tarafından “içtihat edildiği”, “seyfî tâc” Şeyh Cemâleddin el- Buhârî’nin kullandığı rivayet edilmektedir (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002, s. 43,45; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, 2006, s. 34-35). Dört terkli tâca “tâc-ı Özbek” tadı verilmektedir (Erhan, 2004, s. 45; Anonim, Kâdirî Tâc-ı Şerîfi, 2014, s. 46).



Fotoğraf 1: 4 terkli Bedâhe İşlemeli Kadiri Tâc-ı Şerîfi, Galata Mevlevihanesi Müzesi, Env. No. 456 (Galata Mevlevihanesi Müzesi Arşivi)

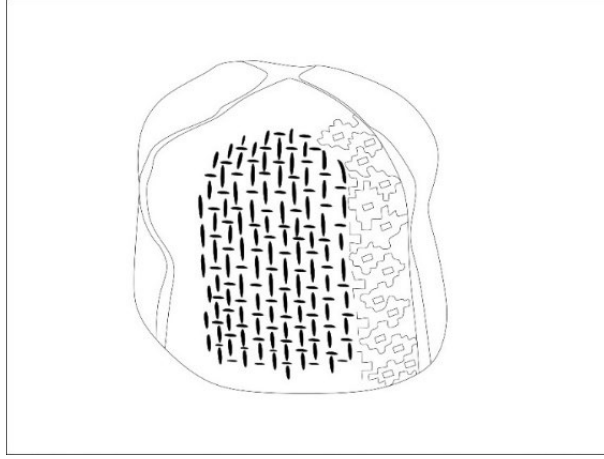


Çizim 1: Galata Mevlevihanesi Müzesi, Env. No. 456 Olan Tâc-ı Şerîfin Çizimi (M. Emin Doğan)

Nakşibendiyye tarikatında 2 terkli elifi ve seyfi, 3 terkli 33 dikişli takke, 4 terkli 44 fitilli takke kullanılmıştır. Tarikata ait 2 terkli ve 4 terkli tâclarda bedâhe süslemeler işlenmiştir. Dört terkli müjganlı tâcın Nakşibendiyye’de ilk olarak Mehmed Murad el-Buharî Hazretleri tarafından kullanıldığı rivayet edilmektedir. Bu tâca “Özbek ya da Edhemî tâc” adı da verilmektedir (Anonim, Nakşî Tâc-ı Şerîfi, 2014, s. 68).



Fotoğraf 2: 4 Terkli, Bedâhe İşlemeli Nakşî Tâc-ı Şerifi, Yozgat Müzesi, Env. No. 1015 (Yozgat Müzesi Arşivi)



Çizim 2: Yozgat Müzesi, Env. No. 1015 Olan Tâc-ı Şerifin Çizimi (M. Emin Doğan)

Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarında muhtelif zamanlarda giyinilen farklı formlarda hırkalar mevcut olup bunlardan bazıları bedâhe ile süslenmiştir. İki tarikatta da bedâheler hırkanın esas zemin rengini kapatacak biçimde, boş yer bırakılmadan işlenmiştir (Atasoy, 2016, s. 175).



Fotoğraf 3: Nakşibendiyye Tarikatına Ait Hırka (Atasoy, 2016, s. 175)



Fotoğraf 4: Kadiriyye Tarikatına Ait Hırka ve Kemer (Atasoy, 2016, s. 133)

Kadiriyye ve Nakşibendiyye’de bedâhe işlemlerin görüldüğü bir diğer derviş çeyizi ise kemerlerdir. Bu tarikatlarda taşlı tokalı kemerlerin yanı sıra Kadiriyye’de kullanılmakla birlikte Nakşibendiyye çeyizleri arasında da görülen çengelli gayret kemeri de bedâhe nakışlarla süslenmiştir. Gayret kemeri 16 halka, 4 çengel, 1 kemer olmak üzere olmak üzere 21 parçadan oluşmaktadır. 21 sayısı Fatiha Suresi’nin 21 harften oluşmasıyla, Fatiha Suresi’nde olmayan ve Celcelutiyye Kasidesi’nde geçen esmaları simgeleyen 7 harf ile kemer kelimesinin harflerinin (3 harf) sayısının çarpımının 21 olmasıyla, Fatiha Suresi’nin 7 ayeti ile kemer kelimesinin harf sayısı olan 3’ün çarpımının 21 olmasıyla, Hayy esmasının ebced karşılığı olan 18 ile kemer kelimesinin harf sayısı olan 3’ün toplamının 21 olmasıyla ilişkilendirilmiştir (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002, s. 147-149; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, 2006, s. 128).

Dervişler için gayret kemeri bağlamak kişinin “nefisle mücahede hizmetine bel bağlaması” anlamındadır. Nefis “yedi başlı, yedi ayaklı, yedi elli, yedi gözlü” olarak tasvir edilmektedir ve bunların toplamı yirmi sekizdir. Gayret kemerinin yirmi bir parçasına yedi renkten oluşan bedâhe işlemesi yani “esmâ-i seb’aa’nın nuru” eklenince toplam sayının yirmi sekize ulaşmasından dolayı kemer kuşanmak “nefisle girilen yirmi sekiz cihadın göstergesi” olarak kabul edilmektedir (Anonim, Kemer, 2014, s. 62).



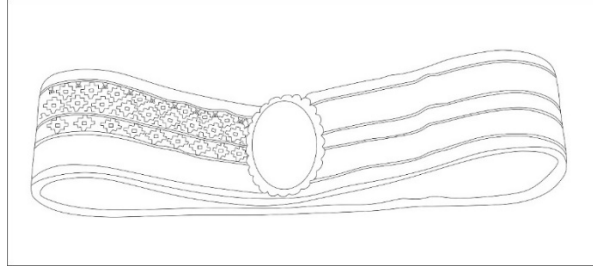
Fotoğraf 5: Bedâhe İşlemeli Gayret Kemer, Galata Mevlevihanesi Müzesi, Env. No. 436 (Galata Mevlevihanesi Müzesi Arşivi)



Çizim 3: Galata Mevlevihanesi Müzesi, Env. No. 436 Olan Kemerin Çizimi (M. Emin Doğan)



Fotoğraf 6: Bedâhe İşlemeli Kadiri Kemer, Cenan Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Müzesi, Env. No. İ.23 (Ceylan Erol, 2019)



Çizim 4: Cenan Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Müzesi Env. No. İ.23 Olan Kemerin Çizimi (M. Emin Doğan)

B. Bedâhe Süslemenin İşlenmesi ve Motif Analizi

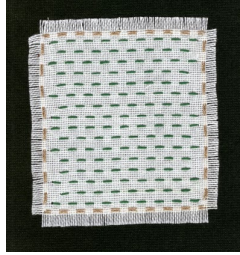
Bedâhe süslemeler gerek işleme sanatı gerekse tasavvuf kültürünün sembolik yansımaları açısından önemlidir ve bunların yapım aşamalarına dair teknik bilgiler konu ile ilgili yapılan araştırmalarda yer almamaktadır. Bu konuda “hendesi şekillerin zikir ile işlenmesi” gibi genel tanımlamalar yapılmıştır. Tâc, hırka ve kemerlere motifler düz iğne nakışı tekniğinde uygulanmıştır. İşlemeyi yapan kişi “halife bacı”¹ ise her motifin tamamlanmasında “Fatiha”, her iğnede “Besmele” okurken, halife bacı değilse her motif bölümü için “İhlas”, her iğne için “Besmele” okumaktadır. Nakışa başlanırken “Fatiha” okunmakta ve işleme sürecinde sessiz olarak “Kelime-i Tevhid” zikri ile devam edilirken arada bir “Muhammedün Resûlullah” sesli olarak zikredilmektedir. İşlemeden kalkarken de “Salavat-ı Şerife ve Fatiha” okunmaktadır.² Motiflerin yoğun geometrik şekillerden oluşması bunların şablonunun çıkarıldıktan sonra kumaşa uygulandığını

¹ Tarikatlarda seyr-i sülûkta belli nefis mertebelerini geçtikten sonra mürşidi tarafından hilafet verilen hanım dervişlere “halife bacı” denilmektedir. Tekkelerde derviş kıyafetleri görevli dervişler tarafından üretilmiştir. Bu eserlerin üretimi için tekkedeki bir oda kullanılabildiği gibi hanımlar evlerinde de bu işleri yapmışlardır.

²Çıtlak, M. Fatih, Görüşme, 2022.

göstermektedir.

Bedâhe süslemeyi oluşturan motifler analiz edildiğinde bu kavramın Kadiriyye ve Nakşibendiyye çeyizlerindeki süslemelerde kullanılan stilize geometrik motiflerin oluşturduğu kompozisyonların genel adı olduğu tespit edilmiştir. Bu kompozisyonlarda esas olan motif “elif” adı verilen kısa dik çizgidir ve bu çizginin müstakil ya da yatay-dikey kombinasyonları ile baklava motifleri başta olmak üzere farklı geometrik şekiller oluşturulmuştur. Oluşturulan bu geometrik şekillerin de zaman zaman muhtelif kombinasyonlarla bir araya gelerek servi ve kandil motiflerini oluşturulduğu görülmektedir. Eserlerin üzerinde boş yer kalmayacak şekilde işlenen bu motiflerin birçok farklı türevde kombinasyonu olduğu görülmektedir. Bu nedenle standart bir motif kombinasyonu tarif edilememekle birlikte temelde “elif” motifinden kaynaklanan şekiller olduklarını söylemek mümkündür. “Elif” harf olarak dik şekilli olsa da bu motiflerde tek yatay çizgilerde aynı isimle adlandırılmış harfin yazılış özelliğinden ziyade tek çizgi olması yönü ile bir motif ismi olarak ilgili çeyizlerin süsleme literatüründe yer almıştır.





Fotoğraf 7: Bedâhe Motiflerin İşleme Aşamaları (Şadıman Bilsel)

Motiflerin işlenmesinde belirli renklerin kullanıldığı görülmektedir. Bu renkler tasavvufi açıdan sembolik anlamlar içermektedir ve bilinçli olarak seçilmiştir. Kullanılan renkler Allah'ın zâtî ve sıfâtî esmalarının nurları ile ilişkilendirilmiştir. İşlemelerde kullanılan yedi renk atvâr-ı seb'a'yı işaret etmektedir ki bu nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye,

marziyye, kâmile³ mertebeleridir (Uludağ, Nefis, 2006, s. 528). Nefs-i emare mavi, nefis-i levvame kırmızı, nefis-i mülhime yeşil, nefis-i mutmainne beyaz, nefis-i râziye sarı, nefis-i mardiyee mor, nefis-i safiye siyah renk ile sembolize edilmiştir (Şeyh İbrahim Fahreddin Efendi, 2001, s. 45-46).

Geometrik şekillerin temeli olan “elif” ve bu şekillerle oluşturulan servi ile kandil motifleri de tasavvufi açıdan sembolik ifadelerle sahip olup Türk İslam kültüründe de sanattan edebiyata pek çok alanda kullanılmıştır. “Elif/’” motifinin Bahâeddin Nakşibend’in halifesi Hâce Muhammed Alâaddin el-Attâr tarafından oluşturulduğu rivayet edilmektedir. Bu motif “imanın, İslam’ın, baştaki tâcla yüklenilen emanetlerin” simgesidir (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002, s. 63; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, 2006, s. 50). “Elif-” harfinin şekil olarak “1” rakamına benzemesi ve ebced karşılığının da bir rakamı olması, yazıda diğer harflerle birleşmemesi, yazılışında yukarıdan aşağıya tek hatla çekilmesi gibi özellikleri ile genel olarak “vahdetin” yani “Allah’ın tekliğinin” sembolü olmuştur (Şahinler, 1999, s. 38; Demirli, 2008, s. 234; Gündüzöz, 2017, s. 103).

Kandîl (sirâc) motifi “Zât cennetinde Tûbâ ağacına asılı bir grup kızıl kandilin” sembolüdür. Bu kandil dört fitil ile ışık vermektedir. Kandilin dört fitilinin “Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hatice-tül Kübra ve Fatıma-tüz Zehra”, “yağının Hz. Ali”, “nurunun ise Hz. Peygamber”(s.a.v) olduğu kabul edilmektedir (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002, s. 63-64; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, 2006, s. 52). Kandil motifi nur kavramı ile ilişkilendirilmektedir. En-Nur Esmâ-i Hüsnâ’da yer almakla birlikte Hz. Peygamber(s.a.v) ve Kur’an-ı Kerim’de nur kavramı ile ifade edilmiştir. Duhan Suresi 3. Ayette ve Kadir Suresi 1. Ayette Kur’an-ı Kerim’in gece indirildiği ifadeleri dikkate alındığında karanlık ve ışık kavramları çerçevesinde (Şahinler, 1999, s. 51) kandil motifi kişinin “kalbini Allah’ın nuru ile doldurup karanlıktan kaçınmasının” da simgesi olarak yorumlanabilmektedir. Bu kapsamda kişinin “cehalette ve küfürde” olması gecenin karanlığı gibi görülmüş ve bu

³ Tarikatlarda nefsin yedi mertebesi ve sıfatı olduğu kabul edilmektedir. Bunlardan her birisinin geniş anlamları ve özellikleri mevcuttur. Genel bir tanımlama yapıldığında emmâre emredici nefis olup süfli şeyleri ve kötü fiilleri yapmaya meyillidir. Levvâme kınayıcı nefstir, bu mertebede kişi yaptığı kötü fiillerin farkındadır ve bunları yapmamaya gayret etmektedir. Mülhime ilhama ve keşfe nail olan nefstir. Kişi mülhimede iyiyi kötüden ayırabilmektedir ve Allah’ın razı olduğu şeylerin gayrısını terk etmeye çalışmaktadır. Mutmainne huzura kavuşmuş nefis olup kişi güzel ahlak ile ahlaklanarak kötü sıfatları terk etmiştir. Râziye razı olan nefstir ve kişi Hakk’ın iradesine teslim olmuştur. Marziyye kendisinden razı olunan nefis manasındadır. Allah bu nefisten razıdır. Kâmile olgunluğa ererek irşad makamına geçmiş nefstir (Cebecioğlu, 2014, s. 364-366).

karanlıktan ancak “iman nuru” ile çıkılacağı belirtilmiştir (Çelebioğlu, 1998, s. 103). Ahzab Suresi 46. Ayette ise Hz. Peygamber^(s.a.v.) “Nur saçan bir kandil” olarak çerağa benzetilmiştir. Bu ayet ile çerağ yani aydınlık olmazsa karanlıkta bir yere gitmenin mümkün olmayacağı gibi Hz. Peygamber^(s.a.v.) olmadan da “mevcudatın yokluğun karanlığında kalacağı” ifade edilmiştir (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002, s. 299).

Servi (Ar’ar) motifinin Şeyh Seyyid Cemâleddin tarafından oluşturulduğu rivayet edilmektedir. Servi genel olarak ölmeden önce ölmenin (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002, s. 64; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, 2006, s. 52), düzgün ve uzun boyu ile “elif” harfinin ve “Vahdet-i Vücutun” simgesi olarak kabul edilerek derviş çeyizlerinde sıklıkla kullanılmıştır (Cimilli, 2004, s. 232).

C. Karşılaştırma ve Değerlendirme

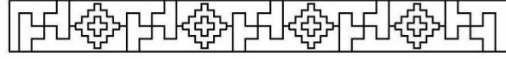
Bedâhe adı verilen kompozisyonun Türk İslam sanatında mimari ve el sanatı örneklerinde uygulanmasına dair yapılan araştırmada bu kompozisyonun birebir uygulanan bir örneğine rastlanmamakla birlikte kompozisyonu oluşturan motiflerin esasını teşkil eden “elif” adı verilen dik çizgilerin dikey veya dikey-yatay şekilde şaşırtmacalı olarak yerleştirilmesiyle oluşturulan baklava motiflerinin halı, taş, tuğla, sırlı tuğla ve çini mozaik süslemelerde diğer geometrik motiflerin arasında kullanıldığı görülmektedir. Dönemsel olarak bakıldığında ise bu motif Anadolu dışındaki Türk İslam eserlerinde, Anadolu Selçuklu ve Beylikler devri eserlerinde yaygın olarak kullanılmıştır. Ancak bu sadece bir motifin ortak kullanımından kaynaklı benzerlik olup bedâhe kompozisyonun aynısına ya da benzerine rastlanmamıştır.

Mimaride bu motifin en fazla minarelerde, kubbelerin iç ve dış yüzeylerinde, mihraplarda, eyvan ve kemerlerde süslemenin bir parçası olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu elemanlarda kullanılan geometrik süslemeler aslında kare ve dikdörtgen tuğla ya da çinilerin şaşırtmacalı olacak şekilde yerleştirilmesi ile oluşan motiflerdir. Minarelerden tuğla örneklerde sıklıkla kullanılırken taş minarelerde nadir olarak görülmektedir. Büyük Selçuklu Devrine ait 1058 tarihli Damgan Ulu Cami minaresi (Aslanapa, 2005, s. 69), Karahanlı devrine ait 1127 tarihli Kalan Minare ve 1197 tarihli Vabkent Minare (Rustamova, 2019, s. 303,319) bu motifin Anadolu dışındaki minare gövde süslemelerinde kullanımına örnektir.



Fotoğraf 8: Damgan Ulu Cami Minaresi

(<http://www.semerkanddanbosnaya.com/portfolio/damgan> Erişim Tarihi: 11.11.2022)



Çizim 7: Vabkent Minaresi Gövdesindeki Süsleme Kuşağı (Rustamova, 2019, s. 325)

1310 tarihli Erzurum Yakutiye Medresesi minaresi (Karpuz, 2004, s. 55), 15. yüzyıl başlarına ait İzmir Tire Ulu Cami minaresi (Abak & Cambaz, 2016, s. 266), 1433 tarihli Karaman İbrahim Bey İmaretî'nin minaresi (Karagöz, 2002, s. 47,62) motifin Anadolu'daki minare gövde süslemelerinde kullanımına örnek olmakla birlikte Karaman İbrahim Bey İmaretî minaresi taşta uygulanmasını yansıtmaması bakımından da önemlidir.



Fotoğraf 9: Erzurum Yakutiye Medresesi Minaresi Süslemeleri (Ceylan Erol, 2013)



Fotoğraf 10: Tire Ulu Cami Minaresi (Abak & Cambaz, 2016, s. 269)



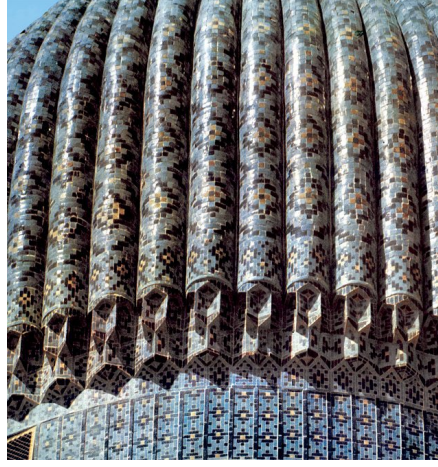
Fotoğraf 11: Karaman İbrahim Bey İmareti Minare Gövdesi

(<https://www.turkiyenintarihieserleri.com/?oku=900> Erişim Tarihi: 11.11.2022)

Kubbelerde dış yüzeylerde nadir olmakla birlikte özellikle iç yüzeylerde ve kasnak kısımlarında motif süslemelerin parçası olarak yer almıştır. İsfahan Mescid-i Cuması'nda 1088 tarihli Terken Hatun Kubbesi iç kısmında (Özkurt, 2005, s. 27) ve 1405 tarihli Gûr-i Emîr adı ile bilinen Timur'un türbesinin kubbesinin dış yüzeyindeki (Beksaç, 1996, s. 197) süslemeler Anadolu dışındaki eserlerin kubbelerine örnektir.



Fotoğraf 12: Isfahan Mescid-i Cuması Terken Hatun Kubbesi (Özkurt, 2005)

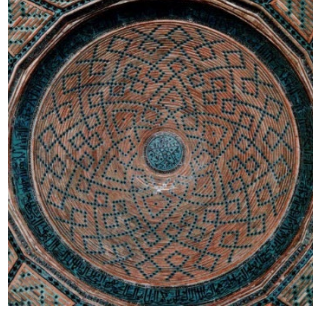


Fotoğraf 13: Gûr-i Emîr Türbesi (Beksaç, 1996, s. 199)

1278-1279 tarihli Afyon Çay Taş Medrese'nin kubbesinin (Altun, 1993, s. 239) ve 1296-1299 yıllarında inşa edilmiş olan Beyşehir Eşrefoğlu Cami'nin (Efe, 2012, s. 33) kubbesinin iç yüzeylerinde; 1473 tarihli Zeynel Bey Türbesi'nin (Uluçam, 2013, s. 364) kubbe kasağında yer alan süslemeler bu motifin Anadolu'daki eserlerin kubbelerinde kullanımına örnektir.



Fotoğraf 14: Afyon Çay Taş Medrese Kubbesi (<https://www.turkiyenintarihieserleri.com/?oku=2368> Erişim Tarihi: 07.11.2022)



Fotoğraf 15: Beyşehir Eşrefoğlu Cami Kubbesi Süslemeleri (Efe, 2012, s. 185)



Fotoğraf 16: Hasankeyf Zeynel Bey Türbesi

(<https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/batman/gezilecekyer/zeynel-bey-kumbeti> Erişim Tarihi: 07.11.2022)

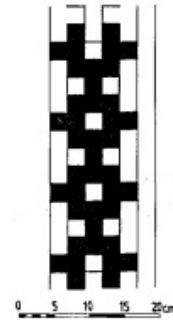
Mihraplarda bu motif yaygın olmamakla birlikte diğer geometrik süslemeler arasında az da olsa yer almıştır. 1258 tarihli Konya Sahip Ata Cami'nin (Arık, Anadolu Selçuklu Toplum Hayatında Çini, 2007, s. 50)mihrabının köşe sütunceleri üzerinde ve 1302-1303 tarihli Ermenek Ulu Cami'nin (Abak & Cambaz, 2016, s. 286) mihrabının kenar bordürlerinden en dıştakinde yer alan süsleme motifin mihraplarda kullanımına örnektir.



Fotoğraf 17: Konya Sahip Ata Mescidi Mihrabı (Ceylan Erol, 2017)

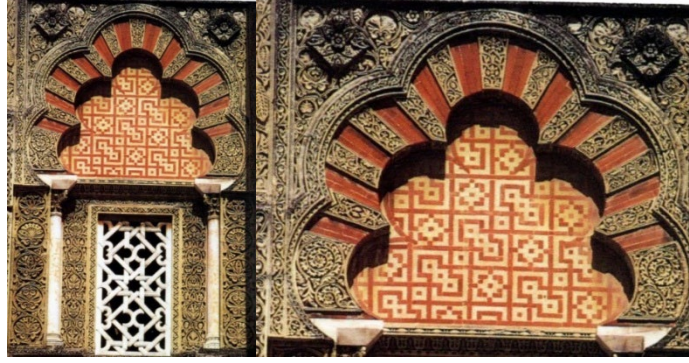


Fotoğraf 18: Ermenek Ulu Cami Mihrabı (Abak & Cambaz, 2016, s. 288)



Çizim 8: Ermenek Ulu Cami Mihrap Dış Bordür Süslemesi Çizimi (Karaçığ, 2002, s. 33)

Anadolu dışı örneklerden 785 tarihli Kurtuba Ulu Cami'nin iç kısımda yer alan süsleme ayrıntılarında (Burckhardt, 2013, s. 171), 1114-115 tarihli Ribat-ı Şerif'in (Aslanapa, 2005, s. 87) girişteki kemer köşeliklerinde, 1135-1136 tarihli Zevvare Mescid-i Cuması'nın (Özkurt, 2005, s. 55) eyvan süslemelerinde, 1242 tarihli Konya Sırçalı Medrese'nin (Arık, Anadolu Selçuklu Toplum Hayatında Çini, 2007, s. 44) eyvan kemer süslemelerinde, 1347 tarihli Sivas Gündük Minare'de (Ertuğrul, 1996, s. 214) silindirik gövdenin iri Türk üçgenleri ile geçiş kısmının altında bu motifler süslemenin bir parçasıdır. Özellikle Ribat-ı Şerif'teki uygulama tâc-ı şeriflerdeki baklava motifinin en yakın örneğidir.



Fotoğraf 19: Kurtuba Ulu Cami Süsleme Detayı (Burckhardt, 2013, s. 176)



Fotoğraf 20: Ribat-ı Şerif

(<http://www.semerkanddanbosnaya.com/portfolio/damgan/> Erişim Tarihi: 11.11.2022)



Fotoğraf 21: Zevvare Mescid-i Cuması Kuzey Eyvan Süslemesi (Özkurt, 2005)

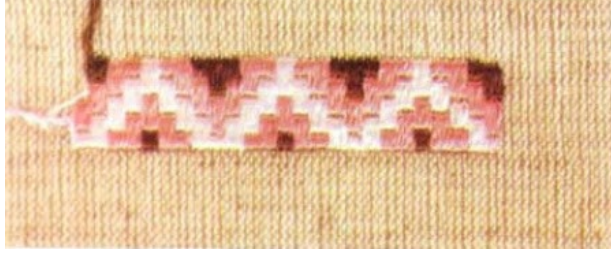


Fotoğraf 22: Konya Sırçalı Medrese Eyvan Kemer Süslemesindeki Baklava Motifleri (Ceylan Erol, 2017)

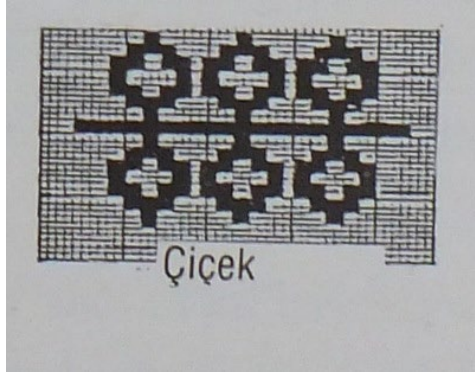


Fotoğraf 23: Sivas Gündük Minare Kubbe Eteği (Ceylan Erol, 2017)

Mimari süslemede baklava motifi olarak adlandırılan bu motif halı ve kilimlerde genellikle bordür süslemelerinde yer almaktadır ve çiçek (Barışta, 1998, s. 41) olarak tanımlanmaktadır. Kumaş üzerine çiçek motifi genel olarak susma tekniği ile işlenmektedir. Bu teknikte iğne alttan batırıldıktan sonra iğnenin çıktığı noktadan ilgili örneğin gerektirdiği miktarda iplik sayılarak iğne üstten batırılmakta ve altta dolaştırılarak başta iğnenin üste çıktığı noktadan bir iplik üste batırılmaktadır. Böylelikle aralarında kumaşın birer ipliği olan uzun-kısa sıralar oluşturulmaktadır. (Sürür, 1976, s. 38) Ancak derviş çeyizlerinde tek iplikle işleme yapıldığı için bunların uygulanış tekniğine susma demek uygun değildir.



Fotoğraf 24: Susma İşi (Sürür, 1976, s. 38)



Çizim 9: Emirdağ Kilim Motifi (Barışta, 1998, s. 41)



Fotoğraf 25: Çanakkale Yenice Yöresine Ait Kilim Dokuma (Güre, Yarmacı, Helvacı Tüzel, & Özen, 2015, s. 29)

Kadiri ve Nakşi derviş çeyizleri üzerinde uygulanan bedâhe kompozisyonun birebir örneklerine ilgili tarikatlara ait tekke mimarilerindeki süslemelerde, kabir taşlarındaki tâc-ı şerifler üzerinde ve hat levhalarında rastlanmaktadır. Fatih'te bulunan 1877 tarihli Ahmed Kamil Efendi Tekkesi bir Nakşi tekkesi olup banisi Şeyh Ahmed Kamil Efendi'dir. (Korkusuz, 2016, s. 310) Bu eserin tevhidhanesinin tavan göbeği Nakşi tâc-ı şerifi şeklinde bedâhe süslemelidir. Bu süslemenin aynısı Ahmed Kamil Efendi'nin sanduka tâc-ı şerifi üzerine İnsan ve İrfan Vakfı Derviş Çeyizi Atölyesi'nde uygulanmıştır.



Fotoğraf 26: Ahmed Efendi Tekkesi Kubbesinde Tâc-ı Şerif Şeklinde Süsleme (İnsan ve İrfan Vakfı Arşivi)



Fotoğraf 27: Ahmed Kâmil Efendi'nin Sanduka Tâc-ı Şerifi Çalışması (İnsan ve İrfan Vakfı Derviş Çeyizi Atölyesi Arşivi)



Fotoğraf 28: Ebu Said Hudrî Hazretlerinin Türbedarı Nakşibendi Şeyhi Arif Efendi'nin Bedâhe Kompozisyonlardan Elif Motifinin İşlendiği Kabir Taşı (Yunus Emre Özer, 2020)



Fotoğraf 29: Paşmak-ı Şerif Tekkesi Haziresinde Bulunan Bedâhe Süslemeli Kabir Taşı (Yunus Emre Özer, 2021)



Fotoğraf 30: Sünbül Efendi Tekkesi Haziresinde Hacı Ömer Efendi'ye Ait Bedâhe Süslemeli Kabir Taşı (Yunus Emre Özer, 2021)

Sonuç

Derviş çeyizlerinden kıyafet türü eserler süsleme açısından genel olarak sade eserler olmakla birlikte Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarındaki nakışlı örnekler farklılık göstermektedir. Bu tarikatların 2 ve 4 terklı tâc-ı şeriflerinde, hırka ve kemerlerinde işlenen nakışlar için kaynaklarda apaçık, aklın görür görmez kabul etmesi, şüpheden uzak şey gibi anlamlara gelen bedâhe kavramı kullanılmış; ayrıca motifler elif, servi (ar'ar), kandil (sirâc) olarak sınıflandırılmıştır. Bu durum bedâhenin bir motif adı mı, yapılan süslemeye verilen isim mi yoksa kompozisyonun genel adı mı olduğu konusunda karışıklığa sebep olmuştur.

Bedâhe adı verilen nakışlar incelendiğinde aslında ilgili çeyizler üzerindeki motiflerin stilize geometrik motifler olduğu görülmüştür. Bu motifler temelde "Elif" olarak adlandırılan dik çizgi çeklindeki nakışın belirli programda dikey-yatay biçimde işlenmesi ile baklava motiflerinin meydana

getirilmesine dayanmaktadır. Ancak özellikle tâc-ı şeriflerde standart bir kompozisyon olmayıp bu nakış esasına dayalı olarak muhtelif kombinasyonlarla çeşitli kompozisyonlar, servi, kandil gibi motifler üretilmiştir. Bu da bedâhenin bir motiften ziyade nakış kompozisyonuna verilen isim olduğunu göstermektedir.

Kompozisyona bu ismin verilmesi ile işlenen motiflerin ortaya çıkması arasında da bağ olduğu görülmektedir. Bu motiflerin Şeyh Abdürrezak'ın Kelime-i Tevhid zikri ile meşgul olduğu sırada aniden ortaya çıkması bedâhenin kelime anlamı ile uyumludur. Diğer yandan motiflerin başlangıcını oluşturan dik çizgilere "Elif" harfine benzerliğinden dolayı bu ismin verilmesi ile bu harfin Vahdet'in sembolü olması arasında da bağlantı vardır.

Motiflerin işlenmesi sırasında çekilen zikirler derviş çeyizlerinin dervişin seyr-i sülûkunda kendisine yolunun gereklerini hatırlatan birer emanet olmaları yönünü vurgulamaktadır. Nakış aşamasında her iğnenin Besmele ile batırılması, her motif grubunun bitiminde işleyen kişinin halife ise Fatıha Suresi'ni, değilse İhlas Suresi'ni okuması, nakış boyunca Kelime-i Tevhid zikri ile meşgul olunması, işlemede kullanılan renklerin nefis merbeleri ile alakalı oluşu, geometrik kombinasyonlar sonucunda işlenen servi, kandil gibi motifler ve bunların tasavvuf literatüründeki anlamları bu eserlerin tasavvuf mensupları için sıradan nakış olmadığını, bunu işleyenler için birer zikir olduğunu da göstermektedir.

Bedâhe adı verilen kompozisyonu oluşturan süslemenin Türk İslam sanatında mimari ve el sanatlarında kullanımı Anadolu dışı ve Anadolu'daki örnekler dikkate alınarak karşılaştırma değerlendirme yapıldığında dik çizgilerin yatay-dikey şekilde şaşırtmacalı olarak dizimiyle oluşturulan baklava motifinin mimaride ve dokumada diğer geometrik motiflerle birlikte kullanıldığı görülmektedir. Ancak bunlarla bedâhe arasında sadece bir motifin benzerliği dışında bir bağ yoktur. Bedâhe kompozisyonların birebir uygulandığı eserler arasında Kadiriyye ve Nakşibendiyye tekkelerinin süslemeleri, kabir taşları, hat levhaları yer almaktadır.

Yapılan bu çalışma sonucunda Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarında kıyafet türündeki derviş çeyizlerinden tâc-ı şerif, hırka, kemer türündeki eserlerde yer alan nakışlara verilen bedâhe isminin bir motifi değil elif ismi verilen dik çizgi şeklindeki motifin yatay-dikey şekillerde muhtelif kombinasyonlarla bir araya gelmesi ile başta baklava motifi olmak üzere servi, kandil gibi motiflerin oluşturduğu süsleme kompozisyonlarına verilen isim olduğu görülmüştür. Gerek ilgili tarikatların kıyafetleri gerekse mimari, mezar taşı, hat levhaları gibi eserlerinde kullanılmaları yönü dikkate alındığında ve farklı türdeki eserlerle karşılaştırıldığında bedâhe

kompozisyonların Türk İslam süsleme sanatında Kadiriyye ve Nakşibendiyye'ye özgü olarak ilgili tarikatların kıyafet türü çeyizlerindeki süsleme programını oluşturdukları tespit edilmiştir. Bu kompozisyon ilgili eserlerin bezemesini oluşturmakla birlikte kompozisyonu oluşturan motiflerin ortaya çıkışı, bu motiflerin İslam ve tasavvuf kültürü açısından yansıttığı sembolik anlamlar, motiflerin işlenmesinde riayet edilen zikirler bu nakışları sadece süsleme olma yönünden çıkarmakta ve ait oldukları yolun somut olmayan değerlerinin sanata yansıdığı birer sembol haline de getirmektedir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ABAK, Ş., & CAMBAZ, M. (2016). *Türkiye Ulu Camileri*. Ankara.
- ALTUN, A. (1993). Çay Medresesi. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 8, 239.
- ANONİM. (2014). Kâdirî Tâc-I Şerîfi. *Keşkül Dergisi*(31), S. 46-47.
- ANONİM. (2014). Kemer. *Keşkül Dergisi*(31), S. 62.
- ANONİM. (2014). Nakşî Tâc-I Şerîfi. *Keşkül Dergisi*(31), S. 68-69.
- ARIK, M. O. (2007). Anadolu Selçuklu Toplum Hayatında Çini. G. Öney, & Z.

- Çobanlı (Dü) İçinde, *Anadolu'da Türk Devri Çini Ve Seramik Sanatı* (S. 29-69). İstanbul.
- ASLANAPA, O. (2005). *Türk Sanatı*. İstanbul.
- ATASOY, N. (2016). *Dervîş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*. İstanbul.
- BARIŞTA, H. Ö. (1998). 19-20. Yüzyıl İç Anadolu Ve Orta Akdeniz Bölgesi Türk Kirkitli Dokumaları Üzerine. *Türk Soylu Halkların Halı, Kilim Ve Cicim Sanatı Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*, 39-54. Ankara.
- BEKSAÇ, A. E. (1996). Gûr-I Emîr. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 14, 197-199.
- BURCKHARDT, T. (2013). *İslam Sanatı Dil Ve Anlam*,. (T. Koç, Çev.) İstanbul.
- CEBECİOĞLU, E. (2014). Nefs-î Emmâre, Nefs-î Kâmile, Nefs-î Levvâme, Nefs-î Mardiyeye, Nefs-î Mutmainne, Nefs-î Mülhime, Nefs-î Râdiye. *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul.
- CİMİLLİ, C. (2004). Osmanlı'da Servi Motifinin İnançla Bağlantısı. *Sanat Ve İnanç I*, 225-236. (B. M.-H. Kâtipoğlu, Dü.) İstanbul.
- ÇELEBİOĞLU, Â. (1998). *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul.
- DEMİRLİ, E. (2008). Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbn'ül-İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(17), S. 223-236.
- DEVELLİOĞLU, F. (2004). Bedâhe, Bedâhet. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara.
- EFE, İ. (2012). *Eşrefoğlu Camii Ve Külliyesi*. Konya.
- ERHAN, M. S. (2004). Kıyafetnâme-Tarikatlarda Semboller. *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 3. (H. B. Öcalan, Dü.) Bursa.
- ERTUĞRUL, Ö. (1996). Güdük Minare. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 14, 214-215.
- <http://Www.Semer kanddanbosnaya.Com/Portfolio/Damgan/> Erişim Tarihi: 11.11.2022
- <https://Www.Turkiyenintarihieserleri.Com/?Oku=900> Erişim Tarihi: 11.11.2022
- <https://Www.Turkiyenintarihieserleri.Com/?Oku=2368> Erişim Tarihi: 07.11.2022
- <https://Www.Kulturportali.Gov.Tr/Turkiye/Batman/Gezilecekyer/Zeynel-Bey-Kumbeti> Erişim Tarihi: 07.11.2022
- <http://Www.Semer kanddanbosnaya.Com/Portfolio/Damgan/> Erişim Tarihi: 11.11.2022.
- GÜNDÜZÖZ, G. (2017). *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*. İstanbul.

- GÜRE, M., YARMACI, H., HELVACI TÜZEL, Ş., & ÖZEN, E. (2015). *Çanakkale Yenice Yöresi El Sanatları*. Çanakkale.
- KARA, M. (2012). *Dervişin Hayatı Sufinin Kelamı: Hal Tercümeleleri, Tarikatlar, İstılahlar*. İstanbul.
- KARA, M. (2017). *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul.
- KARAÇAĞ, A. (2002). Beylikler Devri Mimarisinde Alçı Süslemeler. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Doktora Tezi*. Konya.
- KARAGÖZ, A. (2002). Karaman İbrahim Bey İmareti Yapı Topluluğu. *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*. Ankara.
- KARPUZ, H. (2004). *Anadolu Selçuklu Mimarisi*. Konya.
- KORKUSUZ, M. Ş. (2016). *İstanbul Tekkeleri Ve Postnişinleri*. İstanbul.
- KÜÇÜK, H. (2015). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul.
- ÖZKURT, K. (2005). İsfahan'da Büyük Selçuklu Ve İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Doktora Tezi*. Van.
- RUSTAMOVA, M. (2019). Karahanlı Devri Mimarisi Ve Bezemeleri. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi Ve Sanatları Anabilim Dalı Doktora Tezi*. İstanbul.
- SÜRÜR, A. (1976). *Türk İşleme Sanatı*. İstanbul.
- ŞAHİNLER, N. (1999). *Siyâh Ve Yeşil Kur'an'da Renk Sembolizmi*. İstanbul.
- ŞEYH İBRAHİM FAHREDDİN EFENDİ, Ş. (2001). *Sualnâme*. (M. Safi, Dü.) İstanbul.
- TIETZE, A. (2002). Bedâhet. *Tarihi Ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügatı*, 1, 301. İstanbul.
- ULUÇAM, A. (2013). Zeynel Bey Türbesi. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 44, 364.
- ULUDAĞ, S. (2006). Nefis. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 32, 526-520.
- ULUDAĞ, S. (2016). *Tasavvufun Dili*. İstanbul.
- YAHYÂ ÂGÂH B. SÂLİH el-İSTANBULÎ, Y.-İ. (2002). *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*. (Y. Özbek, Dü.) İstanbul.
- YAHYÂ B. SÂLİH el-İSLÂMBOLÎ, Y.-İ. (2006). *Tarikat Kıyafetleri*. (M. Tayşi, & M. Aşkar, Dü.) İstanbul.



THE EVALUATION OF THE MOTIFS ON THE QADIRIYYA AND NAQSHBANDIYYA DERVISH CLOTHES IN TERMS OF TURKISH ISLAMIC DECORATIVE ART

 Elif CEYLAN EROL^a

Extended Abstract

The items utilized by mystic members and expressed with the concepts such as “*cihaz-ı tarikat, derviş çeyizi*” (sect’s stuff, dowry of dervish) are important ethnographic studies in terms of Turkish-Islamic art history within their materials, techniques and decorations. The use of these works is based on the Qur’an/Kur’an, the life of the prophets, the lives of the leader of the sect and the elders manner and etiquette. In general, when the dervish dowry is classified in terms of clothes it will seen under these headlines: *tâc-ı şerif, sikke, arakiyye, gül mühür* are the headdresses; cardigan, *tennure, destegül, haydariyye, hüseyniyye, rida* works are used for upper clothing; belt *şedd, elif lam bend, tığbend, kanberiyye, habbe* types are examples of waist ties that are a part of clothing. While these artifacts exhibit a generally plain structure in terms of in embellishment all sects, embroideries in the Qadiriyya and Naqshbandiyya sects were drawn attention.

In this study, it was investigated the motifs that make up the embroideries on two to four separate *terkli tâc-ı şerif* belts and cardigans in the Qadiriyya and Naqshbandiyya sects. Although these motifs are called *bedâhe* in the sources, it is stated as *bedâhe elif*, oil lamp and cypress motifs, and the reason for the name *bedâhe* is not explained. For this reason, it is not clear whether the *bedâhe* is a ornament or the general name of this type of decoration. It is rumored that the name of *bedâhe* emerged during the contemplation of the words of *Kelime-i Tevhid* and *İsm-i Celâl* by Seyyid Abdürrezzâk, son of Abdülkâdir-i Geylânî. For this reason, it is seen that there is a connection

^a Ph.D., mgeecey@gmail.com

between giving this name to the composition and the emergence of the embroidered motifs.

Information on the processing of the *bedâhe* compositions was not found in the relevant sources, and general expressions were used such that they were shapes and were processed with dhikr. Information on the processing of *bedâhe* compositions could not be found in the relevant sources, and general expressions were used such that they were shapes and were processed with dhikr. During the study, it was determined on the term of the motif analysis that the vertical lines called “*elif*” formed the basis of the embroidery, and various geometric shapes, especially the baklava motif were created by processing them in horizontal-vertical shapes.

While embroidering, technically was used straight needle technique, simultaneously some rules were complied with it. During the embroidering process, the dervish who will embroider reads *Surah Fatiha* at the beginning and engages it with *dhikr* of the *Kelime-i Tevhid*. If the person is *halife baci*, the recites *Besmele* on each needle and *Surah Fatiha* when each motif group is completed, if not, *Besmele* is read on each needle and *Surah Ihlas* when each motif group is finished. *Bedâheles* are embroidered in such a way that there is no empty space on the surface of the works. The thread colors used in embroidery have also been chosen in relation to the ranks of the soul and the colors that represent them. Traces of mysticism symbolism are also seen in the naming of these motifs. “*Elif*” and cypress motifs are commonly associated with *Tevhid*, the oil lamp is the light of Allah. It is associated with prophet and Qur’an/Kur’an. The dhikrs taken during the processing of the motifs emphasize the aspect of the dervish trousseaus as a trust that reminds him necessities of his soul path in the course of the dervish. Considering the symbolic meanings of the motifs, it shows that these works are not only ordinary embroidery for the members of sufi, but also they were dhikr for those who committed it.

Considering that the motifs which make up the *bedâhe* compositions were technically stylized geometric motifs, that it became necessary to make a comparison and evaluation in the field of Turkish-Islamic architecture and handicrafts about their sources. In the researches made in this field, it has seen that the similar ones of the baklava motif, which emerged with the horizontal-vertical arrangement of the “*elif*” motif, are frequently included in the geometric decoration of the building elements such as minare, dome, mihrab and iwan. In particular, examples of the motif found in brick material and tile mosaics applied to stone are rare. Apart from architecture, there are

examples where the same motifs are utilized as border decoration with different names in handicraft carpets and rugs. As a historical process, the *baklava motif* was widely used not only in non-Anatolian Turkish-Islamic architecture as well as in the period of Anatolian Seljuk and Beylikler compositions. However, the exact same examples of motif compositions embroidered on the clothing type of dervish trousseaus of the Qadiriyya and Naqshbandiyya sects are also found on the architectural works, tombstones and calligraphy plates of the relevant sects.

In this research, it has been determined that the name *bedâhe* given to the embroidery seen on the Qadiriyya and Naqshbandiyya's *tâc-ı şerif*, belts and cardigans is not a motif name. In this research, it has been determined that the name given to the embroidery seen on the belts and cardigans is not a motif name. It is seen that the name of *bedâhe* is the general name of the ornament formed by various geometric compositions that emerge as a result of vertical-horizontal combinations of embroidery lines which called "*elif*". As a result of analyzing the motifs that make up the *bedâhe* compositions and comparing and evaluating the similar ornaments in the examples of architecture and handicrafts belonging to Turkish Islamic art, it has been determined that the stylized geometric motifs in these clothes were widely used on different works as ornaments, which are defined as *baklava motifs* in it's details. However, this similarity is only a similarity of motifs and does not allow to evaluate them about the source of the *bedâhe* compositions on the dervish trousseau.

The fact that the exact examples of the *Bedâhe* compositions were applied in the decorations of the architecture, tombstones or calligraphy plates belonging to the Qadiriyya and Naqshbandiyya sects makes these compositions an ornament program specific to the relevant sects. In this respect, the *bedâhe* compositions are unique decorations in terms of being seen in the architectural works of the sects related to Qadiriyya and Naqshbandiyya clothes in Turkish Islamic art. While this composition constitutes the decoration of the related works, the emergence of the motifs that make up the composition, the symbolic meanings of these motifs in terms of Islamic and Sufi culture, the dhikrs that are followed in the processing of the motifs, these embroideries are not only ornamental, but also make them symbols in which the intangible values of the way they belong were reflected in art.

Keywords: Turkish Islamic Decorative Art, Sect Clothes (items), Decoration in Qadiriyya and Naqshbandiyya Dervish Dowries.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 50, 2023/2, 157-200

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 01.12.2022, Kabul Tarihi: 31.03.2023, Yayın Tarihi: 31.10.2023

doi: 10.28949/bilimname.1241983

YÖNETİMDE HÜMANİSTİK BİR KİMLİK İNŞASINA KATKI: YÖNETİME MEVLÂNÂ ELİ DEĞERSE

Yunus Emre TAŞGİT^a
 Sinan KIZILTOPRAK^c

Zülkif DAĞLI^b
 İrem HORUZ^d

Öz

Tarihsel süreç içerisinde cevap aranan en kadim sorulardan birisi olan “Nasıl bir yönetim istiyoruz?” sorusu farklı şekillerde cevaplandırılmakla birlikte günümüzde çok boyutlu ve çok taraflı bir görünüm kazanmıştır. Mevcut dünya düzeninin bilinçli veya bilinçsiz olarak ürettiği popüler insan modeli Homo economicus’un artık yönetme ve yönetilme problemi daha aşikâr bir şekilde ortaya çıkmıştır. Problemin çözümü için formüle edilen en önemli bakış açılarından birisi hümanistik (insani) yönetimdir. Bu araştırmanın amacı, Mevlâna Celâleddin-i Rumi’nin Mesnevi eserinde yer alan hikâyelerindeki analogileri dikkate alarak “yönetme” olgusu ile ilgili muhteva (içerik) itibarıyla zenginleştirici/farklı bakış açısı sunabilecek hümanistik betimsel bir çerçeve çizmeye çalışmaktır. Mesnevi’de yer alan bütün hikâyelerin örneklem kabul edildiği çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yaklaşımı kullanılmış, bulgular içerik analizi ve betimsel analiz prensiplerine uygun şekilde elde edilmiş ve değerlendirilmiştir. İncelemeler sonucunda 51 hikâyenin doğrudan veya dolaylı olarak yönetme ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Çoğunlukla bir hikâyede birden fazla değer yargısına vurgu yapıldığı için her bir hikâyeyi en iyi temsil edebilecek, en dikkat çekici mesajlar kod olarak kullanılmıştır. Ayrıca aynı değere vurgu yapılan hikâyelerden daha kapsamlı ve açıklayıcı olanı tercih edilmiştir. Sonuçta hümanistik yönetim bağlamında belirlenen toplamda 32 kod ifade 7 tema altında toplanmıştır. Bu temalar: Değerlendirme Perspektifi, Eylem Psikolojisi, Yönetme Felsefesi, İlişki Yönelimi, Yönetimsel Teşvik Araçları, Kazanımsal Davranışlar ve Yönetimsel Vasıflar.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Yönetim, Yönetici, Mevlâna, Mesnevi

^a Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, yunusemretasgit@duzce.edu.tr

^b Doç. Dr., Samsun Valiliği, zulkifdagli@hotmail.com

^c Arş. Gör., Düzce Üniversitesi, sinankiziltoprak@duzce.edu.tr

^d Öğr. Gör., Düzce Üniversitesi, iremhoruz@duzce.edu.tr



CONTRIBUTION TO THE CONSTRUCTION OF A HUMANISTIC IDENTITY IN MANAGEMENT: IF RUMI TOUCHES THE MANAGEMENT

Abstract

“What kind of management do we want?” which is one of the most ancient questions sought to be answered in the historical process. Although the question has been answered in different ways, it has gained a multidimensional and multilateral appearance today. The problem of managing and being governed by the popular human model Homo economicus, produced consciously or unconsciously by the current world order, has now emerged more clearly. One of the most important perspectives formulated for the solution of the problem is humanistic management. The aim of this research is to try to draw a humanistic descriptive framework that can offer an enriching/different point of view regarding the concept of “management” by taking into account the analogies in the stories of Mawlana Celeleddin-i Rumi’s Masnavi. In the study, in which all the stories in the Masnavi were accepted as samples, the document analysis approach, one of the qualitative research methods, was used, and the findings were obtained and evaluated in accordance with the principles of content analysis and descriptive analysis. As a result of the examinations, it was determined that 51 stories were directly or indirectly related to directing. Since more than one value judgment is emphasized in a story, the most remarkable messages that can best represent each story are used as codes. In addition, among the stories emphasizing the same value, the more comprehensive and explanatory story was preferred. As a result, a total of 32 code expressions determined in the context of humanistic management were gathered under 7 themes. These themes are: Evaluation Perspective, Action Psychology, Management Philosophy, Relationship Orientation, Managerial Incentive Tools, Acquisitive Behaviors and Managerial Qualifications.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic philosophy, Management, Manager, Rumi, Masnavi.



Giriş

İnsanlık tarihi çok tecrübelerle göstermiştir ki “bir şeyi bazı amaçlar için olduğundan farklı gösterme/tanımlama gayreti, o şeyin doğasını bozmakla kalmamış aynı zamanda yeni karmaşık sorun alanlarının ortaya çıkmasına” neden olmuştur. Mevcut düzenin “yöneticiyi, Süpermen” ve “yönetileni/çalışanı, çok yönlü kullanılabilir kaynak/araç” olarak göstermesi bu olguyu doğrulayıcı nitelikte bir durumdur. Olayın doğası “yaratılmış

hiçbir şeyi ona taabbüd (ibadet) edecek bir derecede kendinden büyük zannetmemeyi aynı zamanda kendini hiçbir şeyden tekebbür edecek derecede büyük tutmamayı” gerektirmektedir (Nursi, 2017: 150). Çünkü ne yönetilenler, kul/köle; ne de yönetenler İlah/Tanrı. Bu anlayış her iki taraf için hem haddini/sınırını bilmeyi temin ederken hem de hukukunu muhafaza etmeyi desteklemektedir.

Tarihsel süreç içerisinde cevap aranan en kadim sorulardan birisi olan Nasıl bir yönetim istiyoruz? sorusu farklı şekillerde cevaplandırılmakla birlikte günümüzde çok boyutlu ve çok taraflı bir görünüm kazanmıştır. Yönetme olgusunun en genel anlamda yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki taraf açısından değerlendirildiğinde her iki tarafın da ne istediğinin, kavramın oluşumu ve gelişiminde önemli bir role sahip olduğu söylenebilir. Yönetenler en genel anlamda; saygı/hürmet, itaat, sadakat, kontrolü elinde tutma, her şeyden haberdar olma, gücünü perçinleme (artırma) ve devam ettirme gibi psiko-sosyal isteklere sahipken, Yönetilenler ise; hak ettiğini alma, değer verilme, anlaşılma, kabul görme, güven duyma/duyulma, şefkat/merhamet gibi maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanması yönünde beklentilere sahiptirler. İstek ve beklentiler her ne kadar makul, masum ve mümkün görünse de düzey ve dereceleri ile ilgili beklentilerin, gerek bireysel ve kurumsal gerekse devlet düzeyinde “mücadele, çatışma ve savaşların” arka planında yatan temel nedenler olduğu anlaşılmaktadır. Yani bazıları isteklerini abartırken bazıları da beklentilerini abartarak dengenin bozulmasına neden olmaktadır. Her iki taraf arasındaki dengeyi sağlamaya yönelik çeşitli çalışmalar yürütülmüş fakat bulunan çözümler çoğunlukla ekonomik açıdan sonuç üretici olsa da insani olma (insani değerlere odaklılık) açısından sorunlu olmuştur. Yahut görünüşte insani olsa da arka planda insani olmaktan uzak bir amaç taşımıştır. Çoğunlukla her iki tarafın faydasına olan müspet faydacılık yerine menfi faydacılık (bir taraf lehine olumlu sonuç üretirken (genelde yönetenler lehine) diğer taraf lehine olumsuz durumlar) ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla insani değerler ve sürdürülebilir olma noktasında her zaman birtakım problemler ile karşılaşmıştır. Gelineen noktada özellikle günümüz insanının gelişmişlik durumu ve ihtiyaçlarının çeşitlilik düzeyi dikkate alındığında, kullanılan formüllerin bunları karşılama noktasında çözüm üretmekte oldukça zorlandığı görülmektedir.

Genel anlamda yönetim teorilerinin ortaya çıkış süreçleri incelendiğinde, mevcut yaklaşımların problemlerin çözümünde etkin rol oynama becerisini kaybetmesi önemli bir faktör olarak görülmektedir. Çözüm üretme noktasında yaşanan bunalım, yeni yaklaşımların

geliştirilmesi ve uygulanması süreçlerini hızlandırmakta, eskiden kurtulma ve yeniyi deneme motivasyonunu artırmaktadır (Alvesson ve Willmott, 2012). Hümanist yönetimde bu kapsamda değerlendirilebilecek bir teorik çerçeve olarak düşünülebilir. Geline noktada fizyolojik, psikolojik ve sosyal açıdan bütünsel bir varlık olan insan ne yazık ki çeşitli yönlendirmelerle (teorik-pratik) ihtiyaçlarını önceliklendirme noktasında farklı tercihler yapmaya başlamış/zorlanmış ve kendi çıkarları uğruna güç elde etmek için ne gerekiyorsa yapma motivasyonuna sahip bir insan profili ortaya çıkmıştır. Bu sorunsal bağlamında hümanist yönetim, ekonomik değeri olan şeylerle insan onuru ve refahı arasında daha dengeli bir ilişki oluşturmayı amaçlamakta, ekonomik değeri olan şeylerin önemli bir araç olduğunu kabul ederken yönetsel uygulamaların değerler merkezli bir anlayışı kapsamı gerektiğini savunmaktadır.

Diğer taraftan yönetim paradigmaları üzerine yapılan literatür taramalarında, yürütülen çalışmaların ağırlıklı olarak batı kültürü kökenli olduğu görülmektedir. Yunanlılar, Mısırlılar ve Romalılarla ilgili yönetim uygulamaları yönetim tarihi yazınlarında detaylı incelemeye konu edilirken köklü bir tarihe sahip Türk yönetim uygulamaları maalesef göz ardı edilmektedir (Taş, Hızıroğlu, Ersoy ve Özer, 2017: 148). Batı ağırlıklı olan bu çalışmalar, batıya ait kültürel özelliklerin evrensel değer olarak kabul görmesi eğiliminde ideolojik bir algı oluşturmakta ve batı dışında kalan toplumlar bu değerlerin dayatması altında kalmaktadır. Bu yaklaşım sadece yönetim bilimi üzerinde değil modern dünyaya ait birçok sosyal disiplin için geçerlidir. Paradigma ve kuramların kültürel özelliklere bağımlı olduğu düşünüldüğünde Batı dışı literatüründe kendi paradigmalarını oluşturmaları gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Doğu kültüründe daha çok devlet yönetimi üzerinden ele alınan klasik metinlerin ahlaki değerlere verdiği önem ile ortaya koyduğu yönetim düşüncesi bu akademik çalışmalar için uygun bir kaynak teşkil etmektedir (Özek ve Temizyürek, 2020: 298). Bu bağlamda Mevlânâ'nın genel anlamda yaşam tasavvuru ve özel anlamda Mesnevi eserinde ortaya koyduğu felsefe düşünüldüğünde, yönetme konusuna ilişkin insani (hümanist) formülasyonlar noktasında önemli bakış açıları sunabilecek örnekler içerdiği anlaşılmaktadır. Bu kapsamda literatürdeki mevcut sorun alanına ilişkin çözüm üretmek, hümanist paradigmanın oluşumuna katkı sağlayabilmek için Mesnevide geçen hikâyeler incelemeye konu edilmiştir. Araştırmada yönetme olgusu Mevlânâ'nın Mesnevisinde geçen hikâyeler üzerinden değer merkezli toplulukçu bir bakış açısıyla ele alınmış, ilgili kavramların literatürde geçen içerikleriyle Mevlânâ'nın kavramlara yüklediği anlamlar karşılaştırılarak değerlendirme yapılmıştır.

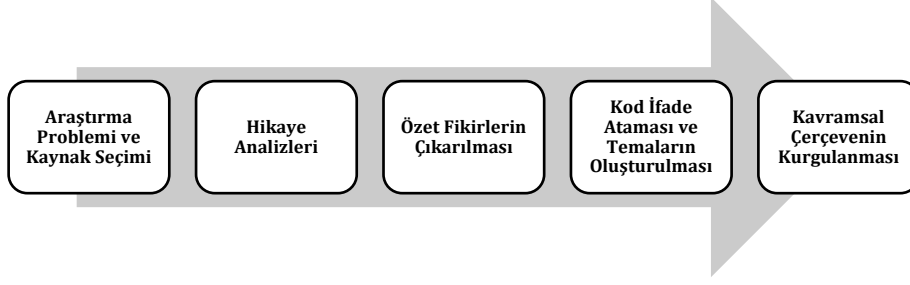
A. Hümanist Yönetim

İnsan yönetimi modern anlamda farklı isimlendirmelerle karşımıza çıksa da (İnsan kaynakları, insan sermayesi gibi) isim değişiklikleri insanları, bazı kurumsal amaçların gerçekleştirilmesi için bir araç olma düşüncesinin hegemonyasından kurtaramamıştır. Bu konseptlerin hiçbirinde her şeyden önce insan odaklılık gerçekleşmemiştir. İnsan odaklılığı esas alan hümanist yönetim, insanı bir araç olarak görmez (Melé, 2016). İnsan gelişimine, potansiyeline ve onuruna yüksek değer veren bir felsefedir. Hümanist yöneticiler, yalnızca veya esas olarak kendilerinin değil, tüm kurumsal paydaşların hakkını koruma eğilimindedirler. Ayrıca hümanist yöneticiler, örgütsel hedeflere nasıl ulaştıklarını önemser, kuruluşları için etik kodları tercih eder ve kurumsal sosyal sorumluluk politikalarını da yakından takip ederler (Ferris, 2013: 354). Hümanist yönetim ile ilgili ilk yaklaşım, oldukça eksik olmasına rağmen, 20. yüzyılın ortalarında geliştirildi. Bu yaklaşımda “insan motivasyonu” konusuna odaklanıldı. İkinci bir yaklaşım 80'lerde ortaya çıktı ve “organizasyon kültürü” üzerine odaklandı. Bu yaklaşım, kültürün davranışlar ve karar verme üzerindeki etkisini hesaba katarak konuya ilişkin daha kapsamlı bir bakış açısı sunmasına rağmen yine eksikti. 2000'li yıllarda ortaya çıkan en güncel kabul edilen üçüncü yaklaşım ise organizasyonu “gerçek bir kişiler topluluğu” olarak gördü ve insanlar arasında birliği teşvik etmek ve insan erdemlerinin kazanılmasını destekleme konusuna odaklandı. Bu hümanist yönetim yaklaşımı, yönetimde daha yüksek bir ahlaki kalite, insan ilişkilerinde erdemlerin ön planda olduğu daha verimli organizasyonlar elde etmek için gerçek bir meydan okumaydı (Melé, 2003: 77). Hümanist yönetimin ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve praksiyolojik boyutlarını analiz eden Arandia ve Portales (2015)'e göre yirminci yüzyılda hüküm süren yönetim paradigmasının değiştirilmesi, çeşitli disiplinlerin çalışmalara dâhil edilmesi ve insan faaliyetinin bir rasyonalitesi olarak homo economicus'un terk edilmesi gerekmektedir. Çünkü yönetim literatüründeki baskın ekonomik paradigmanın altında yatan ontoloji, sorumluluk anlayışımızı sınırlandırmaktadır. Daha geniş bir hümanist ontoloji, sorumlu yönetimin ne olduğu konusunda daha iyi bilgi verebilecektir (Pirson, 2020).

B. Metodolojik Tasarım

“Yönetme” olgusunu hümanistik bir bakış açısıyla ele almayı ve alana zenginleştirici/farklı bakış açısı sunabilecek betimsel bir çerçeve çizmeyi amaçlayan bu çalışma, nitel araştırma yönteminin temel prensipleri doğrultusunda tasarlanmıştır. Araştırmaya konu eserde, olayların

gerçekleşme biçimi, kurgusal bağlamına uygun şekilde yorumlayıcı bir yaklaşımla ve bütüncül bir bakış açısıyla incelenmiştir. Araştırma bulgularının elde edilmesine yönelik veri elde etme süreci ile ilgili detayları içeren şematik görsel şekil 1’de sunulmaktadır.



Şekil 1: Veri Elde Etme Süreci

Şekil 1 incelendiğinde bulguların elde edilmesi sürecinin “araştırma probleminin belirlenmesi” aşaması ile başladığı görülmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın temel problem alanını, yönetim konusunda değeri henüz yeterince anlaşılmayan insani değerler odaklı yönetim (hümanist) bakış açısını, mevcut yerleşik/hâkim literatürün (Batı merkezli) kodlarının dışında farklı bir kültürün (Doğu kültürü) değer kodlarına dayalı olarak incelemek ve betimleyici bir çerçeve sunmak oluşturmaktadır. Araştırma problem alanı netleştirildikten sonra bu aşamada aynı zamanda araştırma probleminin çözümüne katkı sağlayacak kaynak eser seçimi gerçekleştirilmiştir. Yapılan literatür taraması sonucunda araştırma konusu ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olabilecek bazı kaynaklara rastlanmıştır (Örneğin; Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Gazzâli, *Nasîhatü'l-Mülûk*, Ebü'n-Necîb Sühreverdî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, İbnü'l-Mukaffa, *İslam Siyaset Üslubu*; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî* gibi.). Bu eserler içerik açısından incelenirken; Yönetim olgusunu açıklamada önemli bir eser olarak kabul ediliyor mu? Farklı bir bakış açısı sunabilecek yönleri var mı? Olguyu kültürel bağlamda değerlendirme imkânı veriyor mu? Muhtevası itibariyle hümanistik yönetimin konularını kapsıyor mu? gibi sorular dikkate alınmıştır. Eserlere ilişkin içerik değerlendirmesi sonucunda araştırma amacına en uygun eserin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî* isimli eseri olduğu kararlaştırılmıştır.

Sonraki aşamada belirlenen kaynak esere ilişkin temel okumalar yapılmış ve araştırma konusu ile farklı açılardan ilişkili olabilecek “hikâye

analizleri” gerçekleştirilmiştir. Toplamda 51 hikâye analizinden oluşan 22 sayfalık bir dokümantasyon (ham veri havuzu) hazırlanmıştır. Sonrasında elde edilen dokümantasyonu daha kolay incelenebilir hale getirmek için aynı amaca yönelik mesajlar içeren hikâyeler aynı bölümler altında birleştirilmiştir. Birleştirme sonucunda belli bir sistematığe kavuşturulan metinden, analiz edilebilirlik ve çözümlenebilirlik adına özü koruyacak şekilde vurgu cümleleri/özet fikirler çıkarılmıştır. Literatürde vurgu cümlelerinin ayıklanmasında üç biçim önerilmektedir (Strauss ve Corbin, 1990): daha önceden belirlenmiş kavramlara göre yapılan ayıklama, verilerden çıkarılan kavramlara göre ayıklama ve genel bir çerçeve içerisinde yapılan ayıklama. Araştırma kapsamında, verilerden çıkartılan kavramlara göre yapılan ayıklama türü kullanılmıştır. Süreçte analize konu hikâyelere sıklıkla başvurularak vurgu cümlelerindeki esas mesaja ulaşılmaya çalışılmıştır.

Daha sonra ham veriler (hikâyelerden alıntılanan ilgili bölümler), içerik analizinin temel varsayım ve uygulamaları çerçevesinde değerlendirilmiştir. İçerik analizi, araştırma kaynağından elde edilen verileri kodlayarak altında yatan kavram ve bu kavramlar arasındaki ilişkileri ortaya koymayı amaçlamaktadır. İçerik analizinde veriler içerisinde sıklıkla tekrar edilen ve kaynakta özellikle vurgulanan olay ve olgulardan kodlar çıkartılmakta ve aralarında anlamsal ilişkiler bulunan kodlar temalara dönüştürülmektedir (Baltacı, 2017; Guba ve Lincoln, 1994; Miles ve Huberman, 1994). Bu kapsamda, sistematik olarak incelenen ve anlam analizleri yapılan ham verilere dayanılarak manayı temsil yeteneği olan/temsil edebilecek “kod ifade” ataması gerçekleştirilmiştir. Eserin ilk okuması sırasında hümanistik yönetim ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olabilecek 51 hikâye 281 vurgu cümlesi ve 54 kod ifade tespit edilmiştir. Son okuma ve değerlendirmelerin ardından benzer manalara gelen veya yeterince açıklayıcı olmaktan yoksun kod ifadelerin elimine edilmesi sonucunda 33 kod ifade kalmıştır. Sonrasında yansıttığı açık ve gizli anlamlar dikkate alınarak kod ifadeler uygun “temalar” altında bir araya getirilmiştir. Temaların oluşturulmasında, araştırmanın temel problem alanı ve cevaplandırmaya çalıştığı sorular dikkate alınmıştır. Ayrıca içsel tutarlılığı sağlamak adına gruplandırılan cümle ve söz kümeleri arasında güçlü bağlantı olması hususuna dikkat edilirken dışsal tutarlılık içinse araştırma konusu için önem arz eden temaların oluşturulması ve anlamsal bütünlüğün korunması sağlanmaya çalışılmıştır. Temalar, kod ifadeler ve vurgu cümleleri ilişkilendirilirken her bir vurgu cümlesi; ana mesajı, ilişkisel boyutu (diğer parçalarla ve bütünlü) ve ayrışma ve benzeşme yönleri

Tablo 1: Araştırma Veri ve Bulgularının Elde Edilme Süreci

Hikâyeler	İlgili Bölüm	Özet Fikir	Çıkarım Cümlesi	Örnek Kod İfade	Temalar (Kodlar)
Fiilin Tarihî Hikâyesi	" <i>Fiilin nasıl bir hayvan olduğunu görünüşteki noksan, yavaş yavaş dolunay haline gelmek, kemal bulmaktır. Tencereyi bile ocağa yavaş yavaş kaynatmak gerekir. Delice kaynayan tencerenin pışıracağı, yemekten hayır gelmez. Çünkü Hak'ın adeti yavaş yavaş yaratmaktadır.</i> "	Durum değerlendirmesi yaparken karar verirken algıların yanlışlığı; algıların çok boyutlu oluşu ve anlaşılabilirliği; parçaların önemli olmakla birlikte bütüne ilişkin kurulmadıkça anlamı olmaması dolayısıyla bütüne odaklanılması zorunluluğu.	Yönetime ve insan olgusunu çok boyutlu düşünüp değerlendirmeksizin doğru bir yönlendirme imkânı bulunamayacaktır. Tek boyutlu düşünme konuya ilişkin bakış açısı kendi var sayımlarının taassubu altında bütüne yönelik değerlendirmeler yaptığı için resmin tamamı gözden kaçırılıyor veya anlaşılılmıyor. Dolayısıyla önce büyük resme odaklanma sonrasında parçayı anlamlandırma daha etkili bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.	Büyük Resmî Görme	Değerlendirme Perspektifi (Büyük Resmî Görme, Cevher-Araz, Bütüncül Yaklaşım, İnsanın Biricikliği)
Dolunay'ın Hikâyesi	" <i>Hilâlî, hakikatte noksan kabul etmez, görünüşteki noksan, yavaş yavaş dolunay haline gelmek, kemal bulmaktır. Tencereyi bile ocağa yavaş yavaş kaynatmak gerekir. Delice kaynayan tencerenin pışıracağı, yemekten hayır gelmez. Çünkü Hak'ın adeti yavaş yavaş yaratmaktadır.</i> "	Kemal erişmek tedicî (adım adım) gerçekleşen bir durumdur. Küçükte olsa devamlı olarak ilerlemeyi gerektirir. Hilâlet bunu itiza etmektedir. Bu ilerlemelerin hepsi aslında bir tecdittir (yenilenme)	Her türlü evlemin, daha mükemmelle doğru gidişi destekleyici bir yönünün olması fırtınası eğilimdir. Bu eğilimi destekleyici ortamlar oluşturmak kritik bir sorumluluktur. Tecdit (yenilenme), galat, atalet ve tekdüzeliğin ortadan kaldırılmasını etkili bir araçtır. Bireysel ve kurumsal anlamda dindarlığı (dynamik deşeyf) sağlar. Bugünü ihya, geleceği inşa konusunda motivasyon düzeyini yükseltici bir rol oynar.	Tecdit ve Kemâlât	Eylem Psikolojisi (Ümit ve Azim, Tevekkül ve Teslimiyet, Mükellefiyet ve Emanet Bilinci, Tecdit ve Kemâlât)
Aşkın Kudreti Hikâyesi	" <i>Fakat o bizim merhametimizi tam anlamamıştı. Suçunun gözü bızden korkar. Fakat o korku içinde yüzlerce ümit vardır.</i> "	Aşkın ihanet ettiği padişahın merhametine inanması ve çok fazla korkmasına rağmen onun şerkatinden ümidini kesmemesi.	Düzenin oluşması ve devamlılığı için her davranışın bir karşılığın (bedelinin) olması gerekli bir durumdur. Fakat bir bedel ödemenin temel hedefi ve sınırı ne olacak? sorusu oldukça kritiktir. Temel hedef insanı kazanmak ise ödül ve ceza dengesiyle kurnaldır ki, çalışan hem işinin kusursuz, yapacak kadar korku kurmaldır hem de başarısız olsa dahi kendisini sahiplenmeye devam edecek bir yöneticinin olduğunu hissetmeli. Yani korku ve şefkati aynı anda hissedeceği bir disiplin sistemi. İnsan kazanma ve itaat kültürünün oluşturulması için oldukça etkili bir yöntem.	Anne Disiplini	Yönetim Felsefesi (Aklıcı Yaklaşım, Metin Tavrı Sergileme, Çözüm Odaklı Düşünme, Ben-Merkezcilikten Kaçınma, Anne Disiplini)
Uç Balığın Hikâyesi	" <i>Balkıçlardan kaçan akıllı balığın kendi kendine: "Bunlarla dansmayayım; muhabbet ki bunlar çabuşlarla filerimi gevşetirler; zayıf düşürürler. Bunların boga zatlarına düşkün olmadırı, yen ve yiyecek sevgisi, tembellekleri, bilgisizlikleri bana da sırayet eder... Dansaycasan, bir dirye dans, seni de dırıtsın, canlandırsın."</i>	İstisare etmek, başkalarının görüşlerini almak çok önemlidir. Fakat kiplede istisare edileceği, istisare edilecek kişilerin özelliklerini de çok kritiktir. İstisare için sorgulayan, bildiklerimize meydan okuyan kişilerin seçilmesi gerekmektedir.	İnsan, sınırlı rasyonel bir varlık. Bir olayı, bütün yönleri ile düşünmesi ve değerlendirmesi mümkün değil. Lüyakat ve ehliyet sahibi kişilerle istisare etmeye muhtaç. Hem sorunun daha net teşhis edilmesi hem kararın daha isabetli olması hem de kararın sahiplenilmesi noktalarından, yönetsel bağlamda istisare kültürü kritik bir unsurdur. Yönetici açısından sorumluluğu paylaşarak yükünü hafifletmeyi sağarken yönetilen açısından psikolojik olarak karar içselleştirme ve sahiplenme yönü bir eğilim ortaya çıkarmakta, karşılıklı güvene dayanan bir ilişki sürecini başlatmaktadır.	İstisare	İlişki Yönelimi (İstisare, Güç Birliği, Dayanışma)

Hüthit ve Hz. Süleyman Hikâyesi	" İnsan dilini bilmediği yabancılarla bir arada kalınca zincire bağlanırsın, hepse düşmüş biri gibi olur... Hâbü'ü gönül dili, mahremî dîni, karşılaştırmadan mahrum dîni, karşılaştırmadan mahrum dîni bambaşka dîndir. Gönülle kurulmuş birlik, dîni birliğinden çok üstündür. (s.35) "	İletişimde tarafların anlaşmasında önemli olan aynı dili konuşmalarından ziyade ortak bir gönül iletişimine sahip olmalarıdır. Gönül iletişimi; birbirlerini iyi tanıyan ve sevenlerin dîni, dostluk üstüdür. İnsanların anlaşış kaynaşabilmeleri, ortak bir "gönül diline" sahip olmalarına bağlıdır.	İkna, etki ve yönlendirmenin başarılı olması etkili iletişime bağlı. İletişimin etkili olması ise tarafların aynı dili konuşmalarından ziyade ortak bir gönül diline sahip olmalarına. Gönül dili, duyguyu geçişinin başarılı bir şekilde sağlanacağı, karşı tarafta tanıma, anlama ve sevmeye sonucunda oluşan dostluk üstüdür. Bu bağlamda duyguyu biriktirebilir, iyi niyet ve samimiyetin egemen olduğu bir anlayış durumunun oluşmasına katkı sağlayarak amaca yönelik eylemlerin gerçekleştirilmesinde teşvik edici bir rol oynamaktadır.	Yönelimsel Teşvik Araçları (Gönül İletişimi, Güdüleme, Güçlendirme, Güven Ortamı)
Rum Elçisi ve Hz. Ömer Hikâyesi	" Rum elçi Medine halkına Halife'nin sarayı nerecedir diye soruldu. Halk onun sarayı yoktur... bir gönül sarayını vardır dediler. Rum Hz. Ömeri görünce heybetinden terledi...Hz. Ömer ruhunu manen uyandırmak buldu...manayı harflerle sınırlanmaması gerektiğini söyledi...Rum elçi suallerine verilen cevaplar üzerine mana makamına erişince artık elçiliği bırakıp bir mana padişahı kesildi."	İnsanların aynı amaç etrafında toplanması için olayın manasının yani görünürde olmayan ama iç yüzünü oluşturan ve insanın ruhunu etkileyen yönlerinin karşı tarafa aktarılması gerekmektedir.	İnsanları bir takım hedeflere yönlendirmek, içerisinde davranışsal dönüşümü gerekli kılan bir olgudur. Davranışsal dönüşüm ise çok zor bir süreçtir. Eğer daha büyük bir kazanım yoksa çoğu kimse alışageldiği mevcut kurulu düzenini bozmak istemez. Bir çok dönüşüm hareketinin başarıya ulaşmamasının nedeni, mevcut durumun yeterliliğinin ve elde edilecek (kazanılacak) yeni durumun kazanımlarının tam olarak olayın taraflarına aktarılmamasıdır. Bu aktarım sürecinin başarılı bir şekilde ilerletilmesi ancak güçlü iletişim ve karşılıklı anlayışla mümkündür.	Kazanımsal Davranışlar (Özdeşleştirme, Dönüşüm, İtaat, Verimlilik, Edep)
Adam ve Ayı Hikâyesi	" Ayının dostluğuna güvenen adamın ayı tarafından ahmakça öldürülmesi."	Bireyler arasında güven duygusunun oluşmasının zor ve uzun bir süreç olduğu ve bu süreçte ihtiyatın elden bırakılmaması, birakıldığı takdirde bazen bilmeden bazen bilerek büyük yanlışlara maruz kalabilme durumu.	Her ilişki biçimi için ön yargılı olmaksızın fakat tam güven duymadan şüpheli bir yaklaşım sergileme sonradan yaşanabilecek birçok sorunun önüne geçebilmektedir. Güven, mahiyeti itibarıyla kazanılması gereken ilişki durumdur. Bulduğukları makam (statü) itibarıyla yöneticiler, kendileriyle daha çok bir takım çıkarlar dolayısıyla ilişki kurulan kişilerdir. Dolayısıyla yönelimsel roller ve yönetim süreci bağlamında ihtiyatı olmak üzere bir durum ve elden bırakılmaması gereken bir özelliktir.	Yönelimsel Yasıtlar (Vakar, Sabır, Cömertlik, İhtiyat, Adalet, Ehlîyet/Liyakat, Hüsnü Misal)
<p>Değerlendirme Perspektifi: Büyük Resmi Görme, Cevher-Araz, Bütüncül Yaklaşım, İnsanın Biricikliği</p> <p>Eylem Psikolojisi: Ümit ve Azim, Tevekkül ve Teslimiyet, Mükellefiyet ve Emanet, Bilincî, Kemâlât ve Tecdit</p> <p>Yönetim Felsefesi: Akıl; Yaklaşım, Metin Tavır Sergileme, Çözüm Odaklı Düşünme, Ben-Merkezcilikten Kaçınma, Anne Disiplini</p> <p>İlişki Yönelimi: İstisnâ, Güç Birliği, Dayanışma</p> <p>Yönelimsel Teşvik Araçları: Gönül İletişimi, Güdüleme, Güçlendirme, Güven Ortamı</p> <p>Kazanımsal Davranışlar: Özdeşleştirme, Dönüşüm, İtaat, Üretkenlik, Edep</p> <p>Yönelimsel Yasıtlar: Vakâr, Sabır, Cömertlik, İhtiyat, Adalet, Ehlîyet/Liyakat, Hüsnü Misal</p>				

itibariyle değerlendirmeye alınmış, araştırma konusu toplamda 7 tema üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırmada bulgularının elde edilmesi ve kavramsal çerçevenin kurgulanması sürecine ilişkin sistematığı yansıtmak adına; incelen hikâye, ilgili bölüm, özet fikir, çıkarım cümlesi, kodlar ve temalar ile ilgili kısaltılmış özet bilgiler tablo 1’de sunulmaktadır. Sürece ilişkin her bir aşamadaki detaylar oldukça uzun ve fazla sayıda olduğundan bu tabloda paylaşmak kapsam ve içerik açısından mümkün olmadığı için sürecin genel gidişatını yansıtan, araştırmacıların analiz ve çıkarım yöntemini temsilen özet bir tablo oluşturulmuştur. İçeriğin tamamını yansıtacak değerlendirmeler kavramsal çerçeve oluşturma başlığı altında yapılmıştır.

C. Kavramsal Çerçevenin Oluşturulması

Son aşamada kavramsal çerçeve oluşturmak için elde edilen bulguların yorumlanmasında betimsel analiz yönteminden yararlanılmıştır. Betimsel analiz, elde edilmiş olan verilerin düzenlenmesi ve belirlenen temalara göre sınıflandırılması, sonucun daha güçlü hale getirilebilmesi için neden-sonuç ilişkisine dayandırılarak ve gerekli görüldüğü takdirde farklı olgularla karşılaştırılarak yorumlanmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2003). Bu kapsamda araştırmanın veri setini oluşturan hümanist yönetim ile ilgili 51 hikâye ve 281 vurgu cümlesi değerlendirmeye alınmış ve elde edilen 33 kod ifade ve 7 tema, araştırma amacına uygun olarak ve eserdeki anlam bütünlüğünü koruyacak şekilde ilişkilendirilmiş, betimlenmiş ve yorumlanmıştır. Bu temalar: *Değerlendirme Perspektifi, Eylem Psikolojisi, Yönetme Felsefesi, İlişki Yönelimi, Yönetmelik Araçları, Kazanımsal Davranışlar ve Yönetmelik Vasıflar* şeklindedir. Kavramsal çerçevenin oluşturulmasında öncelikle kod ifade literatür bağlamında açıklanmış sonrasında Mevlânâ’nın Mesnevî eserinde geçen hikayesinde kavrama yüklediği anlam, tema ile ilişkilendirilerek bir değerlendirme yapılmıştır. Elde edilen bulgular ve değerlendirmeler aşağıda yer almaktadır.

1. Değerlendirme Perspektifi

Mevlânâ’nın Mesnevî’de geçen hikâyelerinde hümanistik bir yönetim anlayışının, olayları, olguları ve insanı değerlendirme perspektifi ile ilgili olarak dört farklı çerçeve sunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar; Büyük Resmi Görme, Cevher-Araz, Bütüncül Yaklaşım ve İnsanın Biricikliğidir.

Mevlânâ’ya göre bir değerlendirme yaparken öncelikle büyük resme odaklanma çok kritik bir süreçtir. Literatürde büyük resme odaklanma, içinde bulunulan sosyal sistemin bütünü, bu sistemi oluşturan parçaları ve parçalar arasındaki ilişkileri ve hali hazırdaki koşulları birlikte düşünme

(Akkuş ve İzci, 2018) durumunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Mevlânâ'nın "Fil'i Tarif Etme hikâyesinde" yapılan analogiye göre yönetim ve insan olgusunu çok boyutlu düşünüp değerlendirmeksizin doğru bir yönlendirme imkânı bulunamayacaktır. Tek boyutlu düşünme konuya ilişkin bugüne kadar yapılan hataların en başında gelmektedir. Her bir bakış açısı kendi temel varsayımlarının taassubu altında bütüne yönelik değerlendirmeler yaptığı için resmin tamamı gözden kaçırılmakta veya anlaşılması zor hale gelmektedir. Dolayısıyla önce büyük resme odaklanma, sonrasında parçayı anlamlandırma hem sorunun doğru teşhis edilmesi hem de çözüm önerilerinin üretilmesinde daha etkili bir yaklaşım olabilecektir.

Değerlendirme perspektifi açısından bir diğer önemli konu ise cevher-araz ayrımını yapabilmek ile ilgilidir. Cevher, bir şeyin değişmeyen aynı kalan menşei, teşekkülü, yapısı veya asli özelliği olarak tanımlanırken (Kutluer, 1993: 450-455); Araz, devamlı ve zorunlu olmayan, geçici ve değersiz durumları (Yavuz, 1991: 337-342) ifade etmektedir. Bu kapsamda değerlendirmeye esas olan konunun cevher ile ilgili olduğu geçici ve değersiz olan arazi durumlardan dolayı cevheri yöne zarar verilmemesi gerektiği savunulabilir. Mevlânâ'nın "Hz. Musa ve Çoban hikâyesinde" sunulan metafora göre tüm insanlar özü itibarıyla değerlidir, çok önemli istidat ve kabiliyetlere sahiptir. Eğer farklı nedenlerle farklı koşullarda bir takım olumsuz davranışlar ortaya çıkıyorsa bunların gerçek nedenleri araştırılmalı, insanın yeteneklerini köreltecek davranışlardan kaçınılmalı ve ön yargı ile yaklaşılmamalıdır. Hakikatte insanın kıymetli yönünü oluşturan asli yönleri (cevhere) odaklanmak, usul ve arazi (kazanılan) yönleri tali olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda insanın özünü muhafaza etmesi itibarıyla zarara dönüşmeyen farklılıklarının hoş görülmesi, kusurlarından dolayı bir kenara atılmak yerine kazanılmasının hedeflenmesi yönetsel açıdan daha hümanist bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Değerlendirme perspektifi açısından üçüncü önemli konu ise olay ve olguları değerlendirmede bütüncül yaklaşım sergileyebilmektir. Bütüncül (Holistic) yaklaşım, bir olgunun varoluş, etkileşim ve karşılıklı ilişki bağlamında farklı açılardan birlikte değerlendirilmesi sonucunda gerçekliğe ilişkin kavramanın ortaya çıkacağını savunan paradigmadır (Karlsson, 2016). Davranışsal yönetim literatüründe insan; sadece biyolojik bir varlık değil, aynı zamanda değişik durumlarda farklı davranışlarda bulunan ve psikolojik ve sosyal yönü ağır basan bütünsel bir varlık olarak ele alınmaktadır (Koçel, 2013). Bu bağlamda Mevlânâ'nın "Padişah ve Cariyesi hikâyesinde" yapılan analogiye göre yönetim ve insan olgusuna ilişkin

davranışlarının değerlendirilmesi, sorunların çözümü ve olayların incelenmesinde zahiri sebepler çok önemli ve gerekli fakat yeterli değildir. Niceliksel ve somut göstergeler, çoğu zaman yetersiz kalmakta hatta bazen aldatıcı olmaktadır. Dolayısıyla insanların davranışlarını değerlendirirken, bu davranışların öncüllerini ve ardıllarını dikkatlice incelemek, görünürdeki ve niceliksel özellikli göstergelere dayandırmamakla beraber, aynı zamanda görünmeyen fakat davranış üzerinde etkili olabilecek diğer psikolojik, sosyal, çevresel faktörler ve bu faktörlerin sinerjisinin de dikkate alınması gerekmektedir.

Değerlendirme perspektifi açısından dikkate alınması gereken son konu ise insanın biricikliğidir. Biriciklik, insanın özel bir yaratılış formülasyonuna bağlı olarak çevresine-biyolojik yapısına göre değişik ve kendine özgü nitelikler geliştirmesinden ve kendi iç dünyasını baz alarak hareket etmesinden kaynaklanmaktadır (Rogers, 1961). Karakteriyle, yaşam karşısındaki tavırlarıyla, düşünceleriyle ya da başka bireysel özellikleriyle hiçbir insan başkasıyla aynıysa değildir (Alagöz, 2005: 20). Dolayısıyla insanları değerlendirme sistematik ölçütler ve genel geçer bir yaklaşımın benimsenmesi oldukça kolaycı fakat hatalı bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda Mevlânâ'nın "*Bakkal ve Papağan hikâyesinde*" yapılan metafora göre her bireyin nev-i şahsına münhasır olduğu dikkate alınmalı ve her insanın ayrı kabiliyetlerde yaratıldığı unutulmamalıdır. Yönetimsel açıdan değerlendirme yaparken olayları veya bireyleri kıyaslama koşullarının çok iyi oluşturulması gerekmektedir. Çünkü kıyaslamalar çoğunlukla yanlış çıkarımlara neden olmaktadır. Aynı/Benzer koşullarda (sosyo-ekonomik) yetişmiş olmaları nedeniyle bireyler her ne kadar birçok ortak özellik taşıyorlarsa da her birey kendine özgüdür ve kendi özelinde tektir. Dolayısıyla insan davranışlarının bu özgünlük yaklaşımı ile ele alınması gerekmektedir. Tek tip değerlendirmeye dayanan mekanik sistemler yerine çok boyutlu değerlendirmeye imkân tanıyan organik sistemlerin oluşturulması daha insani bir yaklaşım olacaktır.

2. Eylem Psikolojisi

Mevlânâ'nın Mesnevî de geçen hikâyelerinde Hümanistik bir yönetim anlayışında kişilerin (yöneten ve yönetilen) harekete geçme ve hareketi devam ettirme durumlarının arka planındaki eylem psikolojisi ile ilgili olarak dört farklı halet-i ruhiye sunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar; Ümit ve Azim, Tevekkül ve Teslimiyet, Mükellefiyet ve Emanet Bilinci, Tecdit ve Kemâlât.

Mevlânâ'ya göre eylem psikolojisi bağlamında insanı harekete geçiren ve devamlı kılan unsurlardan biri, ümitli ve azimli olma halidir. Literatürde

ümit etmek, insanın geleceğe dair bir beklentisinin arzu edilen biçimde gerçekleşebileceğini düşünmesi olarak ifade edilirken (Uludağ, 2007: 502), Azim ise maddi-manevi, bedenî-ruhî bütün kuvvetleri toplayıp hedefe yöneltmek, bir şeyi elde etmek için devamlı çabalamayı (Çağrı, 1991: 328-329) ifade etmektedir. Günlük yaşamda gerçekleşen eylemlerin çoğu kontrolümüz dışındadır. Genelde kaybetme durumu daha fazla yaşandığı için iyi sınamalarla dolu değildir. Dolayısıyla karşılaşılan olumsuz koşulların kişiyi ümitsizliğe sürüklemesi kuvvetle muhtemeldir ve bu psikolojinin hiçbir pozitif yanı yoktur. Çırpındıkça batırmakta ve yaratıcıya karşı bir güvensizliği telkin etmektedir. Yöneltilen sorumluluk ve roller açısından düşünüldüğünde daha zorlayıcı ve içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Mevlânâ, bu durumdan kurtulmanın reçetesi olarak sürekli ümitli ve azimli olma halini önermektedir. “*Bedevi ve Karısının hikâyesinde*” sunulan analogide ümitli olma, dayandığı güç ve kuvvetten (dayanak noktasını) emin olma yönlü beklentiyi ifade ederken gayretli olma her ne olursa olsun her koşulda temiz hislerle ve samimi şekilde elinden geleni yapma, çaba gösterme sorumluluğu olarak açıklanmaktadır. Analogide ümit ve azmin (gayretin) birlikte bulunması gerektiğine ciddi vurgu yapılırken birey ile yaratıcı arasındaki münasebet düzeyine atıfta bulunulur. Ümit etmek ve gayret ayrılmaz bir bütünün parçaları gibidir. Diğer taraftan Yaratıcı hakkında hüsnü zan ederek yaşanan durumun mevcut koşullarda en iyi (hayırlı) sonuç olduğunu, Yaratıcının en uygun zamanda karşılığını daha iyi bir şekilde vereceğini, istenilenin daha fazla gayret etmek olduğu düşünülürse çalışma azminin yükseleceğine işaret edilir. Kişi, Allah’ın rahmetine güvenmeli ve Allah’ın rahmetinde sınır olmayacağını ve kendinden isteyen asla mahrum bırakmayacağına inanarak çalışmaya devam etmelidir. Böyle bir ruh haline sahip olmak yönetici ve yönetilen açısından yaşanan olumsuz durumları olumluya dönüştürmek açısından harekete geçmenin güçlü bir yönlendiricisi olabilir. Aynı zamanda sonuçlara dönük suçlama yerine süreçte sergilenen iyi niyetli yaklaşıma odaklanmayı sağladığı için davranışsal bağlamda da daha hümanist bir tavır olarak kabul edilebilir.

Eylem psikolojisinde sahip olunması gereken bir diğer yönlendirici unsur/unsurlar, tevekkül etme ve teslim olma halidir. Literatürde lügat anlamı olarak vekil edinme, güvenme manasında kullanılan tevekkül etme, pratikte gerekli tedbirleri aldıktan sonra tam bir inançla işi Allah’a havale etme davranışı olarak tanımlanırken (Uludağ, 2012: 3-4), Teslim olma ise Yaratıcıya karşı güvene dayalı bir rıza gösterme ve huzur hali olarak ifade edilmektedir (Yetgin, 2019). Tanımlar, her iki kavramın birbirine oldukça

geçişli kavramlar olduğunu göstermektedir. Mevlânâ'nın "*Hüdhüd ve Hz. Süleyman hikâyesinde*" yapılan metafora göre tevekkül ve teslimiyet insanlığın özünde olan değeri muhafaza etme ve amaçlarına ulaşmasında gerekli olan en önemli psikolojik unsurlardır. İnsanın, bireysel ve ortak amaçları gerçekleştirebilmesi, Allah ve kader inancı ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Amaçlara ulaşma konusunda ihtiyaç duyulan şeyler ve bunların temin ve kontrol edilmesi konusundaki yetkinliğinin sınırlı oluşu, insanı mecburen tüm bu özelliklere sahip olan bir varlığa, onun ulvi gaye ve amaçlarına yönlendirmektedir. Yapılan metafor, istisnai durumlar olsa da genel anlamda bireylere yalnızca çalıştığının karşılığı olduğu dersini vermektedir. Bununla beraber her şeyin kader tarafından taksim edildiğini, insanın dünya da rahat edebilmesi için kismetine rıza göstermesi gerektiğini vurgulamaktadır. Takdirden öteye bir muradın gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi üzerine düşen her şeyi en iyi şekilde yapmakta bireyin sorumluluğundadır. Bununla birlikte istenilen sonuçları elde etmek her zaman mümkün olmayabilir. Yaratıcı, ya hemen karşılığını verir ya daha sonra daha iyi şekilde verir. Dolayısıyla hükmüne teslim olmak gerekmektedir. Son olarak metafor, istenilen sonucun gerçekleşmesi için kişinin kendi yapması gerekenlerin dışında başka birçok şart ve eylemler bulunduğunu ve onların gerçekleşmesi Allah'a tevekkül ve teslimiyeti gerektirdiğini savunmaktadır. Bu kurgu yönetsel bağlamda sahip olunan imkânların, güç ve yeteneklerin en etkili şekilde kullanımını gerekli kılarken (sorumluluk), sonuçların gerçekleşmesinde çevresel etkenlerin rolüne dikkati çekerek, olası başarısızlık durumları için psikolojik anlamda destek sağlamakta, kişinin yükünün hafiflemesine neden olmaktadır. Dolayısıyla tevekkül ve teslimiyet halinin getirdiği, "yaratıcı şahit, ben üzerime düşeni hakkıyla yaptım ama olmadı" duygu ve düşüncesi mevcut durumda kişiyi olumsuz psikolojiden kurtarıırken, gelecek eylemlere daha iyi hazırlanma noktasında bir yönlendirme yaptığı için hümanist bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Eylem psikolojisinde yer alan bir diğer unsur "mükellefiyet ve emanet bilincidir". Literatürde mükellefiyet (vazife), belirli bir sürede, riayet edilmesi gereken şartlara uygun olarak yapılması istenen tanımlanmış bir görev ve bu görevin karşılığında belirlenmiş bir tahsisat (Başoğlu, 2012: 579-581) anlamlarına gelirken; emanet ise "güvenilen bir kimseye koruması için geçici olarak tevdi edilen şey" manasında (Toksarı, 1995: 81-83) kullanılmaktadır. Tanımlar, içerikleri itibarıyla sorumluluk yükleyici ve keyfiliği ortadan kaldıracı niteliktedir. Mevlânâ'nın "*Aslan ve Av hikâyesinde*" kullanılan analogiye göre "bir şeyin verilmiş olması, gereğini yapma konusunda kişiyi sorumlu kılar." Örneğin "Hakk'ın bize verdiği azalar

(organlar), çalışmamız için emirden başka bir şey değildir.” Yani maddi ve manevi anlamda verilen her türlü imkân, onları verenin amaç ve hedefleri, istek ve beklentilerine uygun şekilde kullanılma sorumluluğunu ortaya çıkarıyor. Emanetçi, ancak emanet sahibinin istedikleri doğrultusunda hareket edebilir. Mükellefiyet, emanet olarak verilen aza (organ), his ve duygular, imkânların verilmiş amacıyla bağlantılıdır. Yönetimsel bağlam analoji kapsamında düşünüldüğünde yönetme sürecinin tarafları, kendilerine tevdi edilen görevleri kutsal bir vazife ve emanet edilen birer yükümlülük olarak bilmeli ve büyük bir titizlikle yerine getirmenin bilincinde olmalıdırlar. Bu nedenle “mükellefiyet ve emanet bilinci” amaca uygun çalışma gayretini artırıcı nitelikte bir algıdır. Bu algılama ve sorumluluk anlayışı, yönetim sürecinde taraflarının keyfi davranışlarından kaçınmalarını ve hak ve hukuku göz önünde bulundurmalarını sağlamakla beraber, hesap verme duygusunu canlı tutmaktadır. Ortaya çıkan bu olgu, yönetimsel bağlamda (yöneten-yönetilen) çift taraflı (karşılıklı) hassasiyetin oluşmasını sağlayacağı için (her iki tarafında emanetçi) daha hümanist davranış sergilenmesine ve uygulamaların ortaya çıkmasına neden olabilecektir.

Eylem psikolojisinde yer alan son unsur ise “tecdit ve kemâlâttir.” Literatürde tecdîd, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade ederken (Görgün, 2011: 234), Kemâlât ise bir şeyin bütün parçalarının tam, yeterli (noksansız) ve yerli yerinde (kusursuz) olması (Uludağ, 2022: 222) durumunu açıklamaktadır. Birincisi, sürece yönelik davranışsal eylemi; ikincisi, erişilen mükemmellik düzeyini vurgular. Tecdit (yenilenme), bireyin kendini anladığı, farkındalık kazandığı bir süreçtir ve sonuçta bu deneyim bireyin duygu inanç, tutum ve tüm davranışlarında değişim sağlamaktadır (Wright vd., 2006). Mevlânâ'nın “*Dolunay hikâyesinde*” sunulan analojiye göre her türlü eylemin daha mükemmele doğru gidişi destekleyici bir yönünün olması, fitri bir eğilimdir. Eğer bozulmazsa, yönlendiriciliğini kaybetmez. Yönetimsel bağlam düşünüldüğünde, her insanın içerisinde doğal olarak var olan bu eğilimi destekleyici ortamların oluşturulması yöneticiye kritik bir sorumluluk yüklemektedir. Yöneticinin, tecdit eylemleri ile mükemmele gidiş eğilimlerini birleştirici uygulamalara başvurması, bireysel ve kurumsal anlamda dinginliği (dinamik dengeyi) sağlayacak ve gaflet, atalet ve tekdüzeliğin ortadan kaldırılmasında etkili bir araç olacaktır. Bu tarz uygulamalar bugünü ihya, geleceği inşa konusunda motivasyon düzeyini yükseltici bir rol oynayacaktır. Bununla beraber bu süreçte (yenilenme yoluyla kemâlâta erme) birçok zorlu merhaleden geçileceği aşikârdır. Zorlu yolculuklarda her zamankinden daha fazla insancıl tavırlara ihtiyaç vardır.

Dönüşüm, zorlama ile değil, ikna ve etki yoluyla gerçekleştirilmelidir. Baskıcı anlayışlarda bir takım dönüşümler gerçekleştirmiş fakat her zaman ikircikli tavırların oluşmasına (gerçekte kabul etmeyen fakat öyle görünen) neden olmuştur. Sürdürülebilirliği olmayan süreçler ortaya çıkarmıştır. Hümanistliği temsil eden ikna ve etki yönlü yaklaşımlar, insanın içinde var olanı ortaya çıkarmasına neden olduğu için daha makul ve sürdürülebilir olmaktadır. Dolayısıyla yönetsel anlamda tarafları sürekli bir yenilenme ile tedrici olarak kemale ulaşma hedefinde yönlendirmede, hümanist yaklaşımın daha etkili olabileceği savunulabilir.

3. Yönetim Felsefesi

Mevlânâ'nın Mesnevî de geçen hikâyelerinde yönetme olgusuna ilişkin hümanist bir kimliğin oluşumunu (ihya ve inşa) sağlayacak beş temel hikmetli davranış biçimi (felsefe) tespit edilmiştir. Bunlar; Anne Disiplini, Akılcı Yaklaşım, Metin Tavır Sergileme, Çözüm Odaklı Düşünme ve Ben-Merkezcilikten Kaçınma.

Hümanist yönetim kimliğinin oluşumu bağlamında dikkati çeken yönetme felsefesinin unsurlarından birisi (hikmetli davranış biçimi) Anne Disiplinidir." Literatürde disiplin, belli bir düzenin (sistemin) devamlılığı açısından ilgili kurallara özenle uyulmasını sağlamak için alınan önlemler şeklinde tartışılmaktadır (Bucaktepe, 2015: 200). Yönetsel açıdan istenilen şeylerin yaptırılması/yapılması ve istenilmeyen şeylerden kaçınılması için gerekli bir mekanizmadır. Dolayısıyla düzenin oluşması ve devamlılığı için her davranışın bir karşılığının (bedelinin) olması gerekli bir durumdur. Fakat bir bedel ödetmenin temel hedefi ve sınırı ne olacak? sorusu oldukça kritiktir. Mevlânâ'nın "*Aşkın Kudreti hikâyesinde*" yapılan analogiye göre ise disiplin mekanizmasında önemli olan havf ve reca (korku ve ümit) dengesidir. Havf, istenilmeyen bir şeyin başa gelmesi veya sevilen bir şeyin kaybedilmesi endişesiyken (Kara, 1997: 528-531), Recâ ise bir şeyin olmasını/olmamasını ümitle beklemek anlamındadır (Uludağ, 2007: 502). Bu bağlamda temel hedef insanı kazanmak olduğundan ödül ve ceza dengesi öyle kurulmalıdır ki, kişi hem işini kusursuz yapacak kadar korku duymalı hem de başarısız olsa dahi kendisini sahiplenmeye devam edecek bir yöneticisinin olduğunu hissetmelidir. Yani korku ve şefkati aynı anda hissedeceği bir disiplin sistemine, anne-çocuk ilişkisinde gerçekleşen ve Anne disiplini olarak ifade edilebilecek bir sisteme ihtiyaç vardır. Nitekim klasik disiplin yöntemleri, ya içerisinde şefkat barındırmayan katı bir ceza sistemi organize ederek insanların moral ve motivasyonlarını düşürmekte veya kişiler ne yaparsın yapsın çok müdahale etmeyen yapılar kurgulayarak

rehavetin egemen olduğu ortamlara neden olmaktadır. Dolayısıyla Anne disiplinin daha hümanist bir yaklaşım olarak korku ve ümit arasında denge oluşturan bir disiplin sistemi sağlayacağı hem insanı kazanma hem de sadakat kültürü oluşturulması noktasında daha etkili bir yöntem olacağı düşünülmektedir.

Yönetim felsefesi bağlamında, olguların değerlendirilme şekline dikkati çeken bir diğer davranış biçimi “Akılcı Yaklaşımdır.” Literatürde akılcılık; belirli amaçlar doğrultusunda olayların ve olguların analiz edilmesi, sentez yapılması ve değerlendirilme süreçlerinde aklın öncelenmesi gerektiğini savunan yaklaşımdır (Coffey vd., 1994). Kavram yönetsel bağlamda düşünüldüğünde, yönetim süreci açısından her eylemin gerçekleşme nedenlerini mantıksal bir zemine dayandıran rasyonel (akılcı) bir yönünün varlığını kabul etmek gerekmektedir. Mevlânâ'nın “*Padişah ve Köle hikâyesinde*” yapılan analogiye göre yönetsel problemlerin çözümünde akılcı yaklaşım tek başına belki yeterli olmayabilmekte fakat gerekliliği tartışılmaz bir konu olarak değerlendirilmektedir. Bazı koşullarda duygusal anlamda kabullenmesi zor olsa dahi akılcı yaklaşımdan vazgeçilmemesinin gerekliliği savunulmaktadır. Süreçte önce biraz zorlanılsa da sonrasında akılcı yaklaşımın sağladığı faydalar bu durumu yeterince telafi etmiş olacaktır. Özellikle karar mekanizmalarında akılcı yaklaşımı gerektiren durumlarda iyi ve faydalı netice için iyi niyet ve duygu yeterli olmamakta ilk olarak aklın öncelenmesi gerekmektedir. Duygusallık ön plana çıkarsa fayda vermek istenirken bile zarar verilebilir. Bununla birlikte yönetsel düzeyde her olay ve olgunun çok boyutlu oluşu, değerlendirme şeklini de çok boyutlu kılmaktadır. Dolayısıyla akılcı yaklaşım ile duygusal yaklaşım birbirinin alternatifini olarak değil tamamlayıcısı olarak düşünülmelidir. Her iki yaklaşımın birleştirildiği, değerlendirme konusunun özelliklerine göre öncelenme sırasının değişebildiği bir davranış biçimi daha hümanist bir bakış açısı olarak ele alınabilecektir.

Yönetme olgusuna ilişkin hümanist bir kimliğin oluşumu bağlamında, karşılaşılan durumlara yönelik sergilenmesi gereken bir diğer davranış biçimi “Metin Tavrı Sergilemedir.” Yönetim felsefesi bağlamında ani ve beklenmedik durumların çoğuna karşı planlı eylemde bulunma imkânının sınırlı olmasından dolayı yönetsel açıdan metin tavrı sergileme oldukça kritik bir durumdur. Yöneticinin temel kişisel özelliklerinden biri olarak metin tavrı sergileme (soğukkanlılık), özellikle kriz ortamlarında diğerleri kaygı ve endişeye maruzken, olayları fırsata çeviren akılcı ve yenilikçi fikirler üretebilmeye imkân tanımaktadır (Uğur ve Uğur, 2014: 130). Mevlânâ'nın “*Bakkal ve papağan hikâyesinde*” yapılan metafora göre ani olaylar karşısında

fevri hareketlerde bulunma çoğu zaman istenmeyen sonuçlar doğurmaktadır. Dolayısıyla sonradan pişman olma ve üzülmemek için beklenmedik olaylar karşısında dayanıklı olmak ve sağlam bir duruş sergilemek gerekmektedir. Özellikle belirsizlik koşullarında, ödüllendirme ve cezalandırma konularında çok hassas olunmalı, aşırılıklardan kaçınılmalı ve muhtemel sonuçları çok doğru hesap edilmelidir. Diğer taraftan metin tavrı sergileyici bir yaklaşımın yönetsel bir nitelik kazanması, insanların yöneticilere karşı güven seviyelerinin artmasına neden olacağı ve motivasyon kaybı, dikkat dağılması, huzursuzluk vb. yaşanması muhtemel birçok aksiliğin önüne geçilmesini sağlayacağı için daha hümanist bir duruş ve davranış biçimi olarak değerlendirilebilir.

Yönetim felsefesi bağlamında, olay ve olguların değerlendirilme şekline dikkati çeken bir diğer davranış biçimi “Çözüm Odaklılıktır.” Literatürde çözüm odaklı düşünme, sorunlara odaklanmaktan çok, çözümler aramanın önemini vurgulayan geleceğe odaklı, hedef yönelimli bir yaklaşım olarak incelenmektedir (Grant vd., 2012). Mevlânâ'nın “*Üç Yolcu hikâyesinde*” yapılan analogiye göre problemlerin çözümü ile ilgilenen kişiler, çatışmaya neden olan durumları kaynağına inerek sorunu doğru tanımlama, neden-sonuç ilişkilerini doğru analiz etme, tarafları değersizleştirmeden uzlaşmacı yöntemlerle sorunu çözerek adaleti sağlama yönlü bir davranış sergilemelidirler. Yönetsel bağlam düşünüldüğünde gerek fonksiyonel süreçler gerekse konuların çok boyutlu olması, yaşanan her olayda sorunun kaynağına inme ve doğru teşhis koymanın etkili çözümler üretmek için çok önemli olduğunu göstermektedir. Bununla beraber sorunun bir parçası haline gelmeden çözüm üretici bir tavrı sergileme de yönetsel açıdan kritik bir konudur. Çünkü sorunun parçası olanlar, çözümün parçası olmakta ciddi şekilde zorlanmaktadırlar. Aynı şekilde özellikle neden-sonuç ilişkilerini doğru analiz edip orta yolu bularak adaleti sağlama ciddi bir yönetsel başarı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca çözüm üretirken tarafların düşüncelerini değersizleştirmeden en etkili öneriler geliştirme, hassasiyetleri dikkate alma çözümün etkinliğini artırıcı bir önemli bir niteliktir. Dolayısıyla çözüm odaklı bir davranış biçiminin, nitelikleri itibarıyla daha hümanist bir yaklaşım olduğu savunulabilir.

Yönetme olgusuna ilişkin hümanist bir kimliğin oluşumu bağlamında, olayların değerlendirilmesi konusunda sergilenmesi gereken bir diğer davranış biçimi “Ben-Merkezcilikten Kaçınmadır.” Literatürde ben-merkezcilik, olayları değerlendirme sürecinde kendini düşünce, duygu ve ölçüt olarak merkeze konumlandırarak, bencilliği (egoist davranış) aşan bir hareket tarzı veya davranış şekli olarak ele alınmaktadır (Aşkun ve Çetin,

2017; Hess, 2011). Mevlânâ'nın "Düşmanın Hz. Ali'nin yüzüne tükürmesi hikâyesinde" yapılan analogiye göre ben-merkezciliğin ön planda olduğu durumlar, genellikle şahsi başarı ve çıkarların ön planda olduğu durumlardır. Dolayısıyla ben-merkezci yaklaşım, amaç, hedef ve ideallerin gerçekleştirilmesinin önündeki en büyük engellerden biridir. Birliktelik ruhunu yaralayan veya öldüren en masum görünümlü sinsi bir düşmandır. Beşeri münasebetlerde dahi ben-merkezcilikten kaçınıp hoşgörülü ve bağışlayıcı davranışlar sergilemek, şahsiyetini değil ideallerini ön plana çıkarmak başarı ve üstünlük için daha kritik bir eylem olarak değerlendirilirken yönetsel bağlamda (başarının başkalarına bağlı olduğu eylemler) konu daha önemli bir hal almaktadır. Yöneticilerin, başkaları aracılığıyla amaç ve hedefleri gerçekleştiren kişiler olduğu düşünüldüğünde, hedef ve amaçları idealize etme ve başkalarının bunu kabul etmesini ve bu yönde ciddi çalışmasını sağlamanın en etkili yolunun, şahsiyetini değil de idealleri ön plana çıkarmak olduğu daha kolay anlaşılacaktır. Hümanist yaklaşım açısından başarıya ve başarısızlığa birlikte sahip çıkma hatta bazı durumlarda başarısızlığı yönetsel bağlamda kendi üzerine alma daha insani ve beklenen bir tutumdur. Şahsi eğilimleri geri planda bırakacak böyle bir tutum, "Biz" kültürünün oluşmasına ciddi şekilde katkı sağlamış olacaktır.

4. İlişki Yönelimi

Mevlânâ'nın Mesnevî de geçen hikâyelerinde yönetme olgusunun tarafları arasında daha hümanist ve etkili bir ilişki biçiminin oluşması için üç önemli davranış yönelimi belirlenmiştir. Bunlar; İstişare, Güç Birliği, Dayanışma.

Yönetim sürecinin tarafları arasında kurulması gereken ilişkiler, bu ilişkilerin niteliğini ve kapsamını ifade eden davranış yönelimlerinden birisi "istişaredir." Literatürde belli bir görev alanına giren işler hakkında ilgililere danışma, görüş alışverişinde bulunma, onların eğilimlerini göz önünde bulundurma anlamında (Türcan, 2010: 230-235) kullanılan istişareyi, Mevlânâ'nın çoğu hikâyesinde kazanımları ile birlikte gözlemlemek mümkündür. Karar verme mekanizmasındaki bireylerin sınırlı bilişsel, düşünsel ve sezgisel yeteneklere sahip olmasından dolayı yönetme sürecinin önemli bir parçası olan diğer bireylerin bu sürece kazandırılmasını gerektirmektedir. Mevlânâ'ya göre bireylerin bir olayı, bütün yönleri ile düşünmesi ve değerlendirmesi mümkün değildir. Bireyler liyakat ve ehliyet sahibi kişilerle istişare etmeye muhtaçtırlar. Diğer taraftan hem sorunun daha net teşhis edilmesi hem kararın daha isabetli olması hem de kararın sahiplenilmesi noktalarından yönetsel bağlamda istişare kültürü kritik bir

unsurdur. Yönetici açısından sorumluluğu paylaşarak yükünü hafifletmeyi sağlarken yönetilen açısından psikolojik olarak kararı içselleştirme ve sahiplenme yönlü bir eğilim ortaya çıkarmakta, karşılıklı güvene dayanan bir ilişki sürecini başlatmaktadır. Mevlânâ Mesnevî’de istişarenin hangi konularda, kimlerle ve nasıl yapılması gerektiği, kötü kişilerle istişarenin sakıncaları gibi konularda ayet ve hadisler ışığında yol gösterici açıklamalarda bulunmaktadır. “*Üç Balığın hikâyesinde*” yapılan analogiye göre yönetim sürecinde fikri alınacak kişi güvenilir, konu hakkında bilgi sahibi, akıllı, temkinli, iyi düşünceli ve ileri görüşlü olmalıdır. İstişare için sorgulayan, bilinenlere mantıklı ve makul meydan okuyan kişilerin seçilmesi gerekmektedir. Kötü düşünceli, olaylar sığ bir bakış açısıyla değerlendiren kişilerle istişare edilmemelidir. Çünkü bunların fikirleri yapıcı değil yıkıcı mahiyettedir. İstişare, fikri alınan kişi sayısınca çoklu akılla düşünmeyi sağladığı, hem kararların isabetli olması hem de katılımçılık noktasından aidiyet oluşmasına neden olduğu için daha hümanist bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Çünkü ortaya çıkan ilişki biçimi, herhangi bir konu hakkında yanlış karar vermemek ve başarı elde etmek kadar bireylerin kendilerini değerli bir varlık olarak algılamasına ve değer üreten bir insan şekline dönüşmesine yardımcı olmaktadır.

Yönetim olgusunun tarafları arasındaki ilişkilerin niteliğini ifade eden davranış yönelimlerinden bir diğeri “güç birliğidir.” Literatürde güç birliği, tarafların ortak fayda ve amaç noktasında güçlü yönlerini bir araya getirerek eylemde bulunmaya yönelik ilişki geliştirmeleri süreci olarak tartışılmaktadır. Özellikle etkili koordinasyon sağlanabilirse hem bireysel performansı hem de takım performansını artıracakları savunulmaktadır (Bilgin ve Kuzey, 2013: 53). Mevlânâ’nın “*Kurt ile Tilkinin Aslanla Ava Girmeleri hikâyesinde*” yapılan analogiye göre sahip olunan farklı özellikler, ortak amaca ulaşma da eksik bir parçayı tamamlamakta ve böylece hedefe daha kolay ulaşmayı sağlamaktadır. Güç birliği yapmanın sorunlu bir takım yönlerine rağmen kazanımları itibariyle özellikle altından kalkmakta zorlanılan işlerde göz ardı edilmesi mümkün değildir. Yönetimsel bağlamda yönetme sürecinin tarafları, yetenek, bilgi ve güç konusunda farklı özelliklere sahip ve fonksiyonel bütünlük içerisinde her parçanın icra ettiği görev, hem tek başına bir anlam hem de diğerleri ile birlikte bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla amaca yönelik etkili sonuçlar alınması için güç birliği kritik bir ilişki biçimidir. Bu noktada güç birliği, verimliliği artırıcı en etkili formülasyonlardan birisi olarak görülebilir. Ayrıca kişiden veya işin doğasından kaynaklanan muhtaçlık durumu da güç birliği yönlü ilişkinin geliştirilmesini zorunlu kılabilir. Bireylerin yetenek, bilgi ve gücü ne

kadar çok olursa olsun, iş birliği ve yardımlaşmanın sağlayacağı önemli avantajlar vardır. Bu bağlamda sinerji gerçekliğinin farkına varan kişiler, güç birliği yapmanın önemini daha iyi kavrayabilmektedirler. Sahip olunan farklılıklar uzun vadede gösterilecek uyum ile birbirini tamamlayıcı bir hal almaya ve oluşan sinerjiyle karşılaşılan zorluğun üstesinden daha kolay gelmesine neden olabilmektedir. Hümanist yaklaşım açısından farklılık arz eden maddi ve manevi her özelliğin ortak amaç doğrultusunda bir araya getirilmesiyle, ulaşılması çok zor olan hedeflere daha kolay ulaşıldığının gözlemlenmesi oldukça önemli bir olgudur. Çünkü bu süreç insanı doğal kodlarına geri döndürmektedir. Dolayısıyla güç birliği hem diğerlerine ihtiyacını hissetme hem de farklılıklara saygı duyma konusunda insani değerler odaklı bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olduğu için daha hümanist bir davranış biçimi olarak değerlendirilebilir.

Yönetim süreci tarafları arasında daha hümanist ve etkili bir ilişki biçiminin oluşması için kritik bir diğer unsur ise “dayanışmadır.” Literatürde dayanışma, bir amacın gerçekleşmesi için yapılan işbirliğinden doğan güç (Kirman; 2004: 56-57; Baycar, 2019: 201) olarak incelenmektedir. Mevlânâ'nın “*Bahçıvan ve Yabancılar Hikâyesinde*” yapılan metafora göre insanlar dayanışma içerisinde olduklarında parçalanması mümkün olmayan bir bütün haline gelmektedirler. Bu bütünlük onların hem bireysel hem de ortak amaçlarının korunmasına katkı sağlamaktadır. İnsanlar arasında dayanışma ortadan kalktığında ise hem bireysel hem de ortak amaçlar tehditlere açık hale gelmektedir. Dayanışma kavramı, mahiyeti itibariyle işbirliğinin yanında birbirini sahiplenme ruhunu da kapsamaktadır. “İnsan, insanın kurdudur” düşüncesinin yerine “İnsan, insanın tamamlayıcı parçasıdır” anlayışını hâkim kılan bu bakış açısı güven atmosferinin oluşumunda kritik bir role sahiptir. Kendi üzerine düşeni layıkıyla yaptıktan sonra diğerlerinin eksikliğini gidermeyi, açığını kapatmayı gerektiren bu adanmışlık durumu, klan (aile) kültürünü netice vermekte ve karşılıklı yardımseverliğe dayanan ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Diğer taraftan böyle bir anlayış yönetim sürecinin tarafları arasında aynı zamanda kıskançlık, haset, kötü tavırlar sergileme gibi esas amaçtan uzaklaşmaya neden olacak durumlardan korunmayı da sağlamış olacaktır. Dolayısıyla yönetsel bağlamda sergilenen dayanışma yönlü tavırlar, samimiyet ve iyi niyet temelli insani değerlerin ön plana çıkarılmasını sağladığı ve suiistimal yönlü düşünce ve davranışları elimine ettiği için daha hümanist bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

5. Yönetmel Teşvik Araçları

Mevlânâ'nın Mesnevî de geçen hikâyelerinde Hümanistik bir yönetim anlayışında, insanların motive olması ve yönetmel amaçlar doğrultusunda hareket etmeleri için dört tür teşvik aracı sunduğu tespit edilmiştir. Bunlar; Gönül İletişimi, Gündüleme, Güçlendirme ve Güven Ortamı.

Yönetim sürecinde amaç odaklı motivasyonel koşulları yönlendiren teşvik araçlarından birisi "gönül iletişimidir." Literatürde iletişim, genel anlamda etkileşimlerde rol oynayan ve belli bir anlam taşıyan sembolik mesajların karşılıklı ulaştırılması sürecidir (Telman ve Ünsal, 2005). Yönlendirmenin başarılı olması etkili iletişime bağlıdır. Kişiler arası ilişkilerin kurulması ve devan ettirilmesinde bir harç işlevi görmektedir (Gürgen, 1997). Mevlânâ'ya göre ise etkili iletişimin gerçekleşmesi için bir düşüncenin ya da bilginin basit bir şekilde karşı tarafla paylaşılması yeterli değildir. Sağlıklı bir iletişim için taraflar arasında gönül iletişiminin gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Mesnevî'de "Hüdüt ve Hz. Süleyman hikâyesinde" yapılan metafora göre gönül iletişiminin gerçekleşmesi için öncelikli olarak tarafların aynı dili konuşmalarından ziyade ortak bir "gönül diline" sahip olmaları önemlidir. Gönül dili; duygu geçişinin başarılı bir şekilde sağlandığı, karşı tarafı tanıma, anlama ve sevmeye sonucunda oluşan dostluk dili olarak açıklanmaktadır. Ayrıca gönül iletişimi için " taraflar arasında ortak anlayış", "alıcının akıl ve istidadına göre hitap", "dinleme", "iletimde güven" ve "iletime engel olan haller" gibi kavramların ön plana çıktığı görülmektedir. Şöyle ki bir bilginin ya da düşüncenin ne anlama geldiği konusunda tarafların ortak bir görüşe sahip olması gerekmektedir. Herhangi bir konuda ortak bir anlayışın olmaması yönlendirmenin etkinliğini azaltmaktadır. Gönderici yani konuşan, alıcının akıl ve istidadına göre söz söylemeli, alıcı da dikkatle dinleyip anlamaya çalışmalıdır. Eğer iletişim kurarken alıcının akıl ve istidadını doğru anlamak için çaba gösterilmezse, yanlış anlaşılmalara ortaya çıkabilecek ve sonuçta başarısız bir iletişim gerçekleşecektir. Bunun yanında gönül iletişimde tarafların birbirine güvenmesi gerekmektedir. Çünkü birbirine güvenmeyen gönderici ve alıcının iletişimde, mesajın alıcıya ulaşmadan kanalda farklılaşması ya da doğru bir şekilde ulaşmaması ihtimali oldukça yüksektir. Diğer taraftan ahmaklık, kötü niyet ve açgözlülük ise doğruları dile getirmeye, kabul etmeye ve duymamaya engel olacağından gönül iletişimin gerçekleşmesine engel olan haller olarak değerlendirilmektedir (Yeniterzi, 2007: 64-65). Geline nokta gönül iletişimi, yönetici ve yönetilenler arasında duygu birlikteliği, iyi niyet ve samimiyetin egemen olduğu bir anlayış durumunun oluşmasına katkı sağlayacağı için amaca yönelik

eylemlerin gerçekleştirilmesinde iletişim noktasında daha hümanist bir teşvik aracı rolü oynayacağını söylemek mümkündür.

Yönetim sürecinde hedef odaklı yönlendirmeyi başarılı kılan yönetsel teşvik araçlarından bir diğeri de “güdülemedir.” Literatürde güdüleme, kişisel ihtiyaçların karşılanması ile örgütsel amaçlara yönelik olarak azami emek sarf etmeye arzu ve koşullandırma olarak tanımlanmaktadır (Robbins, 1993). Güdüleme içsel anlamda, kişinin sahip olduğu yetenekler ve işin içeriği ile alakalı iken; dışsal anlamda, arkadaşlık, yardım severlik, yönetici desteği ve sunulan olanaklar ve kaynaklarla doğrudan ilişkili somut faktörlerden oluşmaktadır (Mottaz, 1985:366, Dündar vd. 2007:108). Bir şeyi hemen yapabilecek şekilde istekli ve hazır olma durumu, güdülenme düzeyi ile ilişkilidir. Mevlânâ'nın “*Şair ve Şah hikâyesinde*” yapılan metafora göre karşı tarafın ihtiyaçlarını bilme ve bu ihtiyaçların karşılanmasına yönelik uygulamalar gerçekleştirme, hedefe giden yolda hem süreci etkin kılmakta hem de istenilen sonuçlara ulaşma derecesini arttırmaktadır. İhtiyaçlar, davranışın enerji kaynağı olduğundan istenilen sonuçlara ulaşmak için karşı tarafın hangi ihtiyaçlarını gidermeye çalıştığını bilmek çok önemlidir. Söz konusu hikâyede de literatürdeki gibi içsel ve dışsal güdüleme unsurları birlikte ele alınmaktadır. Bir yandan bireylere tevdi edilen görevin önemini ve kutsallığına değinilirken, diğer yandan insanların güdülenmesini daha da arttıran takdir etme, saygı, sevgi, emek, çaba vb. unsurlara değinilmektedir. Maddi ve manevi birçok ihtiyaç ile ilişkili olan ve ihtiyaçların giderilmesine bağlı olarak şekillenen bu durum, beklenti yönetimi bağlamında etkili bir yönlendirme aracı olarak değerlendirilmektedir. Diğer taraftan insanların ihtiyaçları birbirinden farklı olduğundan yönetimin her insana farklı bakmasını ve buna uygun güdüleme sistemi oluşturmasını gerektiren bu uygulamaları daha hümanist bir yaklaşımın olarak değerlendirmek mümkündür.

Yönetsel süreçte motivasyonel koşulları yönlendiren teşvik araçlarından bir diğeri “güçlendirmedir.” Literatürde güçlendirme; çeşitli yol ve yöntemlerle yönetilenlerin karar verme yetkisini arttırma ve yönetilenleri geliştirme süreci olarak tanımlanmakta (Vogt ve Murrell, 1990: 8) ilerleme ve organizasyonel refahın kılavuzu (Gary vd., 1998: 57- 65) olarak değerlendirilmektedir. Mevlânâ'nın “*Aslan ve Av Hayvanları hikâyesinde*” yapılan metaforda her canlının ayrı bir kabiliyetinin olduğu, sıradan biri olarak kabul edilen tavşanın bile hayvanlar âleminin yaşamakta olduğu büyük bir sorunun çözümünde yardımcı olabileceği, önemli olanın karşılaşılan sorunlar ve bu sorunların çözümünde taraflara ihtiyaç duydukları hareket alanının sağlanması olduğu vurgulanmaktadır. Herkesin,

sahip olduğu imkân ve özellikler itibariyle, yaşanan sorunların çözümüne veya amaca ulaşmak için gerçekleştirilen faaliyetlerin yerine gerilmesine katkısı birbirinden farklı olacaktır. Dolayısıyla kritik olan şey, herkesten istenilen düzeyde faydalanılıp faydalanılmadığıdır. Bu açıdan güçlendirmenin, herkesin kapasitesini sonuna kadar kullanabileceği imkânların oluşturulması ile ilgili olduğu söylenebilir. Yönetmel bağlamda eğer bu imkânlar oluşturulabilirse hem istenilen sonuçların elde edilmesi için gerekli tedbirlerin alınması noktasında teşvik edici önemli bir adım atılmış olacak hem de bahane türünden unsurlar ortadan kaldırılmış olacaktır. Geline nokta güçlendirme yönlü teşvik mekanizması, süreç ve sonuç bağlamında insanın potansiyelini ortaya çıkarma noktasında etkili bir araç olarak görüldüğü için daha hümanist bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Son olarak yönetmel süreçte motivasyonel etkiye sahip olan bir diğer teşvik aracı “güven ortamının” sağlanmasıdır. Literatürde güven bir tarafın karşı taraftan kişisel olarak yarar göreceğine veya en azından istismara ya da zarara uğramayacağına yönelik olumlu beklenti içinde olma özelliği olarak tanımlanmaktadır (Rousseau vd., 1998). Mevlânâ'nın “*Padişah ve Cariye hikâyesinde*” yapılan analogiye göre yönetmel her sorunun gerçek nedenlerinin doğru bir şekilde teşhis edilebilmesi ancak güven telkin eden ortamların oluşturulmasına bağlıdır. Güvenli ortamlar, kişinin herhangi bir haksızlığa maruz kalmayacağından emin olduğu ortamlardır. Bu ortamlarda her şey apaçık bir şekilde konuşulur, tartışılır ve kimse fikirlerinden dolayı yargılanmaz. Herkes iyi niyetlidir ve birbirini anlamaya çalışır. Amaç, problemin çözümüdür. Böyle bir ortamın varlığı haddi zatında güven telkin ettiği için yönetmel teşvik edici bir araç olarak değerlendirilebilmektedir. Dolayısıyla yönetmel hedeflere ulaşılırken, tarafların birbirini zarara uğratmayacağına dair olumlu beklentilerin olduğu güven ortamlarının oluşturulması hümanistik bir tavır olarak kabul edilebilir. Yine sorunların ortaya çıkarılmasında güvene dayalı bir iletişim kanalının kurulmasıyla bireyler arasında samimiyetin artırılması, informal ilişkilerin güçlendirilmesiyle bir huzur ortamı sağlanması hümanist bir yaklaşımdır.

6. Kazanımsal Davranışlar

Mevlânâ'nın Mesnevî de geçen hikâyelerinde Hümanistik bir yönetim anlayışında, insan odaklı olmanın ve yönetme sürecinin merkezine değer üretmeyi koymanın, yönetim sürecinin tarafları için bir takım kazanımsal davranışları doğurduğu belirlenmiştir. Bu kazanımsal davranışlar; Özdeşleştirme, Dönüşüm, İtaat, Verimlilik ve Edeptir.

İnsan odaklı olma ve değer merkezliliğin yönetsel anlamda ürettiği kazanımsal davranışlardan birisi “özdeşleştirmedir.” Literatürde özdeşleştirme, bireyin başarı ve başarısızlık durumları bağlamında hissettiği aidiyet veya birliktelik algılayışı (Ashforth ve Mael, 1989: 21) olarak tanımlanmaktadır. Mevlânâ'nın “*Ayaz ve Sultan Mahmud Hikâyesinde*” yapılan analogiye göre insanların ait oldukları topluluğa fayda sağlayabilmek adına yapacağı fedakârlıklar, kendisine tevdi edilen görevi içselleştirilmesinin bir sonucudur. Bireysel aidiyet göstergesi olarak değerlendirilebilecek fedakârlık, feragat, sadakat, bağlılık, adanmışlık gibi davranışsal eğilimler mahiyeti itibariyle amaç ve hedefin, görev ve eylemin içselleştirilmesi ile ilgilidir. İçselleştirme, psikolojik anlamda “kendisininmiş gibi kabullenmeyi” doğuran özdeşleştirme davranışını ortaya çıkarmaktadır. Özellikle fikir alışverişi, destek görme, kötü günlerinde yanında olma, ikramlarda bulunma gibi insani tavırlar bireylerin bulunduğu ortama aidiyet duygusunu artırmaktadır. Bir başka deyişle yönetim sürecinde bireylerin değer görmesi, olumlu/olumsuz koşullarda desteklenmesi, kurulacak samimi iletişim ve gelişim sürecinde bir takım motive edici unsurlar ile teşvik edilmesi gibi sebepler yönetim sürecinin diğer paydaşları ile gönül bağının kurulmasına neden olmakta ve uzun vadede temel amaçlara ulaşabilmeyi kolaylaştırmaktadır. Ayrıca pozitif davranış özellikleri sergileyen yöneticilerle kurulan özdeşleştirme yönlü ilişkilerden dolayı yönetilenler, yönetme sürecine farklı yönlerden katkıda bulunacak birçok olumlu vasıflarını ortaya çıkarabilmektedirler. Dolayısıyla bu yönlü hümanistik bir yaklaşımın, yönetim sürecinin dinamikliğini ve sürdürülebilirliğini artıran önemli bir kazanımsal davranış olduğu söylenebilir.

İnsan odaklı anlayışın yönetsel anlamda ortaya çıkardığı bir diğer kazanımsal davranış “dönüşümdür.” Literatürde dönüşüm, olduğundan başka bir biçime girme, başka bir durum alma olarak tanımlanmaktadır. Mevlânâ'nın “*Rum Elçisi ve Hz. Ömer hikâyesinde*” yapılan metafora göre insanları birtakım hedeflere yönlendirmek, içerisinde davranışsal dönüşümü gerekli kılan bir olgudur. Davranışsal dönüşüm ise çok zor bir süreçtir. Eğer daha büyük bir kazanım yoksa çoğu kimse alışageldiği mevcut kurulu düzenini bozmak istememektedir. Birçok dönüşüm hareketinin başarısız olmasının nedeni, mevcut durumun yetersizliğinin ve elde edilecek (kazanılacak) yeni durumun kazanımlarının tam olarak olayın taraflarına aktarılamaması olarak değerlendirilmektedir. Bu aktarım sürecinin başarılı bir şekilde ilerletilmesi ancak güçlü bir iletişim ve karşılıklı anlayışla mümkündür. Yönetsel bağlamda davranışsal dönüşüm, yöneticilerin diğer

bireyleri yönetim sürecine dâhil etmesi ve beklediği davranışsal özellikleri en başta kendilerinin sergilemesi ile ilgilidir. Yönetici, yönetilenleri gerekli dönüşüm sağlandığında mevcut durumdan daha ileri seviyede kazanımların elde edileceğine ikna etmekte ve yönetim sürecinin bir parçası olmalarını sağlamaktadır. Böylece yönetilenler, yönetsel amaç ve hedefleri kendi amaç ve hedefleri olarak benimsemekte ve duygusal yakınlığının baskınlığına bağlı olarak bir savunucu-temsilci gibi hareket etmeye başlamaktadır (Dutton vd, 1994; Miller vd. 2000). Yürütülen bu süreç, insan merkezli özelliklerin ön plana çıkarıldığı, değişime konu olayların manasının, yani görünürde olmayan ama iç yüzünü oluşturan yönlerinin karşı tarafa ikna edici bir biçimde aktarılmasını sağladığı için daha hümanist bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

İnsan ve değer merkezli yönetim anlayışının doğurduğu bir diğer kazanımsal davranış ise “itaattir.” Literatürde itaat, düzeni korumak ve karışıklığa/kaosa engel olmak amacıyla içinde bulunulan çevrenin etkisiyle bireyin uyum yönlü davranış sergilemesi, emre boyun eğmesi anlamlarında kullanılmaktadır (Alper, 2001; 444-445). İtaat olgusunun yansımaları /etkisi, süreç ve olayların mahiyetine bağlı olarak değişmektedir. Mutlak iyi veya mutlak kötü olarak bir değerlendirme yapmak hatalı olacaktır. Mevlânâ'nın “*Hz. Adem ve Azrail hikâyesinde*” sunulan analogiye göre itaat bir ikna, kabullenme ve tatminin sonucudur. Gönülden bağlılığın göstergesidir. Güven ve emniyeti netice verir. Verilen görevi büyük bir özen ile yerine getirme davranışını ortaya çıkarır. Yönetsel bağlamda, süreçlerin etkin işletilmesi noktasında en fazla beklenen ve istenilen durumdur. Enerjinin, içsel uğraşlar yerine dışsal mücadele koşullarına tam anlamıyla yöneltmesini sağlar. Genel anlamda Mesnevî’de geçen hikâyelerde itaatın hem pozitif ve yapıcı hem de olumsuz ve yıkıcı sonuçlarına ilişkin örnekler görmek mümkündür. Örneğin, yanlış bir düşünceye ya da bir inanişe aşırı ölçüde bağlanmak olumsuz bir sonuçken umumi (genelin) menfaati düşünen, akıl ve tedbirle iş gören, ihsan ve lütuf sahibi otorite sahiplerinin emrine uymak pozitif bir sonuç olarak düşünülmektedir. Diğer taraftan verilen emirlerin yerine getirilmesi, yöneticinin değerini ortaya koyduğu için verilen işin öneminden çok emrin kaynağına duyulan saygıya atfedilmektedir. Ayrıca yöneticinin göstereceği merhamet takdir, cömertlik ve samimi iletişim gibi davranışlar itaat kültürünün oluşumunu kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla yönetsel bağlamda baskıcı ve zorbalık yönlü mekanizmaların sağladığı itaatın dışında gerçekleşen itaat, doğası itibariyle gönüllü bir kabullenmeye dayandığı için hümanist bir eğilim olarak değerlendirilebilir.

İnsan odaklılığı esas alan yönetim anlayışının ürettiği kazanımsal davranışlarından bir diğeri ise “verimlilik.” Literatürde verimlilik, belirli bir belli bir yönetim süreci sonunda ulaşılan sonuç ile bu sonucu elde etmek için kullanılan faktörler/imkanlar arasındaki oran olarak tanımlanmaktadır (Top, 2002; Akal, 1992). Mevlânâ’nın “Hz. Yusuf ve Misafirleri hikâyesinde” sunulan analogide, kendisine sunulan imkânlar karşılığında kişinin üretkenliğini artırmasının önemli bir vazife ve sorumluluk olduğuna vurgu yapılır. Verimlilik, fiziki şartların iyileştirilmesi ve sosyal ve psikolojik ihtiyaçların giderilmesinin doğal bir sonucudur. Çünkü insanın en verimli olduğu zaman ve mekân; kendini huzurlu hissettiği durumlar ve yeteneklerini sergileyebileceği imkânların yeterli olduğu yerlerdir. Bu ortamların varlığı başlı başına bir teşvik aracıdır. İnsanı şükre yönlendirir, mukabil davranış geliştirmeye zorlar. Bu imkânların hakkını nasıl daha iyi verebilirim? düşüncesini egemen kılar. Yönetimsel bağlamda böyle bir ortamın sağlanması, hedeflenen başarıya ulaşılması açısından çok önemlidir. Verimlilik genelde somut bir çıktı olarak düşünülmesine karşılık, Mevlânâ olgunun soyut/manevi yönüne dikkati çeker, insanın yüklenmek zorunda olduğu sorumluluğu vurgular. Yani insanın, kendisine atfedilen değere ve gelişimine uygun zeminin oluşturulmasına mukabil, elinden gelenin fazlasını yaparak, fayda sağlayarak karşılık vermek zorunluluğu sırtına yüklenmiştir. Dolayısıyla hümanist bağlamda insanın sahip olduğu imkânlardan/nimetlerden dolayı mukabil davranışlarda/üretimde bulunması gerekmektedir. Verilen her imkân/nimet bir sorumluluğu ortaya çıkarmaktadır. Nankörlük etmezse bu konuda kendini ciddi şekilde sorgulayacaktır. Bu sorgulama, bireysel ve toplumsal anlamda daha verimli olmasının yollarını arayıp bulmasını sağlayacaktır.

İnsanı merkeze koyan yönetim sürecinin ürettiği önemli bir diğer davranışsal kazanım ise “edep.” Literatürde edep; ona sahip olan kişiyi küçük düşürücü durumlardan koruyan, söz veya hareket olarak takdire değer kabul edilen naif bir davranış tarzı, kazanılmış bir karakter disiplini şeklinde tanımlanır. Ahlâkî ve sosyal içerikli bir kavram olarak maddî ve manevi değerlerle insanı merkez alan bilgi ve hikmeti kapsar (Çağrı, 1994: 412-414). Mevlânâ’nın “Hz. Osman’ın Halifeliğinin İlk Hutbesi hikâyesinde” yapılan metafora göre bireysel ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde edep önemli rol oynamaktadır. Yani hayatın her alanında olduğu gibi yönetimsel bağlamda da bir takım psikolojik sınırlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sınırlar, engelleyici değil koruyucu mahiyettedir. Edep, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkiyi düzenleme noktasında her iki tarafın izzetini koruma görevini üstlenir. Yönetenin merhamet sınırını belirlerken,

yönetilenin hürmet sınırını çizer. Davranış tanımlaması yapar, istismarın önüne geçer. Her şeyin belli bir ölçüde ve uzun dönemli yaşanmasına ciddi katkı sağlar. Sahip olduğu bu özellikler itibariyle edep, insanların gelişimine, potansiyeline, onuruna, haklarına saygı duyan sağlıklı her bir toplumda/örgütte bulunması gereken karakteristik bir unsur, hümanist bir tavır olarak değerlendirilebilir.

7. Yönetmel Vasıflar

Mevlânâ'nın hümanistlik yönetim anlayışında aşırılıklara karşı korunmak, yönetimde daha yüksek bir ahlaki kalite sağlamak ve insan ilişkilerinde erdemlerin ön planda tutulması için yönetmel bağlamda bir takım vasıflara sahip olunması gerekmektedir. Bunlar; vakar, sabır, cömertlik, ihtiyat, ehliyet/liyakat, adalet ve hüsnü misaldir.

Mevlânâ'ya göre yönetim sürecinin taraflarında bulunması gereken, onları aşırılıklara karşı koruyucu en önemli vasıflardan biri "vakardır." Vakar, literatürde nefsin ulaşmak istediği amaca doğru yürürken temkini elden bırakmaması, aciz bir duruma düşmemesi ve elindeki fırsatı kaçırmaması olarak tarif edilmektedir (Tûsî, 2005: 129). Mevlânâ'nın "*Hz. Musa ve Koyun hikâyesinde*" yapılan analogiye göre insanların birbirlerine karşı yumuşak ve hoşgörülü olmalarına mukabil; nefsi ve kötü isteklerine karşı tavizlerinin olmaması, aşırılıklardan arınarak dengede olma durumları vakar sıfatının yansımasıdır. Söz konusu vasıf kişide; küçüğü ezmeme, büyüğe eğilmeme, zillete düşmeme, izzetini koruma halini ortaya çıkarmakta, kibir ve tevazünün aşırılıklarından kaçınma konusunda itidalli bir tutum oluşmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda sorumluluğunun bilincinde olma (temsil makamı) ve ona göre bir davranış sergileme yönlü eylemleri desteklerken, keyfilik eğilimini bastırma yönlü davranışları netice vermektedir. Bu açıdan vakar sahibi olma gayri ahlaki, etik olamayan, sorumsuzluk içeren ya da nefsanî eğilimin sürüklediği davranışların peşinden gitmemeyi gerektirdiği için yönetmel bağlamda güçlü bir imajın oluşumuna katkı sağlamakla beraber daha insancıl bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Yönetmel sürecin daha insani bir çerçeveye ulaşmasını sağlayan yönetmel vasıflardan bir diğeri "sabırdır." Literatürde sabır kavramı, birçok farklı yönü olmakla birlikte, gerekli durumlarda kendini tutma ve iradesine hâkim olma (Yıldız, 2016:129) şeklinde açıklanmaktadır. Mevlânâ'nın "*Hz. Yusuf ve Misafirleri hikâyesinde*" yapılan analogi göre insan, olgunlaşma sürecinde birçok merhalelerden geçer. Her bir adımda yaşanan zorluk, görünüşte yokluk gibi görünse de insanı varlığa doğru götürür. Mevlânâ'ya

göre her şeyin ortaya çıkışı bir takım süreçleri gerektirmektedir. Birbirini takip eden adımlar ve belirli bir zamanı vardır. Bu süreçte aceleci davranmak olaylara vaktinden önce müdahale etmeye neden olmaktadır. Süreci olumsuz etkileyen unsurlar muhakkak olacaktır. Fakat sabır, aktif beklemeyi, soğukkanlı olmayı, yerinde ve zamanında hareket etmeyi sağlamakta ve enerjinin boşuna harcanmasını önlemektedir. Bunun yanında sabır olgusu Mesnevî’de de sık sık anılan değerlerden biridir ve farklı hikâyelerde de sabrın nasıl ve niçin olması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Hikâyeler incelendiğinde sabır ile terakki, ümit, hoşgörü, alçakgönüllülük, hilm, ihtiyat, güçlü irade gibi kavramlar arasında güçlü bir ilişki olduğu görülmektedir. Hatta tüm bu önemli kavramların, sabır üzerinde geliştiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan sabır vasfı; mükemmele doğru yolculuğu teşvik ettiği, olumsuz sonuçlara teslim olmayıp ve göğüs germeyi sağladığı, insan ilişkilerinde erdemleri ön plana çıkararak insan doğasına daha uygun davranış biçimlerine yönlendirdiği için yönetsel bağlamda hümanist bir tavır olarak değerlendirilebilir.

Yönetsel mekanizmanın varlığını kaim ve daim kılan (sürdürülebilir) önemli vasıflardan biri de “cömertliktir.” Literatürde cömertlik; eldeki imkânları meşru ölçüler içinde, hiçbir karşılık beklemeden gönüllü olarak başkalarının yararına sunma eğilimi, israf ile cimriliğin ortasında konumlanan ahlaki bir meziyet olarak tanımlanmaktadır (Bunsuz ve Demirtaş, 2021: 2). Mevlânâ’nın “*Darvanlılar hikâyesinde*” kurgulanan metafora göre cömertlik insanlara hak ettiğinden fazlasını vermek noktasında çekingen davranmamaktır. İnsanların birbirlerine maddi ve manevi olarak ihsanlarda bulunması, destek olması ve hor görmemesi büyük önem arz etmektedir. Özellikle hak ettiğinden daha fazlası ile ödüllendirmesi, bireyin cömert olarak algılanmasına neden olacaktır. Diğer taraftan veren el, alan elden üstündür düşüncesi gereğince vermek hükmetmeyi doğurduğu için yöneticiliğin bir gereği olarak kabul edilmektedir. Hak ettiğini vermek zaten beklenen bir durumdur. Fakat hak ettiğinden fazlasını vermek cömertlikle ilgilidir. Herkes mevcut imkânlar dâhilinde yaptığı işlerin karşılığını gerek takdir ve övgü ile gerek parasal olarak bekler. Bu çerçevede yöneticinin “her zaman hak edildiğinden daha fazlasını verir” imajına sahip olması yönetsel açıdan kritik bir unsurdur. Takipçilerin kanaat ve bağlılık algısını önemli düzeyde olumlu yönde şekillendirir. Yönetsel bağlamda böyle bir tavır, insani özellikler ve ihtiyaç ve beklentilerin karşılanması noktasında çözüm üretici olduğu için daha hümanist bir vasıf olarak da değerlendirilebilir.

Yönetsel uygulamalarda aşırılıklara karşı korunmak, yönetimde

daha yüksek bir ahlaki kaliteye ulaşmak için sahip olunması gereken bir diğer yönetsel vasıf “ihtiyattır.” Literatürde ihtiyat, aşırılık ve noksanlıktan uzak durma (Tûsî, 2005: 129) her ihtimale karşı ileriye düşünerek ölçülü hareket etmek (Develioğlu, 1970) şeklinde açıklanmaktadır. Mevlânâ'nın “*Adam ve Ayı hikâyesinde*” sunulan analogide bireyler arasında güven duygusunun oluşmasının zor ve uzun bir süreç olduğu ve bu süreçte ihtiyatın elden bırakılmaması, bırakıldığı takdirde bazen bilmeden bazen bilerek büyük yanlışlara maruz kalabilme durumunun gerçekleşebileceği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda yönetim sürecinde, önyargılı olmaksızın fakat tam güven duymadan şüpheli bir yaklaşım sergileme, sonradan yaşanabilecek birçok sorunun önüne geçebilmektedir. Güven, mahiyeti itibariyle kazanılması gereken ilişki durumudur. Buldukları makam (statü/konum) itibariyle yöneticiler, kendileriyle daha çok bir takım çıkar yönlü unsurlar dolayısıyla ilişki kurulan kişilerdir. Bu kapsamda yönetsel roller ve yönetim süreci bağlamında ihtiyatlı olmak elzem bir durum ve elden bırakılmaması gereken bir özelliktir. İnsanın arızı olarak kazanabileceği tüm olumsuz duygu, düşünce ve davranışları engellemek adına bir takım önlemleri (resmi ve gayri resmi) alması gerekmektedir. Yöneticinin yapacağı bir ihmalin sonucunun etki alanı düşünüldüğünde özellikle de yöneticiler daima ihtiyatlı olmalıdırlar (Arslan, 1987: 36-39). İhtiyatlı olma içeriği itibariyle birçok olumsuzluğu engellediği, insani özellikleri dikkate alma ve insanı koruyacak şekilde bir tavır ve davranış benimseme yönünü tercih ettiği için yönetsel bağlamda daha hümanist bir yaklaşım olarak düşünülebilir.

Yönetim anlayışını sürdürülebilir hale getiren, aşırılıklardan koruyan, sadakat ve bağlılık yönlü güçlü eğilimlerin oluşmasını sağlayan yönetsel bağlamda sahip olunması gereken bir diğer yönetsel vasıf ise “adalettir.” Literatürde adalet, hakları ve ödevleri gerektiği gibi paylaştırmak, herkese hakkı olanı vermek şeklinde tanımlanmaktadır (Akıllıoğlu, 1994: 37). Mevlânâ da Mesnevî’de bu tanıma benzer açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre “Adalet demek, her şeyi yerli yerine koymaktır. Ayakkabı ayağıdır. Külâh da başa aittir.” Bir şeyi layık olmayana vermek ise adaletsizlik yani zulümdür. Bu hâl de sadece felakete neden olmaktadır. Mevlânâ'nın “*Davud Peygamberin Duası hikâyesinde*” yapılan analogide, gerçek adaletin olayların sadece görünen yüzünden ibaret olmadığı, aynı zamanda bir bütünün sonucu olarak ortaya çıktığı ve bu yaklaşımın esas olmadığı durumlarda helak olmanın beklenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Adalet yönetsel bağlamda, düzenin kurulması ve sorunsuz bir şekilde devam ettirilmesi için çok kritik ve hassas bir vasıf olarak ele alınmaktadır. Bunun yanında adaletin ilahi güç

tarafından bir şekilde muhakkak tecelli ettirileceği belirtilmektedir. Fakat kişinin bu imtihanında kendi üzerine düşeni yapması ve imtihanı kazanması çok önemlidir. İmtihanı kazanmak, mükâfatı hak edene karşılığının zamanında ve özendirici şekilde verilmesi, mücazâtı hak edene ise cezasının zamanında ve caydırıcı biçimde verilmesiyle gerçekleşmektedir. Bu kapsamda adalet vasfı, haklının hakkını koruma noktasında gerekenin yapılmasını sağladığı gibi haksızında gerektiği gibi cezalandırılmasını sağladığı, hak ve hukukun korunması üzerine bir sistem oluşturduğu ve taraflara hakkı olanı en uygun şekilde vermeye hizmet ettiği için hümanistik yönetim anlayışında bulunması gereken kritik yönetsel vasıflardan biri olarak değerlendirilebilir.

Yönetsel mekanizmanın işlevselliği noktasında sahip olunması gereken bir diğer yönetsel sıfat ise “ehliyet ve liyakattir.” Literatürde ehliyet ve liyakat kavramları; yeterlilik, ustalık, uygunluk, yaraşırılık olarak birbirine yakın anlamlarda kullanılmakla beraber (Yazıcı, 2009: 932) içerik ve işlevsellik noktalarından farklılaşmaktadırlar. Herkes için işgal edilen pozisyonun gerektirdiği yetenek ve becerilere sahip olmak, liyakat olarak ifade edilebilirken; bu yetenek ve becerileri gerektiği zaman gerektiği şekilde başarılı bir şekilde kullanabilmek, ehliyet olarak ifade edilebilir. Diğer taraftan bu iki kavram her meslek sahibi için çok önemli olmakla beraber yöneticiler için konu daha kritik bir durum arz etmektedir. Mevlânâ'nın “*Genç Kumandan hikâyesinde*” yapılan analogide de ehliyet ve liyakatin aynı anda bulunmadığı yöneticiler, yönetsel işlevler (planlama, organizasyon, yönlendirme, koordinasyon, denetim), roller ve beceriler (kavramsal, politik, beşeri, teknik) bağlamında birçok sorunla karşı karşıya kalabileceği vurgulanmaktadır. Bunun yanında Mevlânâ tecrübe ile ehliyet ve liyakat arasında doğrusal bir ilişkinin varlığını da sorgulamaktadır. Söz konusu hikâyeden çıkan sonuca göre boş olan pozisyonlara tecrübeli kişilerin atanması genel bir uygulama olmakla beraber bu mutlak bir doğru değildir. Durumun özelliklerine uygun olarak farklı tercihler yapılabilir. Mevlânâ'ya göre ehliyet ve liyakat sahibi insanlar her ne kadar sayıca az olsalar da ısrarla onları aramaktan vazgeçmemek gerekmektedir. Bu kapsamda yönetiminin her kademesinde ve her meslekte ehliyet ve liyakat sahibi kişilerin bulunmasına önem verilmesi, insanları birçok olumsuzluktan koruyacağı gibi aynı zamanda yönetimde daha yüksek bir ahlaki kalite sağlanması ve insan ilişkilerinde erdemlerin ön planda tutulmasına hizmet edeceği için daha hümanist bir yaklaşım olarak düşünülebilir.

Yönetim anlayış ve uygulamalarında daha yüksek bir ahlaki kaliteye ulaşılması için sahip olunması gereken bir diğer yönetsel vasıf “hüsnü

misaldir.” Literatürde hüsnü misal (rol model), toplumda kabul edilmiş, ilgi ve hayranlık duyulan davranışlar sergileyen, örnek model olarak algılanan ve taklit edilmeye layık olan bireyler için kullanılan bir sıfattır (Yancey, 1998: 254). Hüsnü misal, karşı tarafa bir şey teklif etmenin ön koşulu olarak düşünülmemekte ve belli bir konuda davranış değişikliğine ikna etmenin en etkili yolu olarak kabul edilmektedir. Mevlânâ'nın “*İmansız Obur Bir Misafir hikâyesinde*” yapılan analogiye göre yönetim pozisyonunu işgal edenler, iyi veya kötü anlamda başkaları tarafından model alınan, örnek kabul edilen kişilerdir. Yöneticilerin kendisinin dahi inanmadığı ve yaşamadığı bir davranış ve uygulamayı başkalarına teklif etmesi ve onlardan beklemesi hayali bir bekleyişin ötesinde bir itibar kaybı gibi algılanabilmektedir. Bu bağlamda özellikle yönetim kademesinde bulunanların sahip olduğu bilgiyi davranışlarına yansıtarak güzel örnek olması, hem kendi amaçlarına ulaşabilmesi hem de diğer insanları etkilemesi açısından olumlu sonuçlar ortaya çıkaracak aynı zamanda yönetimde daha yüksek bir ahlaki kalite sağlanmasına hizmet edecektir.

Sonuç

Yönetim konusunda değeri henüz yeterince anlaşılmayan insani değerler odaklı yönetim (hümanist) bakış açısını, mevcut yerleşik/hâkim literatürün (batı merkezli) kodlarının dışında farklı bir kültürün (doğu kültürü) değer kodlarına dayalı olarak incelemek ve betimleyici bir çerçeve sunmak amacıyla ele alınan bu çalışmada Mevlânâ Celâleddin-i Rumi'nin Mesnevî eserinde yer alan hikâyeler kapsamlı bir değerlendirme sürecinden geçirilmiş, hümanist paradigmanın oluşumuna katkı sağlayacak birçok yönetsel alandaki özgün yönler tespit edilmiştir.

Mevlânâ'ya göre insan biyolojik özelliklere sınırlandırılmayacak kadar karmaşık bir yapıya sahiptir. İnsanı ele alan ve birbirinden farklı yaklaşımları olan disiplinlerin ortaya çıkışı bu karmaşık yapının gereği olarak değerlendirilebilir. Bu kapsamda Mevlânâ insanı, Batı'nın yaklaştığı şekilde sadece düşünebilen bir varlık olarak değil, bu anlayıştan daha kapsamlı olarak akıl-kalp, madde-mana, ruh-beden diyalektikleri bağlamında ve insan davranışlarını anlamlandırma da metafiziksel açıklamaların baskınlığı çerçevesinde ele alır. Bu yaklaşım bir yandan insana hümanistlik olarak yaklaşılmasında geniş kapsamlı bir çerçeve sunarken diğer yandan ise sorumluluklar ve vazifeleri hakkında insana ders verir.

Mevlânâ'nın hümanistlik yönetim anlayışına göre yöneticiler, yönetme sürecinde olayları, olguları ve insanı çok boyutlu ve farklı pencereler çerçevesinde ele almalıdırlar. Büyük resme odaklanma yaklaşımı

çerçevesinde yöneticiler kapsamlı ve çeşitli çözüm önerileri oluşturma fırsatını elde edeceklerdir. Bu yetinin yönetim süreci içerisinde kullanılması bireylerin kendisini konumlandığı yeri anlayabilmesi ve değer merkezli olarak varlığını sürdürmesi açısından büyük öneme sahiptir. Mevlânâ'nın değerlendirme perspektifi çerçevesine göre tüm insanlar özleri(cevher) itibarıyla değerlidir. Bununla birlikte sonradan kazandığı birtakım olumsuzluklar, özden kaynaklanmadığı için göz ardı edilebilir. Yöneticilerin bu olumsuzlukların nedenlerini araştırması ve düzeltilebilir eğilimler olarak tanımlaması insan-değer merkezli olarak yöneticilerin bireyleri kazanması ve potansiyel yeteneklerinin ortaya çıkarılmasında büyük rol oynayacaktır. Ayrıca karakteriyle, yaşam karşısındaki tavırlarıyla, düşünceleriyle ya da diğer bireysel özellikleriyle her birey kendine özgüdür. Bireylerin, mekanik ve genel geçer özellikler gösteren makineler yerine, organik ve fenomenal varlıklar olduğu gerçeği ile bireylerin farklılıklarını keşfetmesi yöneticilerin bir diğer kazanımı olmaktadır. Yine değişik durumlarda farklı davranışlarda bulunan ve psikolojik ve sosyal yönü ağır basan bir varlık olarak insanların davranışlarını değerlendirirken, bu davranışların öncüllerini ve ardıllarını dikkatlice incelemek, görünmeyen fakat davranış üzerinde etkili olabilecek diğer çevresel faktörleri ve bu faktörlerin sinerjisini de dikkate almayı sağlayacaktır.

Mevlânâ'nın hümanistik yönetim anlayışında gerek yöneticilerin gerekse yönetilenlerin yaptıkları eylemlerin ardında bir takım psikolojik unsurlar bulunmaktadır. Yönetim sürecinin taraflarının bu unsurlara dikkat etmesi yönetim olgusunun başarıyla gerçekleşmesi açısından önemli bir sorumluluktur. Mevlânâ'ya göre insanın, çalışma şevkini kıran ve ümitsizliğe düşmesine neden olan durumlarda Allah'a karşı hüsnü zanla hareket etmesi, kendisine takdir edilenin kendisi için en uygun sonuç olduğunu düşünerek ümit ve gayret içerisinde olması gereklidir. Bununla birlikte özveriyle çalışmak insanın mükellefiyetidir. Bu mükellefiyet kendisine emanet olarak verilen aza (organ), his ve duyguların, veriliş amacına uygun olarak kullanılması gerektirmektedir. Bu sorumluluk, insanın keyfi davranış ve hazlardan kaçınması ve çalışma şevkinin artırmasında önemli rol oynamaktadır. Diğer taraftan bir kimsenin kendi imkânlarını (güç ve yetenek) kullanması gerekli olmakla beraber istenilen sonucun gerçekleşmesi için kendi yapması gerekenlerin dışında başka birçok şart ve eylemler bulunmaktadır. Bu değişkenleri kontrol edecek nitelikte yetenek ve düşünsel güçlere sahip olmaması yönetim sürecinde bireylerin Allah'a tevekkül ve teslimiyet halinde olmalarını gerektirmektedir. Bunun yanında her türlü eylemin, daha mükemmele doğru gidişi destekleyici bir yönünün

olduğu fitri bir eğilim vardır. Yöneticilerin bu eğilimi destekleyici ortamlar oluşturması kritik bir sorumluluktur. Bu bağlamda tecdit (yenilenme) gaflet, atalet ve tekdüzeliğin ortadan kaldırılması ve kemale erişilmesinde etkili bir araçtır. Bu yaklaşım ile bireylerin kemale ulaşma çabaları yönetim sürecinde etkin kararlar alınmasını sağlayacaktır.

Mevlânâ'nın bakış açısıyla hümanist yönetim, insanların ihtiyacı olan uygun bir yetiştirme ortamını sağlayan bir yönetme felsefesine sahiptir. Bu yönetme felsefesinin zeminini yönetim sürecinin taraflarının duygularını göz ardı etmeyen akılcı bir yaklaşım oluşturmaktadır. Karar verme sürecinde tarafların düşüncelerini almak ve alınan kararların neden ve sonuçlarını şeffaf bir şekilde ortaya koymak yönetsel başarıyı sağlayan akılcı yönetimin gerekleridir. Yönetim sürecinde olumsuz durumlarda karşılaşıldığında bu akılcı yaklaşımdan vazgeçmemekle beraber yöneticilerin soğukkanlı bir tavırla pozitif duruş sergilemesi bir başka yönetsel eylemdir. Bu duruşun olmaması durumunda geri döndürülemez nitelikte büyük hatalara neden olabileceği güçlü bir ihtimaldir. Dolayısıyla ödül ve ceza dengesinin hassas kurulması büyük önem arz etmektedir. Taraflar arasında çıkan çatışmalarda, olayların neden-sonuç ilişkilerinin doğru analiz edilmesi ve tüm paydaşların görüşlerinin alınarak herkesi memnun edecek kararların alınması, tarafların düşüncelerini değersizleştirmeden en etkili çözüm odaklı düşünsel öneriler geliştirme yönetsel bir başarıdır. Bu yönetim anlayışında yöneticiler yalnızca veya esas olarak kendilerinin değil, tüm paydaşların hakkını koruma eğilimindedirler. Yöneticiler yönetimi altında bulunanların iyiliğini istemekte, onların gelişimine, potansiyeline, onuruna yüksek değer ve saygı göstermektedir. Temel hedef insanı kazanmaktır. Bu nedenle ödül ve ceza dengesi öyle kurulmalıdır ki, çalışan hem işinin kusursuz yapacak kadar korku duymalı hem de başarısız olsa dahi kendisini sahiplenerek devam edecek bir yöneticisinin olduğunu hissetmelidir. Başarıya ve başarısızlığa birlikte sahip çıkma hatta bazı durumlarda benmerkezcilikten kaçınarak başarısızlığı yönetsel bağlamda kendi üzerine alma insani ve beklenen bir tutum olmalıdır.

Mevlânâ hümanistik yönetim anlayışında yönetici ve yönetilenler arasındaki ilişki yönelimi güç birliği, dayanışma ve istişare unsurlarına dayanmaktadır. İnsanın sınırlı rasyonel bir varlık olması doğal bir gerçekliktir. Olayları ve olguları tüm yönleriyle kapsamlı olarak ele alması ve bireysel olarak en uygun çözüm yolları oluşturması imkansızdır. Bu nedenle liyakat ve ehliyet sahibi kişilerle istişare etmek sorunun teşhis edilmesi ve kararın isabetli olması açısından büyük önem arz eder. Bununla birlikte yönetme sürecinde bireylerin güç birliği yapması ve ortak amaç ve hedeflerin

içselleştirilmesi, bireysel olarak ulaşılmasının mümkün olmadığı sonuçlara ulaşımı kolaylaştırır. Yönetme sürecinin taraflarının kendi vazifelerinin dışında diğer bireylerin yardımına koşması, eksikliklerini gidermesi güçlü bir dayanışmayı netice verir.

Mevlânâ'nın hümanistik yönetim anlayışı bireylerin yönetim sürecine dâhil edilmesini gerektirir. Yönetim sürecine katılan bireylerin inisiyatif ve sorumluluk alması, yöneticilerle aralarında samimiyetin ve sevginin egemen olduğu ve normal iletişim kanallarına göre daha başarılı sonuçların alınacağı gönül iletişiminin kurulması ile başlar. Bu iletişim ile taraflar arasında gönül bağlarının kurulması ve ortak amaca adanmışlık ortaya çıkar. Yönetme sürecinde bireylere maddi ve manevi imkânlar tanınması ve gerekli desteğin verilmesi bir diğer yönetsel gerekliliktir. Böylece bireylerin sorumluluk almada istek ve arzusunun uyandırılması sağlanacaktır. Ayrıca bireylerin çalışma şartları düzeltilerek ve hareket alanı sağlanarak, sorunların ortaya çıkması ve çözülmesinde adaletin egemen olduğu güven ortamları oluşturularak haksızlığa uğramanın mümkün olmadığı bireylere hissettirilecektir. Tüm bu yönetsel araçlar, bireylerin yönetim sürecinde aktif rol almasında etkili olmakla birlikte yönetsel başarının sağlanmasını kolaylaştıracaktır.

Mevlânâ'nın sunmuş olduğu hümanistik yönetim anlayışı, yönetim sürecine katılan bireylerin bir takım olumlu davranışlar kazanmalarını sağlamaktadır. Yönetim sürecinde insan-değer merkezli yaklaşım, bireylerin kendilerini diğer bireylerle özdeşleştirmelerini ve verilen sorumluluk ve vazifeyi içselleştirmeyi ve sahiplenmeyi ortaya çıkaracaktır. Bununla birlikte mevcut durumun eksikliklerinin ve yeni durumun kazanımlarının net bir dille ifade edilmesi davranışsal dönüşümün gerçekleştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Yöneticilerin şefkat ve merhamet içeren tavırlarda bulunması bireylerin tam bir itaat ve edep içerisinde bulunmalarını sağlamakla beraber vazifenin ve sorumluluğun kutsiyetinin idrak edilmesi, bireylerde emanet bilincinin yerleşmesine verimliliğin artmasına neden olacaktır.

Mevlânâ'nın hümanistik yönetim anlayışında yönetim sürecinin taraflarından beklenen bir takım yönetsel sıfatlar vardır. Mevlânâ'ya göre yönetim sürecinde bireyler keyfilik ve nefsanî arzularından uzak olmak ve bulunduğu makamı temsil etmenin gerektirdiği vakarlı duruşu sergilemek zorundadırlar. Ayrıca kemale doğru ulaşma çabasında, karşılaştığı zorlukları amaca ulaştırmanın birer adım olarak görerek sabretmelidirler. Yöneticiler, bireylerin maddi ve manevi haklarını fazlasıyla verebilecek derecede cömert

olmalıdırlar. Diğer bireylerle tam bir güven ortamı oluşana kadar ihtiyatı elden bırakmamalıdırlar. Yönetmel bağlamda düzenin korunması ve sürdürülmesinde adaleti tesis etmeleri gerekmektedir.

Gelinen noktada literatürde sorunların çözümünde son moda yaklaşım olarak takdim edilen hümanist yaklaşımlar her ne kadar problemi ekonomik insan rolünden daha insancıl bir noktaya taşımış olsa da planlı veya plansız ortaya çıkan bireyselci anlayışın yeni sorun alanları oluşturduğu dikkate değer bir hadisedir. Mevcut problemlerin çözümü için hümanizmin içeriğini zenginleştiren değer merkezli toplulukçu bir yönetme anlayışına ihtiyaç olduğu aşikârdır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

AKAL, Z. (1992). *İşletmelerde Performans Ölçüm ve Denetimi, Çok Yönlü Performans Göstergeler*. Milli Prodüktivite Merkezi Yayınları: 473, Ankara.

AKILLIOĞLU, T. (1994). *Adalet Kavramı ve İnsan Hakları, Adalet Kavramı*.

(Edt: Adnan Güriz), Ankara.

- AKKUŞ, B. ve ALEVOK, İ. N. (2018). Sistem Yaklaşımı, Kavramları ve Yönetim. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 7, 223-237.
- ALAGÖZ, M. (2005). *İdeolojik Aklın Serüveni*. Babil Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul.
- ALPER, Ö. M. (2001). "İtaat." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23, 444-445.
- ALVESSON, M. ve WİLLMOTT, H. (2012). *Making Sense Of Management. A Critical Introduction*. Second Edition. SAGE Publish.
- ARANDIA, O. ve PORTALES, L. (2015). Underpinnings of humanistic management: A philosophical approach. *AD-minister (online)*, 26, 123-147.
- ARSLAN, M. (1987). *Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı*. İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul.
- ASHFORTH, B. E. ve MAEL F. (1989). "Social Identity Theory and The Organization". *Academy of Management Review*, 14, 1, 20-39.
- AŞKUN, D. ve ÇETİN, F. (2017). Benmerkezcilik Ölçeğinin Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 18, 5, 485-494.
- BALTACI, A. (2017). Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3, 1, 1-15.
- BAŞOĞLU, T. (2012). "Vazife." *TDV İslam Ansiklopedisi*, 42, 579-581.
- BAYCAR, A. (2019). Dini Ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma- Yardımlaşma Olgusu. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 39.
- BİLGİN, N. ve KUZİY, C. (2013). Tarımsal Kooperatif Yöneticilerin Karizmatik Liderlik Davranışları İle Ortakların İşbirliği Ve Performans-Tatminleri. *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi*, 48, 1, 49-72.
- BUCAKTEPE, A. (2015). Disiplin Makamlarının Disiplin Cezası Verme Yetkileri Üzerine Bir Değerlendirme. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 19, 2, 199-224.
- BUNSUZ, H. ve DEMİRTAŞ, S. (2021). Aile Hayatı Bağlamında Türk Kültüründe Ölçülü Sözler. *Turkish Studies - Language and Literature*, 16, 2, 1031-1046.
- COFFEY, R. E., COOK, C. W. ve HUNSAKER, P. L. (1994). *Management and Organizational Behavior*. Boston: Irwin.
- ÇAĞRICI, M. (1991). "Azim." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4, 328-329.


- ÇAĞRICI, M. (1994). "Edep." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10, 412-414.
- DEVELİOĞLU, F. (1970). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara.
- DUTTON, J., DUKERİCH, J. ve HARQUAİL, C.V. (1994). Organizational images and membership commitment. *Administrative Science Quarterly*, 34, 239-263.
- DÜNDAR, S., ÖZUTKU, H. ve TAŞPINAR, F. (2007). İçsel Ve Dışsal Motivasyon Araçlarının İş görenlerin Motivasyonu Üzerindeki Etkisi: Ampirik Bir İnceleme. *Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2, 105-119.
- FERRIS, W. P. (2013). Humanistic Management. In: Eric H. Kessler (Ed.). *Encyclopedia of Management Theory*, SAGE Publications, Inc., 354-358.
- GARY D., PHİLLİP C. ve JOAN A. (1998). Stratejik Performans Güçlendirme Modeli. *Empowerment In Organizations*, 6, 2, 57-65.
- GÖRGÜN, T. (2011). "Tecdit." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40, 234-238.
- GRANT, A. M., CAVANAGH, M. J., KLEİTMAN, S., SPENCE, G., LAKOTA, M. ve YU, N. (2012). Development and validation of the solution-focused inventory. *The Journal of Positive Psychology*, 7, 4, 334-348.
- GUBA, E. G. ve LİNCOLN, Y. S. (1994). Competing paradigms in qualitative research. In N. K. Denzin ve Y. S. Lincoln (Ed.). *Handbook of Qualitative Research*, Thousands Oaks, CA: SAGE Publications, Inc., 105-117.
- GÜRGEN, H. (1997). *Örgütlerde İletişim Kalitesi*. İstanbul: Der Yayınları.
- HESS, U. (2011). *Benmerkezcilik*, Çev. Mustafa Tüzel, Ankara, Genesis Kitap.
- KARA, M. (1997). "Havf." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16, 528-531.
- KARLSSON, P. J. (2016). *Fly Like a Dragonfly & Shine Like a Diamond: A Holistic Approach to Doing Your Best*. Xlibris Corporation.
- KİRMAN, M. A. (2004) "Dayanışma." *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 56-57.
- KOÇEL, T. (2013). *İşletme Yöneticiliği* (14. Baskı). İstanbul: Beta Yayınevi.
- KUTLUER, İ. (1993). "Cevher." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7, 450-455.
- MELE, D. (2003). The Challenge of Humanistic Management. *Journal of Business Ethics*, 44, 77-88.
- MELE, D. (2016). Understanding Humanistic Management. *Humanistic Management Journal*, 1, 33-55.
- MILES, M, B. ve HUBERMAN, A. M. (1994). *Qualitative data analysis: An*

- expanded Sourcebook*. (2nded). Thousand Oaks, CA: Sage.
- MILLER, V. D., ALLEN, M. ve CASEY, M. K. (2000). Reconsidering the Organizational Identification Questionnaire. *Management Communication Quarterly*, 13, 4, 626-658.
- MOTTAZ, J. C. (1985). The Relative Importance of Intrinsic and Extrinsic Rewards as Determinants of Work Satisfaction, *The Sociological Quarterly*, 26, 3, 365-385.
- NURSİ, B. S. (2017). *Mesnevî-i Nuriye*. (Çev: Abdülmecid Nursi). İstanbul: Envar Neşriyat.
- ÖZEK, S. ve TEMİZYÜREK, D. (2020). Avrupamerkezci Yönetim Bilimi Paradigmasını Araştırmak: Gazâlî ve Defterdar Sarı Mehmet Paşa Nasihatnameleri Üzerine Bir Analiz. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 1, 297-314.
- PIRSON, M. (2020). A Humanistic Narrative for Responsible Management Learning: An Ontological Perspective. *Journal of Business Ethics*, 162, 775-793.
- ROBBINS, S. P. (1993). *Organizational Behavior* (6ed.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- ROGERS, C. R. (1961). The place of the person in the new world of the behavioral sciences. *Personnel & Guidance Journal*, 39, 442-451.
- ROUSSEAU, D. M., SITKIN, S. B., BURT, R. S., ve CAMERER, C. (1998). Not So Different After All: A Cross-Discipline View Of Trust. *Academy Of Management Review*, 23, 3, 393-404.
- STRAUSS, A. ve CORBIN, J. M. (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*. Sage Publications, Inc.
- TAŞ, A., HIZIROĞLU, M., ERSOY, A.Y. ve ÖZER, K.O. (2017). Kutadgu Bilig'de Stratejik Düşünmenin İzini Sürmek. *Bilig*, 80, 147-178.
- TELMAN, N. ve ÜNSAL, P. (2005). *İnsan İlişkilerinde İletişim*. İstanbul: Epsilon Yayıncılık.
- TOKSARI, A. (1995). "Emanet.", *DİA*, 11, 81-83.
- TOP, A. (2002). *Verimlilik Ve Üretkenlik Üzerine Düşünceler*. Öneri, 5, 17, 31-34.
- TÛSÎ, N. (2005), Ahlâk-ı Nâsirî. (Çev: Vahap Taştan Ve Habil Nazlıgöl), *Fecr Yayınları*, Ankara.
- TÛRCAN, T. (2010). "Şûrâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39, 230-235.
- UĞUR, S. S. ve UĞUR, U. (2014). Yöneticilik Ve Liderlik Ayrımında Küresel

- Farklılıkların Rolü, *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 6, 1, 1309 -8039.
- ULUDAĞ, S. (2007). "Recâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34, 502.
- ULUDAĞ, S. (2012). "Tevekkül." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41, 3-4.
- ULUDAĞ, S. (2022). "Kemal." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25, 222.
- VOGT, J. ve MURREL, K. (1990). *Empowerment in Organizations*. Amsterdam: Pfeffer and Co.
- WRIGHT, S. M., LEVINE, R. B., BEASLEY, B., HAIDET, P., GRESS, T. W., CACCAMESE, S., BRADY, D., MARWAHA, A., ve KERN, D. E. (2006). Personal growth and its correlates during residency training. *Medical Education*, 40, 8, 737-745.
- YANCEY, A. K. (1998). Self-image building in adolescents in foster care: The use of group process interactions with role models. *Adolescence*, 33, 253-267.
- YAVUZ, Y.Ş. (1991). "Araz." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3, 337-342.
- YAZICI, G. (2009). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Ehliyet Ve Liyakat Kavramları. *Electronic Turkish Studies*, 4, 7, 928-938.
- YENİTERZİ, E. (2007). "Mesnevî'de Söze ve Konuşmaya Dair Konular". *Mevlâna Araştırmaları Dergisi*, 1, 1, 45-69.
- YETGİN, Z. (2019). Kur'ân-ı Kerîm'de Teslimiyet. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- YILDIRIM, A. ve Şimşek, H. (2003). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- YILDIZ, A. (2016). Hz. Eyyûb'ün (a.s.) Hastalıklar Karşısındaki Sabrı ve Manevî Hastalıklarımız. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 36, 128-142.



CONTRIBUTION TO THE CONSTRUCTION OF A HUMANISTIC IDENTITY IN MANAGEMENT: IF RUMI TOUCHES THE MANAGEMENT

 Yunus Emre TAŞGİT^a

 Zülkif DAĞLI^b

 Sinan KIZILTOPRAK^c

 İrem HORUZ^d

Extended Abstract

Introduction

“What kind of management do we want?” which is one of the most ancient questions sought to be answered in the historical process. Although the question has been answered in different ways, it has gained a multidimensional and multilateral appearance today. On the other hand, in the literature reviews on management paradigms, it is seen that the studies carried out are predominantly of western culture. While the management practices of the Greeks, Egyptians and Romans are subject to detailed analysis in the literature of management history, Turkish management practices with a deep-rooted history are unfortunately ignored.

In this context, considering Rumi’s conception of life in general and the philosophy he put forward in his Masnavi in particular, it is understood that it contains examples that can offer important perspectives in terms of humanist formulations on the subject of managing. Therefore, the stories in the Masnavi have been examined in order to find solutions to the current problem area in the literature and to contribute to the formation of the humanist paradigm. In the research, the phenomenon of managing was handled with a value-centered collectivist perspective through the stories in Rumi’s Masnavi, and an evaluation was made by comparing the contents of the related concepts in the literature with the meanings that Rumi attributed

^a Assoc. Prof., Düzce University, yunusemretasgit@duzce.edu.tr

^b Assoc. Prof., Samsun Governorship, zulkifdagli@hotmail.com

^c Res. Asst., Düzce University, sinankiziltoprak@duzce.edu.tr

^d Lec., Düzce University, iremhoruz@duzce.edu.tr

to the concepts.

Literature Review

Although human management comes up with different names in the modern sense (such as human resources, human capital), the name changes could not save people from the hegemony of the idea of being a tool for the realization of some corporate goals. First of all, human-orientedness has not been realized in any of these concepts. Humanistic management, which is based on people-oriented, does not see people as a tool (Melé, 2016). It is a philosophy that places high value on human development, potential and dignity. Humanistic managers tend to protect the rights of all corporate stakeholders, not just or primarily their own. In addition, humanist managers care about how they reach organizational goals and prefer ethical codes for their organizations (Ferris, 2013: 354).

Methodological Design

This study, which aims to deal with the phenomenon of "management" from a humanistic perspective and to draw a descriptive framework that can offer an enriching/different perspective to the field, has been designed in line with the basic principles of qualitative research method. Since the qualitative research aims to reach the meanings beyond the facts, the way the events take place in the work that is the subject of the research has been examined with an interpretive approach and a holistic perspective in accordance with the fictional context. The schematic visual figure, which contains details about the data acquisition process of the research, is presented in Figure 1.

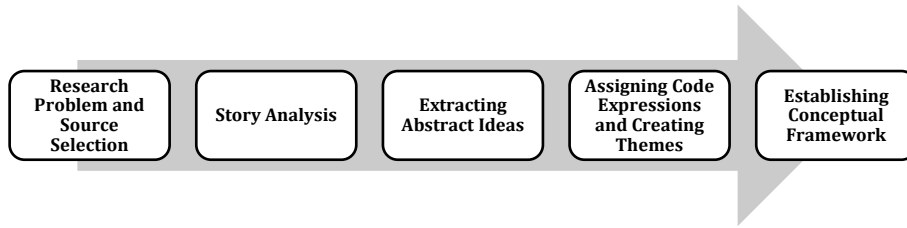


Figure 1: The Process of Obtaining Data and Findings of the Research

In this direction, the main problem area of the study is to examine the human values-oriented management perspective based on the value codes of a different culture (eastern culture) apart from the existing established/dominant literature (western-centered) and present a descriptive framework. After the research problem area has been clarified, at this stage, the source work that will contribute to the solution of the research problem has been selected. In the next stage, basic readings were

made about the source work determined and “story analyzes” that could be related to the research topic from different perspectives were carried out. A total of 22 pages of documentation (raw data pool) consisting of 51 story analyzes was prepared. The stories containing messages for the same purpose were combined under the same sections in order to make the obtained documentation easier to examine. As a result of merging, emphasis sentences/summary ideas were extracted from the text, which was systematized, in a way that preserves the essence. Then, the raw data (relevant sections quoted from the stories) were evaluated within the framework of the basic assumptions and applications of content analysis. In this context, a "code expression" assignment was made based on the raw data that was systematically examined and analyzed for meaning. Afterwards, code expressions were brought together under appropriate “themes” considering the explicit and hidden meanings they reflect. The main problem area of the research and the questions it tried to answer were taken into account in the creation of the themes.

Findings and Conclusion

In the last stage, descriptive analysis method was used in the interpretation of the findings to create a conceptual framework. In this context, 51 stories, 281 emphases, 32 code statements and 7 themes related to humanist management were associated, described and interpreted in accordance with the research purpose and in a way that preserves the integrity of meaning in the work. The evaluations made in the light of the findings are presented in Table 1 below.

Table 1: Themes and Dimensions of Humanistic Management in Rumi

Themes	Dimensions
Evaluation Perspective	Seeing the Big Picture, Real-Artificial, Holistic Approach, Human Uniqueness
Action Psychology	Hope and Perseverance, Trust and Surrender, Obligation and Trust Awareness, Regeneration and perfection
Management Philosophy	Rational Approach, Textual Attitude, Solution-Oriented Thinking, Avoidance of Self-Centreness, Mother Discipline
Relationship Orientation	Consultation, Collaboration, Solidarity
Managerial Incentive Tools	Heart Communication, Motivation, Empowerment, Confidence

Acquisitive Behaviors	Identification, Transformation, Obedience, Efficiency, Decency
Managerial Qualifications	Dignity, Patience, Generosity, Prudence, Justice, Competence/Mercy, Role Model

As a result, although the humanist approaches, which are presented as the latest fashion approach in solving problems in the literature, have carried the problem from the economic human role to a more humane point, it is a remarkable event that the planned or unplanned individualist understanding creates new problem areas. It is obvious that there is a need for a value-centered collectivist management approach that enriches the content of humanism for the solution of existing problems.

Keywords: Islamic philosophy, Management, Manager, Rumi, Masnavi.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



RESM-İ OSMÂNÎ'NİN MANZUM BİR ÖRNEĞİ: KAT' VE VASL KONULU MESNEVİ

 Enes YILDIZ^a

 Abdullah UÇAR^b

Öz

Eski Türk edebiyatında manzum pek çok dinî metin kaleme alınmıştır. Dinî mevzuların manzum olarak yazılmasının bazı sebepleri bulunmaktadır. Bunlar; yazarın şair oluşu veya bu sahada eser verme arzusu, tercüme eserlerde aslının da manzum oluşu, didaktik konularda manzum yazma geleneğinin mevcudiyeti, nazire yazma geleneği ve kolay okuma-ezberleme şeklinde sıralanabilir. Bu dinî metinlerin neredeyse tamamının ortak noktası halkı eğitmek için yazılmış olmalarıdır.

Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazıldığını düşündüğümüz mesnevi, çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Mesnevîde kat' ve vasl (maktû ve mevsûl) hakkında bilgi verilerek konuyla ilgili ayetler paylaşılmıştır.

Eserde telif tarihi bulunmamaktadır ama eser, Eski Anadolu Türkçesi dönemi özellikleri gösterdiği için eserin müellifi bu dönemde yaşayan şairlerden biri olabilir. Müellif, eserinde hiç mahlas kullanmamıştır. Eserin müellifi, eserinde kendini pek çok divan şairi gibi zayıf (hakir) olarak nitelemiştir.

Konuyu öğretmek için mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan 33 beyitlik bu manzumede muhteva gereği pek çok sûre ismi ve ayet yer almaktadır. Eser, fâilâtün/ fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün kalıbıyla kaleme alınmış ve eserde pek çok yerde redif ve kafiye kullanılmıştır. Bu eser üzerinde şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmamış olup biyografik kaynaklarda esere dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

Çalışmada öncelikle resmî'l-Mushaf konusu ele alınacak, ardından 33 beyitlik mesnevi; şekil, muhteva, dil özellikleri bakımından incelenecek ve eserin metni yayımlanacaktır.

Anahtar kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Mesnevi, Kıraat, Resm-i Osmanî, Kat' ve Vasl.



^a Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, enesedebiyat@hotmail.com

^b Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, ucarabdullah@gmail.com

A POETIC EXAMPLE OF AL-MUSHAF AL-UTHMANI: MATHNAWI ABOUT KAT' AND VASL

Abstract

According to Islamic belief, the Qur'an is a holy book that contains the last divine messages sent to humanity and has influenced many geographies of the world in many respects since its revelation. This influence has been realized in almost all areas of a nation's life, from its music to its architecture, from its literature to its art, from its clothing to its daily life, from the lives of its individuals to its community life, from its customs and traditions to the vocabulary of its languages.

Many religious texts were written in verse in Old Turkish literature. There are some reasons why religious subjects were written in verse. These can be listed as the author is a poet or the desire to work in this field, the fact that the original is also in verse in translated works, the existence of the tradition of writing in verse on didactic subjects, the tradition of writing parallel and easy reading-memorization. The common point of almost all of these religious texts is that they were written to educate the public.

The mathnawi, which we think was written in the Old Anatolian Turkish period, constitutes the subject of our study. In the work, information about kat' and wasl (maktū and mawsūl) is given and related verses are shared.

There is no copyright date in the work, but since the work shows the characteristics of the Old Anatolian Turkish period, the author of the work may be one of the poets living in this period. The author never used his pseudonym in his work.

This verse of 33 couplets, written in the form of a mathnawi verse to teach the subject, contains many sūrah names and verses due to its subject. The work is written in the form of fāilātūn / fāilātūn / fāilātūn / fāilūn and repeated voice/word and rhyme are used in many places in the work. No study has been conducted on this work so far and no information about it has been found in biographical sources.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Classical Turkish Literature, Mathnawi, Qiraat, al-Mushaf al-Uthmani, Kat' and Wasl.



Giriş

İslâm inancına göre Kur'an-ı Kerim, insanlık için gönderilen son ilahi mesajları ihtiva eden, nüzulünden bugüne kadar dünyanın pek çok coğrafyasını etkilemiş mukaddes bir kitaptır. Bu tesir ona inanan milletin

müziğinden mimarisine, edebiyatından sanatına, giyim kuşamından günlük hayatına, bireylerinin yaşamından toplum yaşamına, gelenek ve göreneklerinden dillerindeki kelime hazinesine kadar neredeyse hayatın bütün alanlarında gerçekleşmiştir.

Türkler, şiire olan ilgilerinin ve şiirdeki kabiliyetlerinin etkisiyle şiiri yüzyıllar boyunca dine hizmet etmek için bir araç olarak görmüş, insanları bilgilendirmek ve insanlara dini öğretmek amacıyla farklı konularda manzumeler kaleme almışlardır. Böylece İslâm dini etrafında geniş bir edebiyat oluşturmuşlardır.¹ Dinî konularda manzum ve mensur pek çok eser kaleme alınmış olup manzum eserler daha çok başlangıç seviyesindeki öğrencilere verilmek istenen bilgileri daha kolay ezberleyip akılda tutmalarını sağlamak için hazırlanmıştır.²

Türk tarihinin dönüm noktalarından biri İslamiyet'i kabul etmeleridir. Türkler Müslüman olduktan sonra hayatın her alanında İslamiyet'in etkisi görülmüştür. Bu alanlardan biri de edebiyattır. İster manzum olsun ister mensur, edebiyatımızda birçok dinî tür görülmektedir. Genel olarak baktığımızda “tevhit, münacat, esmâ-yı hüsnâ, naat, miraciyye...” gibi türler zikredilebilir. Dinî türler içerisinde Kur'an'ı merkeze alan türler de bulunmaktadır. Bunların başında manzum tefsirler ve suver-i Kur'an/suverü'l-Kur'an gelmektedir. Kur'an hakkında yazılmış (örneğine az rastlasak da) şiir türlerinden biri de resm-i Osmânî ile ilgili olanlardır.

Kur'an-ı Kerim, vahyin tederîcî olarak inmesi sebebiyle Hz. Peygamber hayatta iken mushaf hâline getirilememiştir. Yazılı vahiy sayfalarının toplanarak “Mushaf” olarak isimlendirilmesi Hz. Ebu Bekir döneminde yapılan önemli faaliyetlerdendir. Kur'an-ı Kerim'in cem edilmesi daha sonra ortaya çıkabilecek ihtilaf ve fitnelerin önlenmesi adına mühimdir. Fakat bu Mushaf tek nüsha olduğu için kıraat farklılıkları yüzünden ortaya çıkan tartışmalar engellenememiştir. Çünkü başka nüshası olmayan bu Mushaf, Hz. Ebu Bekir'in hilafeti döneminde onun yanında muhafaza edilmiştir; onun vefatından sonra Hz. Ömer'e, onun vefatından sonra da Hz. Hafsa'ya intikal etmiştir.³

¹ Hasan Doğan, “Zarîfî Efendi ve Hattatlar İçin Yazdığı Manzum Eseri: Risâletü'l-Manzûm Kavâidü Kur'ânî'r-Rüsûm”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 4/3 (Temmuz 2018), 678.

² Mehmet Burak Çakın, “Müellifi Meçhul Bir Manzûm Kavâ'id-i Nahviye Örneği”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 1419-1452.

³ Edibe Eminoglu Kürküt, *Hz. Osmân Mushaflarının İmla Özellikleri ve İmlanın Kırâat Açısından Değeri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 27.

Kitap ve sünnet konusunda çok titiz davrandığı bilinen Huzeyfe b. Yemân, Azerbaycan ve İrmîniye seferinde Iraklı ve Suriyeli askerler arasında Kur'an-ı Kerim'in farklı kıraatlerle okunduğunu görünce bu karışıklığa son vermesi için Hz. Osman'ı uyarmış,⁴ Hz. Osman da Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında bir heyet oluşturmuştur. İlk halife Hz. Ebu Bekir'in daha önce cem ettirdiği "Mushaf"ı Hz. Hafsa'dan talep eden Hz. Osman, oluşturduğu heyeti bu "Mushaf"ı esas alarak istinsah etmekle görevlendirmiştir. Heyet, "Mushaf"ı belli sayıda çoğaltarak Hz. Osman'a teslim etmiştir. Bu nüshalar çeşitli İslâm vilâyetlerine dağıtılmış ve Kur'an-ı Kerim'in yazılışı teşkil etmiştir.⁵

Hz. Osman'ın kıraat ve yazı birlikteliğini sağlamak için Kur'an'ı çoğaltıp bazı şehirlere gönderdiği Mushaflara "Mesâhif-i Osmaniyye" denilmekte⁶ Mushafların imla özellikleri için de "resm-i Osmânî" başta olmak üzere "hatt-ı Osmânî",⁷ "hicâû'l-Mushaf", "resmü'l-Mushaf", "er-resmü'l-Osmânî" ve "er-resmü'l-İstîlâhî" ifadeleri kullanılmıştır.⁸

Resmü'l-Mushaf, "Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaflarda resm-i kıyâsî usullerine aykırı yazılan lafızları bilmeye yarayan ilim" ve "Hz. Osman'ın Kur'an'daki kelime ve harflerin yazımı hususunda uygun bulduğu şekilde kayda geçirilmesidir" şeklinde tanımlanmıştır.⁹

Ayrıca resmü'l-Mushaf, "Kur'an'ın ihtiva ettiği harf ve kelimelerin Hz. Osman'ın İslâm beldelerine gönderdiği Mushafların imlasına uygun olarak yazılmasıdır" şeklinde de tarif edilmiştir.¹⁰

Arapçada normalde imla ve telaffuz uyumludur fakat Mushafların imlası bazı hususlarda telaffuza uymamaktadır. Bu hususlar, "hazif, ziyâde,

⁴ Selman Başaran, "Huzeyfe b. Yemân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/434.

⁵ Muhammet Abay, *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 17.

⁶ Mehmet Kara, "Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî" *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 184; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto Yayınları, 2016).

⁷ Lokman Şan, *Molla Halil Siirdî'nin Kıraatlere Yaklaşımı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 35.

⁸ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/243.

⁹ Muhammet Sacit Kurt, "Balıkesir'in Manevi Önderlerinden İmam Birgivî ve Ona Atfedilen 'Resmü'l-Mushaf' Risalesi", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî* (İstanbul: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2021), 3/358.

¹⁰ Mesut Okumuş, "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 7; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2004), 18-19.

hemze, bedel, fasl ve iki farklı kıraatle okunup da birini gösterecek şekilde yazılan” olmak üzere altı başlıkta toplanmıştır.¹¹

Hiz. Osman tarafından istinsah ettirilen Mushaflarda görülen imla hususiyetleri “hazif (harf düşmesi)”, “ziyade (harf eklenmesi)”, “bedel (harf değişmesi)”, “el-mevsûl ve'l-maktû (bitişik ve ayrı yazım)”, “iki farklı okuyuştan birinin tercih edilmesi” ve “hemze sesinin yazılış biçimi” olmak üzere altı ana başlık altında toplanmıştır.¹² Çalışmamızın konusunu teşkil eden *Kat' ve Vasl* mesnevisinde bu başlıklardan biri olan “bitişik ve ayrı yazım” mevzusu ele alınmıştır.

İslâm geleneğinde “resmü'l-Mushaf” önemli bir konu addedilmiş pek çok araştırmacı “resmü'l-Mushaf” üzerine araştırmalar yapmış ve birçok eser kaleme almıştır. Mushafların imlasında “imam Mushaf”ın imlasına bağlılığın lüzumu üzerinde durulmuş ve bu imlaya muhalefetin hükmü ile ilgili fikirler bildirilmiştir. Bazı âlimler Hiz. Osman tarafından istinsah ettirilen Mushafların imlasının tevkifi olduğunu ileri sürerek bu imlaya riayet etmenin vacip olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta bazı âlimler “imam Mushaf”ın imla özelliklerinde bazı sırlar, irfânî ve batınî manâlar aramışlar, bu imlanın birtakım hikmet ve incelikler içerdiğini iddia etmişler hatta bu imlaya asla muhalefet edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.¹³

Cankurt'a göre erken dönem Mushaflar ve “resm-i Mushaf” üzerine ülkemizde yapılan çalışmalar oldukça az olup konu, araştırma yapılmaya muhtaçtır. Resm-i Mushaf konusunda Mehmet Emin Maşalı'nın,¹⁴ erken

¹¹ Harun Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Ağustos 2015), 10.

¹² Muhammet Abay, “Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi”, *Usul İslam Araştırmaları* 23 (Haziran 2015), 10.

¹³ Resm-i Osmânî hakkındaki görüşler hakkında detaylı bilgi için bk. Veysel Güllüce, “Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi”, *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsni Hat Sempozyum Bildiri Metinleri* (Amasya: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 225-235; Mesut Okumuş, “Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 5-37; Edibe Eminoğlu Kürküt, *Hiz. Osmân Mushaflarının İmla Özellikleri ve İmlanın Kıraat Açısından Değeri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Muhammet Abay, *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015); Harun Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Ağustos 2015), 9-28.

¹⁴ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004).

dönem Mushaflar konusunda Tayyar Altıkulaç'ın çalışmaları¹⁵ ülkemizdeki ilkler olarak kabul edilmektedir.¹⁶

Tayyar Altıkulaç'ın, Mushafların imlası konusunda ileri sürülen görüşler ve "resmü'l-Mushaf"ın nitelikleri hakkındaki tespit ve değerlendirmeleri şöyledir: Mushaflardaki istinsahta sır ve hikmet aramaya, fazla veya eksik elifler ya da diğer yazım farklılıkları için gerekçeler üretmeye lüzum yoktur. Gerekçe şudur: Söz konusu farklılıklar o günkü yazıdaki kural yetersizliğinden ve günümüze kıyasla daha serbest imla anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu durum ne yüce kitaba bir gölge düşürür ne de onun anlaşılmasını etkiler. Kur'an'ı Resul-i Ekrem'in öğrettiği gibi ve izin verdiği kıraat farklılıkları çerçevesinde on dört asır önce okunduğu nüanslarıyla okuyabiliyor, okunanları anlayabiliyor, nübüvvet kaynağından çıktığı berraklık ve duruluğuyla yaşayabiliyoruz.¹⁷

Resm-i Mushaf imlasında anlama pek etkisi olmayıp ayrı ve bitişik yazılan bazı kelimeler bulunmaktadır. Bazen ayrı bazen de bitişik yazılan bu edat ve kelimelerin yazımı için maktû ve mevsûl terimleri kullanılmıştır. Bu kelimelerde asıl olan ayrı yazım olsa da Kur'an'da bazı yerlerde bitişik yazılmıştır. Bu kelimeler, harflerin mahreçlerinin birbirine yakınlığı, kullanım sıklığı gibi sebeplerle mevsûl; bu kelimelerde vakf yapılmasının uygun olacağı, aslına işaret gibi sebeplerle de maktû yazılmıştır.¹⁸

Çalışmamıza konu olan mesnevide de mevzu, maktû ve mevsûl yazılan kelimelerdir. Çalışma, mesnevi nazım şekliyle ve Türkçe kaleme alındığı için klasik Türk şiiriyle doğrudan ilgili olsa da konusu itibarıyla kırâat ilmini de ilgilendirmektedir.

A. Müellif

Eserin müellifi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Klasik Türk edebiyatında isminin gizli kalmasını isteyen şairler, kendileri için za'îf,

¹⁵ Tayyar Altıkulaç, *Mushaf-ı Şerif (Bibliothèque Nationale, Paris)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011); a.mlf., *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015); a.mlf., *Hiz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011); a.mlf., *Hiz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: (Türk ve İslam Eserleri Nüshası)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007); a.mlf., *Hiz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2007); a.mlf., *Hiz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (Kahire el-Meşhedü'l-Hüseyni Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2009); a.mlf., *Mushaf-ı Şerif (Tübingen Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011).

¹⁶ Fatih Cankurt, "Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf". *ATEBE Dinî Araştırmalar Dergisi* 8 (Aralık 2022), 236.

¹⁷ Altıkulaç, *Hiz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, 1/55-56.

¹⁸ Şan, *Molla Halil Siirdî'nin Kırâatlere Yaklaşımı*, 99.

hakîr, fakîr gibi hitaplar kullanabilirler. Şair, mesnevinin 32. beytinde kendisini za'îf (hakîr) olarak nitelemiş ve şeyhinin nurundan başkasının kendine [yol] gösteremeyeceğini şöyle ifade etmiştir:

Bu za'îfüñ kudreti ne şu'lesi ne mü'mine

İllâ şeyhi nûrudurur göster[e] bu mü'mine

Eski Anadolu Türkçesi özelliği gösterdiği için eser, bu dönemde veya bu dönemden sonra yaşadığı hâlde Eski Anadolu Türkçesi özellikleriyle eser kaleme almış herhangi bir şaire ait olabilir. Yeni bilgiler ışığında eserin aidiyeti hususu açıklık kazanabilecektir.

B. Kat' ve Vasl Konulu Mesnevi

1. Şekil Özellikleri

a. Mesnevinin Adı: Eserin ismi, metin içinde hiçbir yerde zikredilmemiş olsa da katalog kayıtlarına “Kat' ve Vasl” olarak kaydedilmiştir. Eserin bu isimle kaydedilmesinin sebebi mesnevinin bu konuyla ilgili olmasıdır.

b. Nazım Şekli: *Kat' ve Vasl*, mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır. Divan şairleri kaleme aldıkları mesnevilerde bazen farklı nazım şekillerine yer vermişlerdir.¹⁹ Fakat *Kat' ve Vasl* mesnevisi içinde herhangi bir nazım şekli olmadığı gibi mesnevinin uzunluğu da buna elverişli değildir. Zira mesnevi sadece 33 beyittir.

c. Eserin Telif Tarihi: Mesnevilerin genellikle son bölümlerinde eserin tamamlandığı tarih, doğrudan veya ebced şeklinde verilmiştir.²⁰ *Kat' ve Vasl* mesnevisinde tarih ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır fakat mesnevinin 1445-1455 yılları arasında istinsah edildiği düşünülmektedir.²¹

d. Bölümler: Bazı istisnaları bulunmakla birlikte mesneviler, belli bir plana göre hazırlanmış ve çoğunlukla “giriş bölümü, konunun işlendiği asıl bölüm ve bitiş bölümü”nden oluşmuştur.²² *Kat' ve Vasl* mesnevisindeki bölümler ve beyit aralıkları şu şekildedir:

¹⁹ Mustafa Çiçekler, “Mesnevi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/320.

²⁰ İsmail Ünver, “Mesnevi”, *Türk Dili* (1986), 449.

²¹ Bu tespit, mecmuada yer alan diğer eserlerin istinsah tarihlerine göre yapılmıştır. Katalog kayıtlarına göre mecmuada yer alan bazı eserlerin istinsah tarihleri şöyledir: Kasîde-i Kırâ'at 855 (1450), Terceme-i Sad Kelime Emîru'l-Mü'minîn Hazreti Alî b. Ebî Tâlib 855 (1450), Şerhü Ebyâti Makâmâtî'l-Harirî 856 (1451), el-Kasâ'id 850 (1445), Kasîdetu Nefesü'n-Nesîm 855 (1450). *Kat' ve Vasl* mesnevisinin dil özellikleri de bu tarihleri tasdik eder mahiyettedir.

²² Mustafa Çiçekler, “Mesnevi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/320.

Giriş bölümü: 1-3 beyitler

Konunun işlendiği asıl bölüm: 4-31 beyitler

Bitiş bölümü: 32-33 beyitler

e. Beyit Sayısı: *Kat' ve Vasl* mesnevisinin şu an için elimizde sadece bir nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaya göre eser, 33 beyitten oluşmaktadır.

f. Vezin: Türkçe mesnevilerde en çok kullanılan kalıp *fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün* olsa da *Kat' ve Vasl* mesnevisi, *fâilâtün/ fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün* kalıbıyla kaleme alınmıştır.

Aruzu başarıyla kullanan şairin *Kat' ve Vasl* mesnevisinde pek çok eserde olduğu gibi *imâle*, *tavsil/vasl (ulama)*, *zihaf*, *tahrîk*, *medd* gibi aruz tasarrufları bulunmaktadır. Aruz tasarruflarına birkaç örnek verilmiştir:

fâilâtün/ fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün

Allâh adı vâcib olur evvelinde her işüñ

Allâh adın iş idinmek yigregidür her işüñ (1. beyit)

Tañrı adın zıkr idenün 'âdeti resmi yüce

Birkaç elfâz zıkr olısar bilesin resmi nice (3. beyit)

Şande kim min mâli kaç' it mimmen ümmin vaşl kıl

Süre-i A'râfda 'an mâ kaç'-ıladur faşl kıl (10. beyit)

Süre-i En'âmda ancak kaç'-ıladur inne mâ

Lîk bir Hâc iki Loğmân kaç'-ıladur enne mâ (14. beyit)

Bil ki A'râf u Nisâdur hem Tebârek Mü'minün

Vaşl kılun dört yirden ayruğın iy mü'minün (17. beyit)

g. Redif: *Kat' ve Vasl* mesnevisinde ek hâlinde, ek+kelime veya kelime grubu hâlinde ve kelime veya kelime grubu hâlinde redifler bulunmaktadır. Bu redifler Türkçe olabildiği gibi Arapça veya Farsça da olabilmektedir. Aşağıda bu rediflere birer örnek verilmiştir:

Ek hâlinde:

Kaç'-ı min mâ iki yirde bir Nisâ' bir Rûmdurur

Süre-i Münâfikün da hulf ile mersûmdurur (9. beyit)

Ek+kelime veya kelime grubu hâlinde:

Bir Nisâ Kehf ü Me'âric hem dağı Furkânda **var**
Vaşl-ıladur lafz-ı illâ kânde kim Qur'ânda **var** (21. beyit)

Kelime veya kelime grubu hâlinde:

Allâh adı vâcib olur evvelinde **her işüñ**
Allâh adın iş idinmek yigregidür **her işüñ** (1. beyit)

h. Kafiye: *Kat' ve Vasl* mesnevisinde mürdef, mücerred ve mukayyed olmak üzere farklı kafiyeler kullanılmıştır. Kafiye kullanımına baktığımızda şairin kafiye bilgisinin iyi olduğu görülmektedir. Mesnevideki farklı kafiye kullanımlarına birer örnek verilmiştir:

Mürdef Kafiye:

Bir de el-Lât bir de heyhât bir dağı hem **zâtdurur**
Lâte hîndür bir dağı fi'l-gurufât mer**zâtdurur** (30. beyit)

Mücerred Kafiye:

Fâtır u Enfâl Gâfir tâ dırâz sün**netdurur**
Âl-i 'İmrân Nür içinde tâ dırâz la'**netdurur** (26. beyit)

Mukayyed Kafiye:

Kânde kim min mâli kaç' it mimmen ümmin **vaşl kıl**
Süre-i A'râfda 'an mâ kaç'-ıladur **faşl kıl** (10. beyit)

2. Muhteva Özellikleri

Kat' ve Vasl mesnevisi hacimli bir eser olmadığı için giriş bölümü sadece 3 beyitten oluşmaktadır. Eser, geleneğe uygun olarak "besmele-hamdele-salvele" ile başlamıştır. Bu bölümün ilk beytinde *her işten önce Allah adını anmanın vacip olduğu ve Allah adını iş edinmenin her işten daha iyi olduğu* belirtilmiştir. İkinci beyitte *Allah'ın ve peygamberi Muhammed'in adını zikreden kişinin Allah'ın yardımını, ihsanını bulacağı* ifade edilmiştir. Giriş bölümünün son beytinde ise *Allah'ın adını zikreden kişinin yüce olacağı* ifade edilmiştir.

Dördüncü beyitle birlikte asıl konuya yani Mushaf-ı Osman ile ilgili

konuya geçilmiştir. Bu bölümde Kur'an-ı Kerim'de yer alan bazı kelimelerin yazılışları açıklanmış ve Kur'an'dan bazı örnekler verilmiştir. İlk örnek *en lâ* (أَنَّ لَ) 'dır. Bu ifadenin ayrı (kat' ile) yazıldığı belirtilmiş ve Kur'an'dan Tevbe, A'râf, Hac, Yâsîn, Duhân, Hûd, Kalem, Mümtehhine sûrelerinden örnek ayetler verilmiştir. Enbiyâ suresinde ise hem kat' ile hem vasl ile örneğinin bulunduğu belirtilmiştir. Daha sonra Ra'd suresinden *in mā* (أَنَّ مَا) ifadesinin yazılışı gösterilmiştir. Sonrasında *em men* (أَمْ مِنْ) ifadesinin Fussilet, Tevbe, Saffât, Nisa sûrelerinde kat' ile yazıldığı ifade edilmiştir. Aynı beyitte '*an men tevellā* (عَنْ مَنْ تَوَلَّى) ve '*an men yeşā*' (عَنْ مَنْ يَشَاءُ) ifadelerinin de kat' ile yazıldığı belirtilmiştir. *Ellen* (الَّيْنِ) ifadesinin sadece Kiyâmet ve Kehf sûrelerinde vasl ile yazıldığı, diğerlerinde kat' ile yazıldığı söylenmiştir. Dokuzuncu beyitte *min mā* (مِنْ مَا) ifadesinin Nisâ ve Rûm sûrelerinde kat' ile, Münafikûn suresinde ise hulf ile (مِمَّا) şeklinde yazıldığı belirtilmiştir. *min māli* (مِنْ مَالٍ) ifadesinin her yerde kat' ile, *mimmen* (مِمَّنْ) ve *ümmin* ifadelerinin ise vasl ile yazıldığı ifade edilmiştir. '*an mā* (عَنْ مَا) ifadesinin A'raf suresinde kat' ile yazıldığı söylenmiştir. *illem* (الْمِ) ifadesinin sadece Hûd suresinde vasl ile geçtiği ifade edilmiş, *en lem* (أَنَّ لَمْ) ifadesinin ise nerede gelirse gelsin kat' ile yazıldığı beyan edilmiştir. On ikinci beyitte *emmā* (أَمَّا) ifadesinin Kur'an'ın tamamında vasl ile yazıldığı belirtilmiştir. *fî mā* (فِي مَا) ifadesinin yazılışıyla ilgili pek çok örnek paylaşılmıştır. Bu ayetler, Bakara, En'âm, Mâide, Enbiyâ, Nûr, Şuarâ, Vâkıa, Zümer ve Rûm sûrelerindedir. Bu örnekleri *inne mā* (إِنَّ مَا), *enne mā* (أَنَّ مَا) ile ilgili ayetler takip etmiştir. Bu kelimeler için ise En'âm, Hac ve Lokmân sûrelerinden örnekler verilmiştir. Bunlardan sonra da *bi'semā* (بِسْمَا) ile ilgili Bakara ve A'râf sûrelerinden verilen ayetler gelmiştir. On altıncı beyitte *lebi'se mā* ifadesinin her yerde maktû olduğu ifade edilmiş, *hayşu mā* (حَيْثُ مَا), *min kulli mā* (مِنْ كُلِّ مَا) ifadelerinin de kat' ile yazıldığı ifade edilerek Bakara ve İbrâhîm sûrelerinden ayetler paylaşılmıştır. *kulle mā* (كُلَّمَا) ifadesinin dört yerde hulf ile yazıldığı belirtilerek A'râf, Nisâ, Mülk ve Mü'minûn sûrelerinden birer örnek verilmiştir. *eynemā* (أَيْنَمَا / أَيَّنَمَا) ifadesinin yazımı ile de Nahl, Nisâ, Ahzâb, Şuarâ sûrelerinden ayetler verilmiştir. *keylā* (كَيْلَا) ifadesinin vasl ile yazıldığı belirtilerek Hac, Âl-i İmrân, Ahzâb ve Hadîd

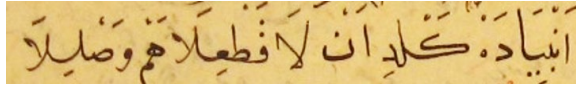
sûrelerinden örnekler getirilmiştir. *veyke'enne* (وَيَكَّانَ) ifadesinin ise her yerde vasl ile olduğu ifade edilmiş ve Kasas suresinden bir ayet paylaşılmıştır. Yirminci beyitte *yevme hum* (يَوْمَ هُمْ) ifadesinin de kat' ile yazıldığı belirtilerek Mü'min ve Zâriyât sûrelerinden örnekler verilmiştir. Aynı beyitte *mâli hâzâ* (مَالٍ هَذَا) ifadesinin de ayrı yazıldığı belirtilmiş ve bir sonraki beyitte bu ifade için Nisâ, Kehf, Meâric ve Furkân sûrelerinden ayetler verilmiştir. *illâ* (إِلَّا) kelimesinin ise Kur'an'ın tamamında vasl ile yazıldığı belirtilerek Enfâl ve Tevbe sûrelerinden örnekler verilmiştir. Mesnevinin son kısımlarında ise normalde kapalı tâ (ة) ile yazılan ama Kur'an'da bazı yerlerde açık tâ (ت) ile yazılan kelimeler mevzusu ele alınmıştır. Mesnevinin yirmi ikinci beytinden itibaren Kur'an'da açık tâ (ت) -metinde tâ dırâz / tâ tavîl (uzun tâ) şeklinde geçmektedir- ile yazılan kelimelerden örnekler verilmiştir. Bu kelimelerden bazıları şunlardır: *rahmet* (رَحْمَتٌ), *cennet* (جَنَّةٌ), *ni'met* (نِعْمَةٌ), *sünnet* (سُنَّةٌ), *la'net* (لَعْنَةٌ), *fiṭrat* (فِطْرَتٌ), *baḳiyyet* (بَاقِيَّةٌ), *ma'siyet* (مَعْصِيَةٌ).

Kat' ve Vasl mesnevisinin bitiş bölümü sadece iki beyittir. Bu bölümde şair, Allah'a dua ederek kendisine ve mesneviyi okuyana rahmet etmesi niyazında bulunmuştur. Şair, duasında ilme talip olan kişileri de unutmamıştır.

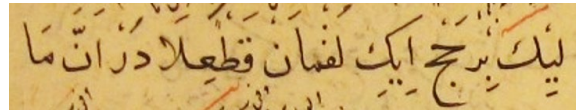
3. İmla ve Dil Özellikleri

Nüshanın imla ve dil hususiyetleri, eserin Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait olduğunu göstermektedir. Eserde görülen başlıca imla ve dil hususiyetleri şunlardır:

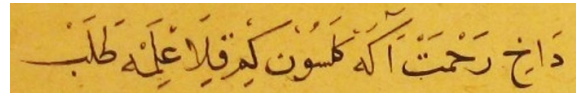
- Türkçe kelimelerde ünlüler, harf yerine harekeyle gösterilmiştir:



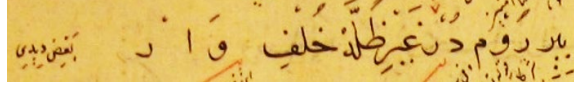
Enbiyâda geldi *en lâ* kaç'-ıla hem vaşl-ıla



Lîk bir Hâc iki Loḳmân kaç'-iladur *enne mâ*

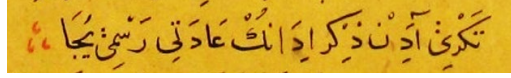


Daḳı rahmet aña gelsün kim kıla 'ilme ṭaleb



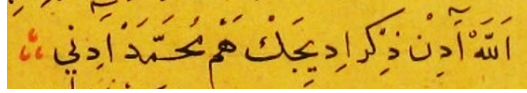
[Ba‘zı didi] biri Rūmdur gayrı zulle ħulfi var

▪ Türkçe kelimelerde vezinde uzun ünlüye tekabül eden sesler, harfle gösterilmiştir. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi normalde yazılmaması gerektiği hâlde imaleye işaret etmek için *idenūñ* kelimesindeki *e* sesi, elifle yazılmıştır.



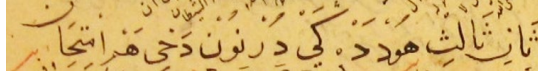
Tañrı adın zıkr idenūñ ‘ādeti resmi yüce

▪ Türkçe kelimelerde vezinde uzun ünlüye tekabül eden sesler, med ile gösterilmiştir. Aşağıdaki örnekte imaleye işaret etmek için *adın* ve *adını* kelimelerinin yazımında elif harfinin üstüne med konulmuştur.



Allāh *adın* zıkr idicek hem Muḥammed *adını*

▪ Vezinde kısa ünlüye tekabül eden sesler, harfle değil harekeyle gösterilmiştir.

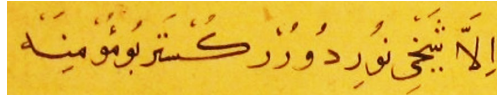


Şāni şālīs Hūdda keydür Nūn daḥı hem imtiḥān



Naḥl içinde *şāni şālīs* hem daḥı dördüncüsü

▪ Bildirme eki, -durur şeklinde kullanılmıştır. Bu ekin kullanımı 15. yüzyıldan itibaren giderek azalmış ve 17. yüzyılda da kullanımdan düşmüştür.²³



İllā şeyḫi nūridurur göster[e] bu mü'mine

²³ Ahmet Bican Ercilasun, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014) 460.

Kaṭ'-ı *min mā* iki yirde bir Nisā' bir Rūmdurur

- Gelecek zaman eki, -isar/-iser olarak kullanılmıştır.

Böyle fikr it kim anuñla bulı**sarsın** dādını

Birkaç elfāz zıkr olı**sar** bilesin resmi nice

- Güzel he (ه) ile yazılması gereken sesler, bazen elif ile yazılmıştır.

Tañrı adın zıkr idenün 'ādeti resmi yüce

Birkaç elfāz zıkr olı**sar** bilesin resmi nice

Enbiyāda geldi *en lā* kaṭ'-ıla hem vaşl-ıla

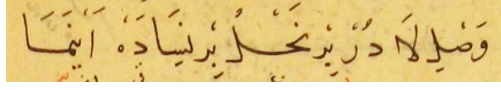
- Farsça “ki” bağlaçları, hareke ile gösterilmiştir:

Bil **ki** dört yirde gelüpdür ḥulf-ile hem *külle mā*

Bil **ki** A'rāf u Nisādur hem Tebārek Mü'minün

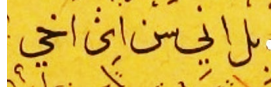
- “Atıf vav”ı, bazen hareke ile gösterilmiştir:

Bil **ki** A'rāf **u** Nisādur hem Tebārek Mü'minün

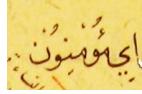


Vaşl-ıladur bir Naḥl u bir Nisāda *eynemā*

- Nidalar “iy” şeklinde harekelenmiştir:

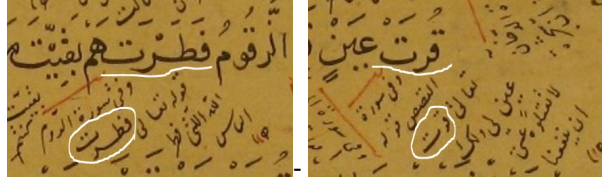


bil anı sen iy aḥī



iy mü'minūn

▪ Beyitler sonradan harekelenmiş olabilir. Zira aşağıda solda verilen örnekte kelime, Rum suresinin 30. ayetinden hareketle *fitrat* okunması gerekirken *fetarte* olarak harekelenmiştir. İkinci örnekteki kelime ise Kasas suresinin 9. ayetinden hareketle *kurratu* okunması gerekirken *kurat* olarak harekelenmiştir.



C. Mesnevinin İçinde Bulunduğu Mecmua

Kat' ve Vasl mesnevisi, bir mecmuanın 13b-17a yaprakları arasında yer almaktadır. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 3021 numarada kayıtlı bu mecmuaya *Mecmû'a-ı Mergûbe ve Mu'tebere* ismi verildiği bu ismin hem mecmua içinde hem de sayfaların sırtında yazılı olmasından anlaşılmaktadır.²⁴ 145 varaktan oluşan mecmuadaki eserlerin geneline bakıldığında eserlerde konu bütünlüğü olduğu görülmektedir.²⁵ Mecmuada Arapça ve Farsça eserler de bulunmaktadır.



24

²⁵ Mecmuada Kat' ve Vasl mesnevisinden başka kıraat ilmiyle ilgili eserler bulunmaktadır. Eserlerden bazıları şöyledir: Kasîde-i Kırâ'at (Mehâricu'l-Hurûf), 37 Hk 3021/1; Tertîl-i Kur'ân, 37 Hk 3021/2; Zînetü'l-Karî fî Kırâ'ati'l-Kur'ân, 37 Hk 3021/4; Kavâ'idü'l-Kur'ân (Tecvid), 37 Hk 3021/5

D. Nüsha Tavsifi

Eserin Adı	: Kat' ve Vasl (Katalogda)
Yazarı	: ?
İstinsah Tarihi	: 1445-1455 ?
Kütüphane	: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi
Arşiv Numarası	: 37 Hk 3021/3
Mesnevinin Başı	: Allâh adı vâcib olur evvelinde her işüñ Allâh adın iş idinmek yigregidür her işüñ
Mesnevinin Sonu	: Raḥmet itsün kâ'iline kârisine Ḥaḳ çalap Daḥı raḥmet aña gelsün kim kıla 'ilme taleb
Yaprak Sayısı	: 13b-17a
Satır ve Sütun	: 9 satır, 1 sütun
Mürekkep Rengi	: Siyah
Yazı Türü	: Nesih

E. Metin Kurulumunda İzlenen Yöntem

▪ Metnin neşrinde, klasik transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır. Aşağıdaki tabloda sadece yeni Türk alfabesinde yer almayan işaretlere yer verilmiştir.

ء	ا	ث	ح	خ	ذ	ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ق	ك	و	ى
'	ā	ṯ	ḥ	ḫ	ẓ	ṣ	ẓ, ḍ	ṭ	ẓ	ʿ	ġ	ḳ	ñ	ū	ī

- Her beyte sıra numarası verilmiştir.
- Beyitlerde zikredilen Arapça kısımlar çeviri yazı alfabesiyle yazılmıştır. Bunlar koyu ve italik olarak gösterilmiştir.
- Beyitlerde geçen Arapça kısımları örneklendirmek için beyitlerin altına veya üstüne yazılan ayetler, metne dâhil edilemeyeceği için dipnot olarak gösterilmiştir. Ayrıca ilgili ayetin çevirisi de dipnota eklenmiştir. Ayet çevirileri tam cümle olarak alınmış ve yazma eserde Arapçası verilen kısım koyu olarak belirtilmiştir.
- Mısra başları ve bütün özel isimler büyük harfle başlatılmıştır. Özel isimlerden sonra gelen ekler kesme işaretiyle ayrılmamıştır.
- *ile* edatı genel olarak ayrı yazılmıştır fakat *ilenin lamelif* ile yazıldığı durumlarda *ile*, kelimedden kısa çizgi ile ayrılmış ve ünlü uyumu gözetilerek yazılmıştır: vaşl-ıla gibi
- Bildirme eki -durur, her zaman bitişik yazılmıştır.

Sonuç

Müslümanlar, Kur'an'ın nüzulünden günümüze kadar ilahi metnin ezberlenmesi, imlasının korunması, doğru bir şekilde okunması, yazılması gibi birçok konuya dikkat etmişlerdir. Kur'an'ın sahih bir şekilde yazılması noktasında resmü'l-Mushafa bağlı kalmışlar, gelecek nesillere doğru aktarılması hususunda çaba göstermişler ve eserler kaleme almışlardır. Bu çabanın bir ürünü olan kat' ve vasl (maktû ve mevsûl) konulu mesnevi, her ne kadar hacimli bir eser olmasa da bu gayeye hizmet etme adına ortaya konmuş bir eser olması açısından önemlidir.

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'ndeki yazmalardan birinin içinde yer alan mesnevi, hem konu hem de şekil itibarıyla farklılıklar göstermektedir. Her şeyden önce maktû ve mevsûl konusunu manzum şekilde ele almış olması eseri öne çıkaran bir özelliktir. Diğer bir kayda değer özelliği ise mesnevi beyitlerinde zikredilen sûrelerin altına, ilgili ayetler de yazılmıştır. Bu ayetler yazılırken maktû ve mevsûl konusuyla ilgili kelimelerin olduğu ayet kısımları yazılmış, ayetin tamamı yazmada yer almamıştır.

Maktû ve mevsûl konulu bu mesnevinin dil özellikleri de dikkat çekicidir. Eski Anadolu Türkçesi ile kaleme alınan eser, 15. yüzyılda yazılmış maktû ve mevsûl konusunu anlatan nadir örneklerden biri olabilir.

Kat' ve vasl konulu bu mesnevi gibi pek çok yazma eserin hem yurt içindeki hem de yurt dışındaki kütüphanelerde araştırılmayı ve incelemeyi beklediği görülmektedir. Yapılacak araştırmalar neticesinde resm-i Osmanî hakkında kaleme alınmış başka eserler tespit edilmesi durumunda bu konu müstakil bir tür hüviyeti kazanabilecektir. Bu durumda bu çalışma yeni bir türün oluşumuna kapı aralamış olacaktır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- ABAY, Muhammet. "Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi". *Usul İslam Araştırmaları* 23 (Haziran 2015), 7-44.
- ABAY, Muhammet. *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- ALTIKULAÇ, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015.
- ALTIKULAÇ, Tayyar. *Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- ALTIKULAÇ, Tayyar. *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif (Türk ve İslam Eserleri Nüshası)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- ALTIKULAÇ, Tayyar. *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2007.
- ALTIKULAÇ, Tayyar. *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (Kahire el-Meşhedü'l-Hüseyni Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2009.
- ALTIKULAÇ, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif (Bibliothèque Nationale, Paris)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- ALTIKULAÇ, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif (Tübingen Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- BAŞARAN, Selman. "Huzeyfe b. Yemân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/434. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- CANKURT, Fatih. "Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf". *ATEBE Dinî Araştırmalar Dergisi* 8 (Aralık 2022), 233-263.
- ÇAKIN, Mehmet Burak. "Müellifi Meçhul Bir Manzûm Kavâ'id-i Nahviye Örneği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 1419-1452.
- ÇİÇEKLER, Mustafa. "Mesnevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/320. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- DOĞAN, Hasan. "Zarîfî Efendi ve Hattatlar İçin Yazdığı Manzum Eseri: Risâletü'l-Manzûm Kavâidü Kur'ânî'r-Rüsûm". *Littera Turca Journal of*

- Turkish Language and Literature* 4/3 (Temmuz 2018), 677-714.
- EMİNOĞLU KÜRKÜT, Edibe. *Hız Osmân Mushaflarının İmla Özellikleri ve İmlanın Kırâat Açısından Değeri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican. *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- GÜLLÜCE, Veysel. "Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi". *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyum Bildiri Metinleri*. 225-235. Amasya: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- KARA, Mehmet. "Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 179-186.
- KURT, Muhammet Sacit. "Balıkesir'in Manevi Önderlerinden İmam Birgivî ve Ona Atfedilen 'Resmü'l-Mushaf' Risalesi". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî* 3/355-364. İstanbul: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2021.
- MAŞALI, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/243. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- MAŞALI, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2004.
- MAŞALI, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- OKUMUŞ, Mesut. "Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 5-37.
- ÖĞMÜŞ, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Ağustos 2015), 9-28.
- ŞAN, Lokman. *Molla Halil Siirdî'nin Kırâatlere Yaklaşımı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- TANYILDIZ, Ahmet. *Mushaf Hattatları Rehberi Risâletü'l-Manzûm Kavâ'idü Kur'âni'r-Rusûm*. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- ÜNVER, İsmail. "Mesnevî". *Türk Dili* (1986), 430-563.



EK: Metin

Fâilâtün/ Fâilâtün/ Fâilâtün/ Fâilün

- [1] Allâh adı vâcib olur evvelinde her işüñ
Allâh adın iş idinmek yigregidür her işüñ
- [2] Allâh adın zıkr idicek hem Muḥammed adını
Böyle fikr it kim anuñla bulırsarsın dâdını
- [3] Tañrı adın zıkr idenün ‘âdeti resmi yüce
Birkaç elfâz zıkr olısar bilesin resmi nice
- [4] Ba‘zı maḳtû‘ ba‘zı mevşül ba‘zı kirt tâ ba‘zı uzun
Muşḥaf-ı ‘Osmânda böyle bil ne eksük ne füzün
- [5] Kaṭ‘-ı *en lâ* Tevbe²⁶ A‘râf²⁷ Ḥacc²⁸ u Yâsîn²⁹ hem Duḥân³⁰
Sâni sâlis Hüd³¹da keydür Nün³² daḫı hem imtiḥân³³

²⁶ أَن لَّا مَلْجَاءَ مِنَّا إِلَّآ إِلَيْهِ - Allah’a karşı O’ndan başka sığınılacak kimse olmadığını anlamışlardı. (Tevbe 9/118)

²⁷ أَن لَّا أَقُولُ عَلَى اللَّهِ - Bana, Allah’a karşı sadece gerçeği söylemem yaraşır. (A‘râf 7/105)

²⁸ أَن لَّا يُقُولُوا عَلَى اللَّهِ - Allah hakkında, gerçek dışında bir şey söylemeyeceklerine dair onlardan Kitap’ta söz alınmamış mıydı? (A‘râf 7/169)

²⁹ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ - Hani biz İbrahim’e, Kâbe’nin yerini, “Bana hiçbir şeyi ortak koşma; evimi, tavaf edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için temizle” diye belirlemiştik. (Hac 22/26)

³⁰ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ - “Ey Âdemoğulları! Ben, size, şeytana kulluk etmeyin. Çünkü o, sizin için apaçık bir düşmandır. Bana kulluk edin. İşte bu dosdoğru yoldur, diye emretmedim mi?” (Yâsîn 36/60)

³¹ وَأَن لَّا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ إِنِّي آتِيكُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ - “Allah’a karşı ululuk taslamayın. Çünkü ben size apaçık bir delil (mucize) getiriyorum.” (Duhân 44/19)

³² وَأَن لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ - Eğer size (bu konuda) cevap veremedilerse, bilin ki o (Kur’an) ancak Allah’ın ilmiyle indirilmiştir ve O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Artık Müslüman oluyor musunuz? (Hüd 11/14)

³³ أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ - “Allah’tan başkasına ibadet ve kulluk etmeyin. Doğrusu ben sizin adınıza elem dolu bir günün azabından korkuyorum.” (Hüd 11/26)

³⁴ أَن لَّا يَدْخُلْنَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ - “Aman, bugün orada hiçbir yoksul yanınıza sokulmasın!” (Kalem 68/24)

³⁵ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ - Ey Peygamber! Mümin kadınlar Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, dine ve akla uygun hiçbir konuda sana karşı gelmeyecekleri hususunda sana biat etmeye geldiklerinde onların biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlama dile. (Mümtehhine 60/12)

- [6] Enbiyâ³⁴da geldi *en lâ* kaç-ıla hem vaşl-ıla
Ancak *in mâ* biri Ra'd³⁵da kaç-ıladur vaşl-ıla
- [7] Kaç-ı *em men* Secde³⁶ hem Tevbe³⁷ Şâffât³⁸ hem Nisâ³⁹
Kaç-ıla *'an men tevellâ*⁴⁰ hem dağı *'an men yeşâ*⁴¹
- [8] Vaşl-ı *ellen* bir Kıyâmet⁴² bir dağı Kehf⁴³i bilün
Bu ikiden gayrısını kaç-ıla isteñ bölün
- [9] Kaç-ı *min mâ* iki yirde bir Nisâ⁴⁴ bir Rûm⁴⁵durur

³⁴ Zünnûn'u da (Yûnus) hatırla! Hani öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti de kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Derken karanlıklar içinde, "Senden başka hiçbir ilâh yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum" diye dua etti. (Enbiyâ 21/87)

³⁵ -وان ما [ثريتك] بعض الذي نعدهم - Onlara haber verdiğimiz azabın bir kısmını sana göstersek de (göstermeden) senin ruhunu alsak da senin görevin sadece tebliğ etmektir. Hesap görmek ise bize aittir. (Ra'd 13/40)

³⁶ Mısırda ayetin Secde suresinde olduğu ifade edilse de ayet, Fussilet suresindedir:
O hâlde kıyamet gününde ateşe atılan mı **yoksa güven içinde gelen kimse mi** daha iyidir? Dilediğinizi **yapın**. Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir. (Fussilet 41/10)

³⁷ -أم من أسس بنيانه على شفا جرف - Binasını Allah'a saygı ve O'nun hoşnutluğunu kazanma temeli üzerine kuran mı daha iyidir **yoksa binasını** kaymak üzere olan **bir uçurumun kenarına kurarak** onunla birlikte cehennem ateşine yuvarlanan mı? (Tevbe 9/109)

³⁸ -أم من خلقنا أنا خلقناهم من طين لازب - Şimdi o inkârcılardan şu sorunun cevabını iste: Kendilerini yaratmak mı daha zor, **yoksa başka yarattıklarımızı mı? Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık.** (Şâffât 37/11)

³⁹ -أم من يكون عليهم - Haydi siz dünya hayatında onlara taraf çıkıp savundunuz; ama kıyamet günü Allah'a karşı onları kim savunacak **yahut onlara kim vekil olacak?** (Nisâ 4/109)

⁴⁰ -عن من توكلي عن ذكرنا ولم يرد إلا الحيوة الدنيا - O halde **bizi anmaktan yüz çeviren ve dünya hayatından başka arzusu olmayan kişilerden sen de yüz çevir.** (Necm 53/29)

⁴¹ -عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالابصار - Bu sırada bulut aralıklarından çakan şimşegi görürsün; gökten, oradaki bulut dağlarından dolu yağdırır da bunu dilediğine isabet ettirir, **dilediğinden** de onu uzaklaştırır, **bu arada şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri kör edecek.** (Nûr 24/43)

⁴² -ألن نجمع عظامه - İnsan, **kemiklerini toplayıp birleştiremeyeceğimizi** mi sanıyor? (Kıyâmet 75/3)

⁴³ -ألن نجعل لكم موعدا - Oysa **size asla bir buluşma zamanı tayin etmediğimizi** sanmıştınız. (Kehf 18/48)

⁴⁴ -فمن ما ملكت إيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم - Sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse **sahip olduğunuz mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.** (Nisâ 4/25)

⁴⁵ -من ما ملكت إيمانكم من شركاء - Allah size kendinizden bir örnek veriyor: **Elinizin altında bulunan köleleriniz arasında** size verdiğimiz rızıklarda, sizinle eşit haklara sahip ve

- Süre-i Münâfikûn⁴⁶da hulf ile mersûmdurur
- [10] Kande kim *min mâli*⁴⁷ kaç' it *mimmen*⁴⁸ *ümmîn* vaşl kıl
Süre-i A'râf⁴⁹da '*an mā* kaç'-ıladur faşl kıl
- [11] Vaşl-ı *illem* birdür ancak Hûd⁵⁰daki *illem*durur
Kande gelse lafz-ı *en lem*⁵¹ kaç'-ıla *en lem*⁵²durur
- [12] Vaşl-ı *emmā*⁵³ kande gelse kaç'-ı *fī mā*⁵⁴ kandedür

birbirinizden çekindiğiniz gibi kendilerinden çekindiğiniz **ortaklarınız** var mı? (Rûm 30/28)

⁴⁶ وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ - Her birinize ölüm gelip, "Rabbim! Ne olur bana azıcık daha süre tanısan da gönüllü yardımlarda bulunsam ve iyi kişilerden olsam!" diye yalvarmadan önce **size verdiğimiz rızıklardan başkaları için de harcayın**. (Münâfikûn 63/10)

⁴⁷ Ayetten önce "Kur'an'ın tamamında maktûdur" ifadesi yer alsada "min mâlin" ibaresi Mü'minûn suresi 55. ayette, "min mâl" ibaresi ise Nûr suresi 33. ayette tespit edilmiştir.

مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْنَاكُمْ - **Allah'ın size verdiği maldan da onlara verin**. (Nûr 24/33)

⁴⁸ Ayetten önce "Kur'an'ın tamamında mevsûldür" ifadesi yer almaktadır. "mimmen" ifadesi Kur'an'da farklı surelerde zikredilmiş olup bunlardan bazıları şöyledir: Bakara 2/114, Nisâ 4/125, A'râf 7/181, Tevbe 9/101, Hûd 11/48, Meryem 19/58, Tâhâ 20/4, Ahzâb 33/51, Sâd 38/85, Zümer 39/32, Fussilet 41/33, Ahkâf 46/5... Bu beyitte örnek olarak zikredilen ayetler ise Bakara 114 ve Tâhâ 4'tür:

مَنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ - **Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan** ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir? (Bakara 2/114)

مَنْ خَلَقَ - O, yeri ve yüce gökleri **yaratan Allah katından** peyderpey gönderilmiştir. (Tâhâ 20/4)

⁴⁹ فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ - **Kendilerine yasak edilen şeyler karşısında küstahça diretince** onlara, "Aşağılık maymunlar olun!" dedik. (A'râf 7/166)

⁵⁰ فَالَّذِينَ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ - **Eğer size cevap veremezlerse, bilin ki Kur'an ancak Allah'ın ilminin eseri olarak indirilmiştir** ve O'ndan başka tanrı yoktur; hâlâ teslim olmayacak mısınız? (Hûd 11/14)

⁵¹ "Kur'an'ın tamamında" notuyla şu ayet örnek verilmiştir: أَن لَّمْ يَرَهُ أَحَدٌ - Onu kimsenin görmediğini mi sanıyor? (Beled 90/7)

⁵² "Kur'an'ın tamamında" notuyla şu ayet örnek verilmiştir: إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنَّ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ -

Eğer sizin çocuğunuz yoksa bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. **Eğer çocuğunuz varsa** bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. (Nisâ 4/12)

⁵³ "Kur'an'ın tamamında" notuyla şu ayetler örnek verilmiştir:

أَمَّا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ - Nihayet oraya geldikleri zaman Allah buyurur: "Siz benim âyetlerimi, ne olduğunu kavramadan yalan saydınız öyle mi? **Değilse yaptığınız neydi?**" (Neml 27/84)

فَأَمَّا إِنْ كَانَ - **Şayet o, Allah'a yakın olanlardan ise...** (Vâkıa 56/88)

⁵⁴ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ - **De ki: "Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum..."** (En'âm 6/145)

- Bakara⁵⁵ ikincisiyle iki En'âm⁵⁶ Mâ'ide⁵⁷dür
- [13] Enbiyâ⁵⁸ vü Nûr⁵⁹ u zulle⁶⁰ Vâkı'a⁶¹ iki Zümer⁶²
[Ba'zı didi]⁶³ biri Rûm⁶⁴dur ğayrı zulle hulfı var
- [14] Süre-i En'âm⁶⁵da ancak kaç⁶-ıladur *inne mâ*
Lîk bir Hâc⁶⁶ iki Lokmân⁶⁷ kaç⁶-ıladur *enne mâ*

⁵⁵ فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف - İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde **kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden** size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır. (Bakara 2/234)

⁵⁶ لِيَلْبُوكُمْ فِي مَا آتَيْتُكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ - Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, **size verdiği şeylerde sizi denemek için** kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur. **Şüphesiz rabbinin cezası çok çabuktur; yine O'nun bağışlaması ve rahmeti boldur.** (En'âm 6/165)

⁵⁷ لِيَلْبُوكُمْ فِي مَا آتَيْتُكُمْ - Fakat **size verdikleriyle sizi denemek istedi.** (Mâide 5/48)

⁵⁸ وَهُمْ فِي مَا آتَيْتَهُمْ أَنفُسَهُمْ خَالِدُونَ - **Canlarının istediği nimetler içinde ebedî olarak kalırlar.** (Enbiyâ 21/102)

⁵⁹ فِي مَا آفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ - Eğer dünyada ve âhirette Allah'ın lütfu ve rahmeti hep sizinle olmasaydı **içine daldığınız günah yüzünden size büyük bir azap gelecekti.** (Nûr 24/14)

⁶⁰ اتَّزَكَّوْنَ فِي مَا هُتِنَ مِنْهُنَّ - **Siz burada güven içinde bırakılacağınızı mı sanıyorsunuz?** (Şuarâ 26/146)

⁶¹ وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ - Aranızda ölümü biz takdir ettik; sizi benzerlerinle değiştirmemiz **ve bilemeyeceğiniz bir şekilde sizi yeniden var etmemiz hususunda** bizim önümüze asla geçilemez. (Vâkıa 56/61-62)

⁶² فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ - De ki: "Ey gökleri ve yeri yaratan, duyular ötesini ve duyular âlemini bilen Allah'ım! **İhtilâfa düştükleri konularda** kulların arasında hükmü sen vereceksin." (Zümer 39/46)

⁶³ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ - Şüphesiz Allah, **ayrılığa düştükleri şeyler konusunda** aralarında hüküm verecektir. Şüphesiz Allah, yalancı ve nankör olanları doğru yola iletmez. (Zümer 39/3)

⁶⁴ Satırın sonunda yazılıdır. Vezin ve kafiye için mısra başına alınmıştır.

⁶⁵ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ رَازِقُونَ - Elinizin altında bulunan köleleriniz arasında **size verdiğimiz rızıklarda**, sizinle eşit haklara sahip ve birbirinizden çekindiğiniz gibi kendilerinden çekindiğiniz **ortaklarınız** var mı? (Rûm 30/28)

⁶⁶ إِنْ مَا تُوْعَدُونَ لَاتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ - Size bildirilen mutlaka gelecektir; bunu önleyemezsiniz. (En'âm 6/134)

⁶⁷ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ - Böyledir; çünkü Allah hakkın ta kendisidir, **O'nun dışında valvarıp taptıkları ise bätülün ta kendisidir.** Ve şüphe yok ki yüce olan, ulu olan yalnız Allah'tır. (Hac 22/62)

⁶⁸ وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ - **Yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsaydı**, deniz de - ardından ona yedisi daha eklenmek üzere- mürekkep olsaydı yine de Allah'ın sözleri tükenmezdi; Allah azizdir, hakîmdir. (Lokmân 31/27)

- [15] Bağara⁶⁸nuñ evvelinde **bi'semâ** A'râf⁶⁹ ile
Vaşl-ıladur ol ikisi gânisinde⁷⁰ hulf ile
- [16] Kaç-ıla **lebi'se mâ**⁷¹dur **hayşu mâ**⁷² **min kulli mâ**⁷³
Bil ki dört yirde gelüpdür hulf ile hem **kulle mâ**
- [17] Bil ki A'râf⁷⁴ u Nisâ⁷⁵dur hem Tebârek⁷⁶ Mü'minün⁷⁷
Vaşl kıluñ dört yirden ayruğın iy mü'minün
- [18] Vaşl-ıladur bir Nahl⁷⁸ u bir Nisâ⁷⁹da **eynemâ**

وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ - Bu böyledir, zira Allah hakikatin kendisidir; **O'nun dışında taptıkları şeyler ise asılsızdır** ve Allah, yalnızca O, çok yücedir, çok büyüktür. (Lokmân 31/30)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - Allah'ın, kullarından dilediğine peygamberlik ihsan etmesini kışkandıkları için Allah'ın indirdiğini inkâr ederek **kendilerini harcamaları ne kötü!** (Bakara 2/90)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - Mûsâ kızgın ve üzgün olarak kavmine dönünce, "**Benden sonra arkandan ne kötü işler yapmışsınız!** Rabbinizin emrini (beklemeyip) acele mi ettiniz?" dedi. (A'râf 7/150)

قُلْ بِسْمِ اللَّهِ أَطِيعُوا أَمْرًا كَرِهَ اللَّهُ لِعِبَادِهِ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ - De ki: "Eğer böyle inanıyorsanız, imanınız size ne kötü şeyler emrediyor!" (Bakara 2/93)

⁷¹ [Yazmadaki not:] lebi'se mâ ifadesi her yerde maktûdur.

⁷² وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ لِلدِّينِ الْحَقِّ وَالَّذِي أَحْنَأَ قُلُوبَكُمْ - **Nerede bulunursanız** yüzünüzü yine o tarafa **döndürün...** (Bakara 2/150)

مَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا سَأَلَهُهُ - O size **istediğiniz her şeyi** verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkamazsınız. Şu bir gerçek ki insanoğlu çok zalim, çok nankördür! (İbrâhîm 14/34)

⁷⁴ كَلِمًا دَخَلَتْ أُمَّةً لَعْنَتٌ - **Her ümmet girdikçe** yoldaşlarına **lânet edecektir.** (A'râf 7/38)

⁷⁵ كَلِمًا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَبُوا فِيهَا - **Bunlar ne zaman fitneye yönlendirilseler hemen dönüp ona dalarlar.** (A'râf 4/91)

⁷⁶ كَلِمًا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ - **Oraya her bir grup atıldıkça** muhafızları **onlara** "Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?" diye **sorarlar.** (Mülk 67/8)

⁷⁷ كَلِمًا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ - **Her bir ümmete kendi peygamberi geldikçe hep onu yalancılıkla suçladılar.** (Mü'minûn 23/44)

⁷⁸ إِنَّمَا يُوجِهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ - Yine Allah şu iki insanı örnek veriyor: Biri dilsizdir, elinden hiçbir şey gelmez, efendisinin sırtında yüküdür, **onu nereye gönderse yararlı bir sonuçla gelmez.** (Nahl 16/76)

⁷⁹ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ - **Nerede olursanız olun ölüm sizi yakalar.** (Nisâ 4/78)

- Hulf-ıla Ahzâb⁸⁰ u zulle⁸¹ vaşl-ıla *feeynemâ*⁸²
- [19] Vaşl-ı *keylâ* Hacc⁸³ u ‘İmrân⁸⁴ sâni Ahzâb⁸⁵ u Hâdîd⁸⁶
Vaşl-ıladur *veyke’enne*⁸⁷ kande gelse fi’l-mecîd
- [20] Kaṭṭ-ıladur *yevme hum* Mü’min⁸⁸de hem ve’z-Zâriyât⁸⁹
Kaṭṭ-ıladur *mâli hâzâ* dört gelür fi’l-beyyinât
- [21] Bir Nisâ⁹⁰ Kehf⁹¹ ü Me’âric⁹² hem daḥı Furkân⁹³da var
Vaşl-ıladur lafz-ı *illâ*⁹⁴ kande kim Qur’ânda var

⁸⁰ *أَيْنَ مَا تَقِفُوا أَخْذُوا وَقْتَهُمْ تَقْتِيلًا* - Münafıklar, kalplerinde çürüklük bulunanlar ve Medine’de asılsız haber yayanlar yaptıklarına son vermezlerse seni onların üzerine sevk edeceğiz; o zaman seninle beraber orada fazla oturamayacaklar, Allah’ın rahmetinden uzaklaşmış olarak **nerede bulunsalar yakalanıp öldürülecekler**. (Ahzâb 33/60-61)

⁸¹ *أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ* - Onlara, “Allah’ı bırakıp da taptıklarınız nerede? Size yardım edebiliyorlar veya kendilerini kurtarabiliyorlar mı?” denilir. (Şuarâ 26/92-93)

⁸² *فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ* - Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir. (Bakara 2/115)

⁸³ *لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا* - İçinizden kimi erken vefat ettirilirken kimi de **önceden bildiklerini bilmez hâle gelinceye kadar** ömrün en düşkün çağına eriştirilir. (Hac 22/5)

⁸⁴ *لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ* - O zaman siz dönüp hiç kimseye bakmadan yukarı doğru çekiliyordunuz; peygamber ise arkanızdan sizi çağırıyordu, **kaybettiklerinizin ve başınıza gelenlerin üzüntüsüne katlanabilmeniz için** (söz tutmamanıza karşılık) Allah size tasa üstüne tasa verdi. Allah yaptıklarınızdan haberdardır. (Âl-i İmrân 3/153)

⁸⁵ *لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ* - **Bütün bunlar, sana herhangi bir zorluk olmaması içindir**. (Ahzâb 33/50)

⁸⁶ *كَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ* - **Kaybettiklerinize üzülmesiniz** ve O’nun size verdikleriyle şırmamayasınız **diye (böyle yapmıştır)**. (Hadîd 57/23)

⁸⁷ “Kur’an’ın tamamında mevsûldür” notuyla iki örneği bulunan şu ayet paylaşılmıştır:
وَيَكَنَّ اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ - **Demek ki Allah rızkı kullarından dilediğine bol bol, dilediğine de ölçülü veriyormuş**. (Kasas 28/82)

وَيَكَنَّهُ لَا يَفْلِحُ الْكَافِرُونَ - **Demek inkârcılar iflâh olmazmış!** (Kasas 28/82)

⁸⁸ *يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ* - **O gün onlar ortaya çıkarlar**. (Mü’min 40/16)

⁸⁹ *يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ* - **O gün onlar ateşle sınanacaklar!** (Zâriyât 51/13)

⁹⁰ *فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ* - **Ne oldu bu topluluğa ki bir türlü söyleneni anlayamıyorlar!** (Nisâ 4/78)

⁹¹ *مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً* - **Bu nasıl bir kitaptır ki küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş!** (Kehf 18/49)

⁹² *فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قَبْلَكَ مُهْطِعِينَ* - **O inkârcılara ne oluyor ki (inkâr veya alay etmek için) sana doğru koşuyorlar**. (Meâric 70/36)

⁹³ *مَالِ هَذَا الرَّسُولِ* - Dediler ki: “**Bu nasıl peygamber!** Yemek yiyor, çarşılarda dolaşiyor. Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi? (Furkân 25/7)

⁹⁴ “Kur’an’ın tamamında mevsûldür” notuyla şu örnekler verilmiştir:

- [22] Süre-i evvelde⁹⁵ **rahmet** tâ dırâz mersûmdurur
Bir de A'râf⁹⁶ Hûd⁹⁷ u Meryem⁹⁸ iki Zuhruf⁹⁹ Rûm¹⁰⁰durur
- [23] Vâkı'a¹⁰¹da görmüşem **cennet** müzeyyen tâ dırâz
Hem de on bir yirde **ni'met** hem mübeyyen tâ dırâz
- [24] Bakara¹⁰²yla Mâ'ide¹⁰³ vü bunların ikincisi
Nahl¹⁰⁴ içinde şâni şâliş hem dağı dördüncisi

إِلا تَتَعَلَّوْهُ - **İlişkilerinizi böyle kurmazsanız** yeryüzünde bir fitne ve büyük bir bozulma olur. (Enfâl 8/73)

إِلا تَنْصُرُوهُ - **Siz peygambere yardımcı olmasanız** da önemli değil. (Tevbe 9/40)

95 اُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ - İman edenler, hicret eden ve Allah yolunda savaşanlar; şüphesiz **işte bunlar Allah'ın rahmetini umarlar**. Allah çok bağışlayandır, sonsuz rahmet sahibidir. (Bakara 2/218)

96 اِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ - **Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır**. (A'râf 7/56)

97 رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ اِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ - Elçiler de "Allah'ın işine mi şaşıyorsun? **Allah'ın rahmet ve bereketi üzerinizdedir, ey hâne halkı! Şüphesiz ki O, övülmeye lâyıktır, şanı yücedir**" dediler. (Hûd 11/73)

98 ذَكَرَ رَحْمَتَ رَبِّكَ عَبْدُهُ زَكَرِيَّا - **Kaf, Ha, Ya, Ayn, Sad. Bu, rabbinin Zekeriyâ kuluna lütfettiği rahmetin anlatımıdır**. (Meryem 19/1-2)

99 رَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ - **Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır**. (Zuhruf 43/32)

رَحْمَتُ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ - **Rabbinin rahmetini** paylaştırmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında **onların geçimliklerini biz paylaştırdık**. (Zuhruf 43/32)

100 فَانظُرْ اِلَى اَنْارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا - Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor. (Rûm 30/50)

101 وَجنتِ نعيمٍ - Ona huzur, güzel nasip ve **nimetlerle dolu cennet vardır**. (Vâkıa 56/89)

102 وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ - **Allah'ın üzerinizdeki nimetini**, size öğüt vermek için indirdiği Kitab'ı ve hikmeti **hatırlayın**. (Bakara 2/231)

103 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ - **Ey iman edenler! Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın**. (Mâide 5/11)

104 وَيَنْعَمِ اللَّهُ هُمْ يَكْفُرُونَ - Onlar yine de bâtıla inanıp **Allah'ın nimetine karşı nankörlük mü ediyorlar?** (Nahl 16/72)

يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ - **Onlar Allah'ın nimetlerini biliyor** ama sonra kalkıp nankörlük ediyorlar. Onların çoğu inkârcıdır! (Nahl 16/83)

وَأَشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ - Allah'ın size verdiği helâl ve güzel rızıktan yiyip için ve eğer yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız O'nun **nimetine de şükredin**. (Nahl 16/114)

- [25] Âl-i ‘İmrân¹⁰⁵ bir de Loğmân¹⁰⁶ Fâtır¹⁰⁷ u hem Tûr¹⁰⁸durur
Şâni gâlis İbrâhîm¹⁰⁹üñ tâ dırâz mezbûrdurur
- [26] Fâtır¹¹⁰ u Enfâl¹¹¹ Ğâfir¹¹² tâ dırâz *sünnet*durur
Âl-i ‘İmrân¹¹³ Nûr¹¹⁴ içinde tâ dırâz *la‘net*durur

¹⁰⁵ وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً - Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi. (Âl-i İmrân 3/103)

¹⁰⁶ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيكُمْ مِنْ آيَاتِهِ - Görmez misin, varlığının kanıtlarından bir kısmını size göstereyim diye denizde gemiler Allah’ın lütfuyla nasıl yüzüp gidiyor! (Loğmân 31/31)

¹⁰⁷ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ - Ey insanlar! Allah’ın üzerinizdeki nimetlerini hatırlayın. (Fâtır 35/3)

¹⁰⁸ الْآسَنتَ الْأُولَى - Yoksa onlar öncekilere uygulanan yasalardan başkasını mı bekliyorlar? (Fâtır 35/43)

¹⁰⁹ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ - (Ey Muhammed!) O hâlde, sen öğüt ver. Rabbinin nimeti sayesinde sen, bir kâhin de değilsin deli de. (Tûr 52/29)

¹¹⁰ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ - Allah’ın lütfettiği nimete nankörlükle karşılık verip sonunda toplumlarını helâke uğrayacakları yere, cehenneme sürükleyenleri görmedin mi? Oraya girecekler; orası ne kötü karargâh! (İbrâhîm 14/28-29)

¹¹¹ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا - Allah’ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkamazsınız. (İbrâhîm 14/34)

¹¹² الْآسَنتَ الْآلَاوَلَى - Yoksa onlar öncekilere uygulanan yasalardan başkasını mı bekliyorlar? (Fâtır 35/43)

¹¹³ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأُولَى - Yaptıklarına devam ederlerse, daha öncekilere geçmişte ne yapıldığı bellidir. (Enfâl 8/38)

¹¹⁴ سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي - Allah’ın, kulları hakkında öteden beri uygulanan yasası böyledir. (Mü’min 40/85)

¹¹⁵ فَجَعَلَ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ - Allah’ın lâneti yalancıların üzerine olsun diye dua edelim. (Âl-i İmrân 3/61)

¹¹⁶ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ - Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah’ı tanık göstermesi; beşinci olarak da, “eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lânetine uğramasını” söylemesidir. (Nûr 24/6-7)

- [27] Yûsuf¹¹⁵ u 'İmrân¹¹⁶ Tuḥarrim¹¹⁷ hem Kaşas¹¹⁸da *imra'et*¹¹⁹
*Şecerati'z-zakkûm*¹²⁰ *fiṭrat*¹²¹ hem *bakiyyet*¹²² *ma'siyet*¹²³
- [28] *Kurratu 'aynin* Kaşas¹²⁴da hem *gayâbet*¹²⁵ *yâ ebet*¹²⁶
Bir de *ibnet*¹²⁷ bir *cimâlet*¹²⁸ Fâtır¹²⁹ içre beyyinet
- [29] Yûsuf¹³⁰ ile 'Ankebût¹³¹da âyâtdurur bir daḥı

¹¹⁵ امرأت العزيز - Şehirdeki bazı kadınlar, "Aziz'in karısı, hizmetindeki genç ile birlikte olmak istiyormuş; (Yûsuf'un) sevdası kalbine işlemiş! Biz onu gerçekten açık bir sapkınlık içinde görüyoruz" dediler. (Yûsuf 12/30)

¹¹⁶ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ - Bir zamanlar İmrân'ın karısı şöyle demişti: "Rabbim! Karnımdakini kayıtsız şartsız sana adadım, benden kabul buyur; kuşkusuz sensin her şeyi işiten, her şeyi bilen." (Âl-i İmrân 3/35)

¹¹⁷ -امرات نوح وامرات لوط - Allah, inkâr edenlere Nûh'un karısı ile Lût'un karısını misal vermektedir. (Tahrîm 66/10)

¹¹⁸ وَقَالَتْ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ - Firavun'un karısı, "O, senin ve benim göz aydınlığımız, muradımız olsun! Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur veya onu evlât ediniriz" demişti. (Kasas 28/9)

¹¹⁹ [Yazmadaki not:] imra'et ifadesi her yerde maktûdur.

¹²⁰ إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ اللَّائِيْمِ - Şüphesiz, zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir. (Duhân 44/43-44)

¹²¹ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ - Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! (Rûm 30/30)

¹²² بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ - Eğer müminseniz Allah'ın bıraktığı (meşrû) kazanç sizin için daha hayırlıdır. (Hûd 11/86)

¹²³ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ - Ey iman edenler! Aranızda gizli konuştuğunuz zaman, günah işleme, haksızlık etme ve peygambere karşı gelme hususunda fısıldaşmayın. (Mücâdele 58/9)

¹²⁴ قَرَّتْ عَيْنِي لِىَ وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا - Firavun'un karısı, "O, senin ve benim göz aydınlığımız, muradımız olsun! Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur veya onu evlât ediniriz" demişti. (Kasas 28/9)

¹²⁵ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ - Onu götürüp (kör) kuyunun dibine bırakmaya ittifakla karar verince bunu yaptılar. (Yûsuf 12/15)

¹²⁶ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ - Bir gün Yûsuf, babasına demişti ki: "Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm." (Yûsuf 12/4)

¹²⁷ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ - İmrân kızı Meryem'i de (misal vermiştir): O iffetini çok iyi korumuştur. (Tahrîm 66/12)

¹²⁸ جَمَالَتْ صَفْرًا - Bunlar sanki birer kızıl devedir. (Mürselât 77/33)

¹²⁹ فَهُمْ عَلَىٰ بَيْتٍ مِنْهُ بَلْ إِنْ بَعَدُ الظَّالِمُونَ - Yahut biz onlara bir kitap vermişiz de onlar oradaki kesin bir delile mi dayanmaktalar? Hayır hayır! O zalimlerin birbirlerine vaadleri aldatmacadan başka bir şey değildir. (Fâtır 35/40)

¹³⁰ آيَاتٍ لِلسَّالِئِينَ - Andolsun ki Yûsuf ve kardeşlerinde, almak isteyenler için ibretler vardır. (Yûsuf 12/7)

¹³¹ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ - Onlar hâlâ, "Rabbinden ona bazı mucizeler indirilmeli değil miydi?" diyorlar. (Ankebût 29/50)

- [30] **Semerât**dur Fussilet¹³²de bil anı sen iy aḥī
Bir de **el-Lât**¹³³ bir de **heyhât**¹³⁴ bir daḥı hem **zât**¹³⁵durur
Lâte hîn¹³⁶dür bir daḥı **fi'l-ğurufât**¹³⁷ **merzât**¹³⁸durur
- [31] Yûnus¹³⁹ u En'âm¹⁴⁰ u A'râf¹⁴¹ lafz **kelimet** tâ ḥavîl
Yûnus¹⁴²uñ ikincisiyle Ğâfir¹⁴³ içre ḥulf bil
- [32] Bu za'ifüñ kudreti ne şu'lesi ne mü'mine
İllâ şeyḥi nûrıdurur göster[e] bu mü'mine
- [33] Raḥmet itsün kâ'iline kârisine Ḥaḳ çalap
Daḥı raḥmet aña gelsün kim kıla 'ilme taleb



¹³² وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا - Meyveler tomurcuklarından ancak O'nun bilgisi altında çıkar.

(Fussilet 41/47)

¹³³ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ - **Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât'ı, Uzzâ'yı** ve üçüncüsü olan diğerini, Menât'ı? (Necm 53/19-20)

¹³⁴ هَيَّاهُتَ هَيَّاهُتَ لِمَا تُوْعَدُونَ - Bu size söylenenler gerçek olmaktan çok çok uzak! (Mü'minûn 23/36)

¹³⁵ ذَاتِ الشُّوْكَةِ - Hani Allah size iki taifeden birini, o sizindir diye vaad ediyordu. Siz de

güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz (Enfâl 8/7). ذَاتِ بَهْجَةٍ - Biz o suyla, sizin bir tek ağacını bile bitiremeyeceğiniz **güzel güzel** bahçeler, bağlar yetiştirmekteyiz (Neml 67/60). وَاللَّارِضِ ذَاتِ الصَّدْعِ . وَالرَّجْعِ ذَاتِ السَّمَاءِ - Yağmurlu göğe, yarık yarık çatlamış yere andolsun (Târik 86/11-12). وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ - Burçlarla dolu göğe andolsun (Burûc 85/1).

ذَاتِ النَّارِ ذَاتِ الْوُقُودِ - O çukurları, **alev alev yanan** ateş çukurlarını hazırlayanlar

mahvolmuşlardır! (Burûc 85/5). سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ - O, **alev alev yanan** ateşe atılacak!

(Tebbet 111/3). وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحَيْكَةِ - **Alanları ayrılmış yıldız kümeleri ile dolu göğe**

andolsun (Zâriyât 51/7). [Yazmadaki not:] tâ harfi her yerde açıktır.

¹³⁶ وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ - Onlardan önce nice nesilleri helâk ettik; o sırada feryat ettiler ama **artık zaman kurtulma zamanı değildi**. (Sâd 38/3)

¹³⁷ وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ - **Onlar cennet köşklerinde güven içindedirler**. (Sebe 34/37)

¹³⁸ [Yazmadaki not:] Kur'an'ın tamamında مَرْضَاتٍ şeklinde açık tâ ilelidir.

¹³⁹ كَلِمَتُ رَبِّكَ - **Rabbinin** yoldan çıkanlar hakkındaki, "Onlar artık imana gelmezler" **sözü**,

işte böylece gerçekleşmiştir. (Yûnus 10/33)

¹⁴⁰ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا - **Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır**. (En'âm 6/115)

¹⁴¹ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ - **Rabbinin İsrailoğullarına verdiği güzel söz**, onların


sabretmeleri karşılığında **gerçekleşti**. (A'râf 7/137)

¹⁴² حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ - Şu bir gerçek ki, **haklarında rabbinin hükmü kesinleşmiş olanlar** kendilerine her türlü kanıt gelse bile, elem veren azabı görmedikçe iman etmezler. (Yûnus 10/96-97)

¹⁴³ وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ - **Böylece Rabbinin**, inkâr edenler hakkındaki, "Onlar cehennemliklerdir" **sözü gerçekleşmiş oldu**. (Mü'min 40/6)

A POETIC EXAMPLE OF AL-MUSHAF AL-UTHMANI: MATHNAWI ABOUT KAT' AND VASL

 Enes YILDIZ^a

 Abdullah UÇAR^b

Extended Abstract

According to Islamic belief, the Qur'an is a holy book that contains the last divine messages sent to humanity and has influenced many geographies of the world in many respects since its revelation. This influence has been realized in almost all areas of a nation's life, from its music to its architecture, from its literature to its art, from its clothing to its daily life, from the lives of its individuals to its community life, from its customs and traditions to the vocabulary of its languages.

Many religious texts were written in verse in Old Turkish literature. There are some reasons why religious subjects were written in verse. These can be listed as the author being a poet or the desire to work in this field, the fact that the original is also in verse in translated works, the existence of the tradition of writing in verse on didactic subjects, the tradition of writing parallel (nazire) and easy reading-memorization. The common point of almost all of these religious texts is that they were written to educate the public.

The mathnawi, which we think was written in the Old Anatolian Turkish period, constitutes the subject of our study. In the work, information about kat' and wasl (maktū and mawsūl) is given and related verses are shared.

There is no copyright date in the work, but since the work shows the characteristics of the Old Anatolian Turkish period, the author of the work may be one of the poets living in this period. The author never used his pseudonym in his work.

^a Assoc. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, enesedebiyat@hotmail.com

^b Asst. Prof., Selçuk University, ucarabdullah@gmail.com

This verse of 33 couplets, written in the form of a mathnawi verse to teach the subject, contains many sūrah names and verses due to its subject. The work is written in the form of fāilātūn / fāilātūn / fāilātūn / fāilūn and repeated voice/word and rhyme are used in many places in the work. No study has been conducted on this work so far and no information about it has been found in biographical sources.

In this study, the subject of 'resmü'l-Mushaf' will be discussed first, then the 33 couplets mathnawi will be analyzed in terms of form, content, and language features and the text of the work will be published.

The author of the work characterizes himself as weak (hakir) like many divan poets. The absence of a pseudonym in the work has limited the research and identification of the poet. Since the work shows Old Anatolian Turkish characteristics, it is thought to be one of the poets who lived in this period. Although this is our opinion here, this work, which shows Old Anatolian Turkish features, may also belong to another poet who lived after this period and wrote works with Old Anatolian Turkish features.

Although the title of the work is not mentioned anywhere in the text, it is recorded as "Kat' and Vasl" in the catalog records. Kat' and Vasl is written in the mathnawi verse form. Divan poets sometimes included different verse forms in their mathnawi. However, there is no other form of verse within the mathnawi of Kat' and Vasl, nor is the length of the mathnawi suitable for it. Because the mathnawi is only 33 couplets.

In the last chapters of the mathnawi, the date of the completion of the work is usually given directly or in the form of gematria (ebced). However, there is no record of the date in Kat' and Vasl mathnawi.

In Kat' and Vasl mathnawi, 1-3 couplets are the introduction, 4-31 couplets are the main part, 32-33 couplets are the ending part. There is only one copy of Kat' and Vasl mathnawi in our possession at the moment. According to this copy, the work consists of 33 couplets.

Although the most commonly used meter in Turkish mathnawis is fāilātūn / fāilātūn / fāilūn, the mathnawi Kat' and Vasl is written in the meter fāilātūn / fāilātūn / fāilātūn / fāilūn.

The spelling and language features of the manuscript show that the work belongs to the Old Anatolian Turkish period. In the work, the vowels in Turkish words are shown with gestures instead of letters. The sounds corresponding to the long vowel in Turkish words are shown with a letter. The sounds corresponding to the long vowel in the meter in Turkish words are shown with med. The sounds corresponding to a short vowel in the meter

are shown with a gesture, not a letter. The declarative suffix -durur is used. The future tense suffix is used as -isar/-iser. Sounds that should be written with a round heh are sometimes written with an alif. Persian conjunctions "ki" are shown with a vowel point. "Attributive vav" is sometimes shown with a vowel point. Interjections are accentuated as "iy".

Keywords: Classical Turkish Literature, Mathnawi, Qiraat, al-Mushaf al-Uthmani, Kat' and Wasl.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



EMİR ES-SAN'ÂNÎ'NİN İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN MÂHİYETİNE DAİR *EL-İZÂH VE'L-BEYÂN FÎ TAHKÎKÎ 'İBÂRÂTÎ KASASÎ'L-KUR'ÂN* İSİMLİ RİSÂLESİ VE ELE ALDIĞI KONULARIN KRİTİĞİ

 Zakir DEMİR^a

Öz

Kur'ân'ın yaklaşık dörtte birinin veya yarısına yakının tarihsel olaylar ve kıssalardan oluştuğunu söylemek mümkündür. Kur'ân'ın bütünlüğünde müşâhede edilen ve "ilâhî iktibâs" olarak addettiğimiz bu konuya dair İslâm telif tarihinde ilk müstakil eser, "*Sübülü's-selâm* müellifi" olarak bilinen Emîr Muhammed b. İsmâ'îl es-San'ânî tarafından hazırlanmıştır. San'ânî, müfessir, muhaddis ve fakîh kimlikleri başta olmak üzere çok sayıda alanda ön plana çıkan, Arap dilinin inceliklerine vukufiyeti bulunan, dili etkili kullanan çok yönlü ve velut bir ilim adamıdır. Ayrıca o, müctehid Zeydî âlimlerinden ve Yemen ilmî gelenek üzerine etki eden şahsiyetlerden biridir. Kur'ân'ın bütünlüğünde serdedilen ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair risâlesini *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîkî 'ibârâti kasasî'l-Kur'ân* şeklinde adlandırmıştır. Modern döneme kadar ulaşmış olan bu eserde, Kur'ân bağlamında kelâm-ı mahkînin neliği meselesinde soru-cevap usûlüyle muhtasar bir sunum bulunmakta ve satır aralarında meselenin i'câz boyutuna işaret edilmektedir. İlâhî iktibâsların mâhiyetine dair değerlendirmeler içeren bu eserin herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmediği görülmektedir. Bu çalışmada ilk olarak San'ânî'nin hayat hikâyesi, ilmî kişiliği ve eserleri incelenmektedir. Akabinde çalışmanın konusu olan risâlede ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair San'ânî'nin serdedtiği konular ele alınmakta, istidlâlde bulunduğu deliller önermelere dönüştürülmekte ve değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Ona göre ilâhî iktibâslar lafız açısından kelâmullah, mana bakımından ise kelâm-ı ibâd'tır. Bu yaklaşımının arkaik zamanlardan aktarılan iktibâslar açısından Kur'ân'ın bütünlüğüne uyduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte risâlesinde serdedtiği önermelerinden bazılarının delil oluşunun zayıf olduğu gözlenmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîkî 'ibârâti kasasî'l-Kur'ân*, İlâhî İktibâslar, Kur'ân Kıssaları

^a Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, zakirdemir56@hotmail.com



**THE NATURE OF DIVINE QUOTATIONS IN AL-AMİR AS-SAN'ĀNĪ'S WORK
ENTITLED AL-IZĀH WA AL-BAYĀN FĪ TAHKĪKI 'IBĀRĀT AL-KASAS AL-
QUR'ĀN AND THE CRITIQUE OF TREATISE SUBJECTS**

Abstract

Almost everyone who looks at the Qur'ān and reads a few lines or a few passages will not be late to see that the word of scripture goes full circle to historical narratives and to the quotations laid out in the style of qāla or qālū. Therefore, it is scarcely an overstatement to point out that about a quarter or half of the scripture is composed of the narrating of historical events and stories. It is possible to call this subject, "divine quotations", which are observed in the integrity of the Qur'ān. It is readily apparent that al-Amīr Muhammad b. Ismā'īl as-San'ānī, who is the subject of our article, wrote the first an independent treatise on the divine quotations. as-San'ānī, a Zaidī scholar is a prolific and versatile schoolman who comes into prominence in many fields, especially tafsir, hadith and fiqh, has a grasp of the technicality of the Arabic language and uses the language effectively. He is one of the mujtahid Zaidī scholars and figures who influenced the tradition of Yemeni science. as-San'ānī wrote a treatise on the nature of the divine quotations and called *al-Izāh wa al-bayān fī tahkīki 'ibārāt al-kasas al-Qur'ān*. In this treatise, which has reached to the modern period, there is a summary presentation with a question-answer method about the nature of the embedded speakers (al-kalām al-mahkī) in Qur'ān...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Tafsir, al-Amīr as-San'ānī, al-Izāh wa al-bayān fī tahkīk 'ibārāt al-qasas al-Qur'ān, Divine Quotations.



Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in anlatım üsluplarına bakıldığında yer yer melekler, cinler, mü'minler, münafıklar, kâfirler, yahudiler, hıristiyanlar ya da müşriklerden iktibâsların/alıntuların "kavl" kök fiili ve çeşitli türevlerinin siyakında aktarıldığı görülmektedir. Kur'ân'da en fazla başvurulan kavl kök fiilinin, ayrıca hüdhüde, karıncaya, göğe, yere ve cehenneme de isnat edildiği müşâhede edilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân hem canlı-cansız hem de somut-soyut varlıkların ifadelerini kâle, yekûlu, kâlû veya türevleri, sîgaları ile alıntılanmaktadır. Bir başka ifadeyle vahyin sahibi Allah olmasına rağmen Kur'ân'da sıklıkla içinde başkaları tarafından söylenen sözlerin tahkiye edildiği ifadeler ve diyaloglar aktarılmaktadır. Hemen belirtelim ki sözün

hem canlı hem de cansız varlıklara, yani umumiyetle bütün mahlûkâta “kavl” köküyle isnat edilmesi, Allah’la bütün varlıklar arasında bir iletişiminin olduğunu göstermektedir. Kur’ân’ın bütünlüğünde müşâhede edilen bu anlatım üslûbuna “ilâhî iktibâs” veya “Kur’ân nakilleri” dememiz mümkündür. Bu iktibâslar veya nakiller de arkaik zamanlardan ve nüzûl dönemindeki muhataplardan olmak üzere ikili bir tasnîfe tabi tutulabilir.

Allah’ın kelâm-ı beşerden aktardığı pasajların mâhiyetini analiz etmek için ilk olarak bu konuda bir literatürün olup olmadığına bakılabilir. Zira tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan geleneği, birikimi geliştirmek ve sürdürülebilmek için literatür bilgisini analiz etmenin önemli olduğu ehline müsellemdir. Klasik dönem İslâm te’lîf tarihine bakıldığında ilim adamlarının ilâhî iktibâslarının mâhiyetine dair düşüncelerini ilgili eserlerinin satır aralarında inceledikleri ancak bu konuda bir literatürün oluşmadığı görülmektedir. Söz gelimi Gazzâlî (öl. 505/1111) *el-Me’ârifu'l-akliyye* adlı eserinde ilâhî kelâmın neliğini incelerken bu konuya satır aralarında işarette bulunmaktadır.¹ Benzer şekilde Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) de *Mefâtihu'l-gayb* isimli tefsirinde ilâhî iktibâslarının konu olduğu bazı âyetlerin tefsiri sırasında kelâm-ı beşerin kelâmullah olarak dönüşümünden söz etmektedir.² Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilâhî iktibâslarının mâhiyetine dair kaleme alınan ilk müstakil çalışma, müctehid Zeydî âlimlerinden, Yemen ilmî gelenek üzerine etki eden, müfessir, muhaddis, fakîh ve şair kimlikleri başta olmak üzere birçok alanda dikkati çeken ve velut bir ilim adamı olan Emîr Muhammed İsmâ’îl es-San’ânî’nin (öl. 1182/1768) *el-Îzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân* isimli risâlesidir.

San’ânî *el-Îzâh ve'l-beyân* adlı risâlesinde, Kur’ân’ın arkaik zamanlardan iktibâslarda bulunarak sözü Allah’ın yanı sıra insanlar ve cinler gibi diğer varlıklara isnat etmenin mâhiyetini sorgulamaktadır. Dolayısıyla arkaik zamanlardan aktarılan ilâhî iktibâslar bağlamında Kur’ân lafızlarının aidiyeti problemini inceleme konusu etmektedir. Ona göre bu tür iktibâslar lafız açısından kelâmullah, mana bakımından ise kelâm-ı ibâd olmaktadır. San’ânî bu yaklaşımını aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmaktadır. Modern döneme kadar ulaşmış olan bahis konusu eserde, Kur’ân bağlamında kelâm-ı mahkînin neliği meselesinde soru-cevap yöntemiyle muhtasar bir sunum yer almakta ve satır aralarında meselenin i’câz boyutuna işaret

¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Me’ârifu'l-akliyye*, thk. ‘Abdülkerim el-‘Osmân (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1963), 49-65.

² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 28/215-217.

edilmektedir.

İlâhî iktibâsların mâhiyetine dair birtakım ufuk açıcı değerlendirmeleri içeren *el-Îzâh ve'l-beyân* isimli eserin herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmediği görülmektedir. Bu risâle ilâhî iktibâsların mâhiyetini içeren müstakil ilk eser olmasına rağmen Türkiye’de pek bilinmemektedir. Bu eksikliği bir yönüyle gidermek ve ilgili risâleyi Kur’ân araştırmacılarının gündemine taşımak amacıyla kaleme alınan bu çalışmada ilk olarak Zeydiyye ve Ehl-i sünnet ilim geleneğini harmanlayarak mütalaa eden San’ânî’nin hayat hikâyesi, ilmî kişiliği ve eserleri ele alınmaktadır. Onun hayat hikâyesini ve ilmî şahsiyetini tanımanın, çalışmamızın konusu olan ilgili eserini kavramaya katkı sunacağı düşünülmektedir. Zira bir düşünürün hayat hikâyesi ile gelişen fikirleri arasında paralellikler bulunmaktadır. Risâlenin müellifi konusunda okuyucuya genel bir bakış sunmayı hedefleyen bu kısımda, biyo-bibliyografik eserler esas alınmakla birlikte San’ânî’nin hayatı ve eserleri konusunda hazırlanan kitap, tez ve makale türü çalışmalara da müracaat edilmekte ve bunlardan istifade edilmektedir.³ Akabinde çalışmanın konusu olan *el-Îzâh ve'l-beyân*’ın sebep-i te’lîfi, konusu, kaynakları ve risâle bütünlüğünde serdedilen konular deskriptif (tasvîrî/betimleyici) ve analitik (tahlîlî/istidlâlî) bir bakış açısıyla incelenmektedir. San’ânî’nin risâlesinde istidlâlde bulunduğu deliller, önermelere dönüştürülmekte ve bunlar kritiğe tabi tutulmaktadır. Kur’ân’ın yaklaşık dörtte birini veya yarısına yakınına oluşturan Kur’ân iktibasları bağlamında, “Kelâm-ı beşer düzleminde sunulan Kur’ân pasajlarının ilâhî vahyin oluşumuna etkileri nelerdir? İlâhî kelâmın beşerî atıfları içermesi, iki kapak arasında yer alan her şeyin Allah sözü olmadığı anlamına gelebilir mi? İlâhî iktibâs olgusu, Kur’ân’ın tehdâd anlayışı ve mu’ciz oluşuyla nasıl bağdaştırılabilir? İlâhî iktibâslar Kur’ân’ın mu’ciz bir kitap oluşuna engel teşkil eder mi?” şeklinde sorular sorulabilir.

³ Emîr es-San’ânî’nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri olmak üzere düşünce dünyasına dair kaleme alınan bazı akademik çalışmalar için bk. Kadir Gürler, “İctihat ve Taklit Tartışmaları Bağlamında Sened Açısından Hadislerin Sıhhati Meselesi -el-Emîr es-San’ânî’nin İrşâdu’n-Nukkâd İlâ Teysîri’l-İctihâd’i Özelinde”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2007), 58-93; Elif Aydın, *Emîr es-San’ânî’de Hadis Usûlü ve Rivâyet Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 8-75; Mustafa Hayta, *Emîr es-San’ânî ve Mutlak İctihad Düşüncesi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 25-50. Türkiye’de TDV İslâm Ansiklopedisi, akademik çalışmalar için bir standart temin ettiği düşünülmektedir. “Emîr es-San’ânî” maddesine bakıldığında, San’ânî’nin eserleri içerisinde çalışmamızın konusu olan *el-Îzâh ve'l-beyân* isimli risâlenin ve *Mefâtihu’r-rıdvân* adlı tefsirinin anılmadığı görülmektedir. bk. Mustafa Baktır, “Emîr es-San’ânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/144-145.

Bu ve benzeri sorular, ilâhî kelâmın doğrudan tabiatını anlama çabasına matuftur. Bu çalışmada söz konusu sorulara yanıt aramak için İslâm telif tarihinde bu konuda hazırlanan ilk müstakil eseri bütün boyutlarıyla analiz etmek hedeflenmektedir.

A. Emîr es-San'ânî'nin Hayat Hikâyesi ve el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasası'l-Kur'ân İsimli Risâlesi

1. Hayat Hikâyesi ve Eserleri

Emîr es-San'ânî'nin tam ismi ve künyesi Seyyid Emîr Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail b. Salâh b. Muhammed b. Ali b. Hafizuddin b. Şerefüddin b. Salâh b. Hasen b. Mehdî b. Muhammed b. İdrîs b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ b. Hamza b. Süleymân el-Hasenî el-Kühlânî es-San'ânî şeklindedir. 15 Cemâziyelâhir 1099'da (17 Nisan 1688) San'â'nın güneyindeki Yerîm bölgesine bağlı Kühlân'da, Osmanlı Devleti'nin Yemen'i terk etmek zorunda kaldığı "fetret döneminde"⁴ ve dolayısıyla Zeydiyye'nin Kâsımiyye imamlarının iktidarları sırasında hayata gözlerini açtı.⁵ Büyük dedelerinden Emir Yahya b. Hamza (öl. 636/1239) sebebiyle Emîr veya İbnü'l-Emir lakabıyla anılmaktadır. Soyu Alî b. Ebî Tâlib'e (öl. 40/661) dayandığı için el-Hasenî nisbesiyle nitelenmektedir. Doğduğu kent sebebiyle kendisine el-Kühlânî; hac yolculukları dışında genellikle San'â'dan ayrılmaması ve uzun bir süre burada ikamet etmesi nedeniyle ona es-San'ânî denmiş olduğunu düşünmek mümkündür.⁶ İlmî alandaki yetkinliği ve toplum nezdindeki otoriter oluşu sebebiyle el-imâmü'l-kebîr, el-müctehidü'l-mutlak, el-müeyyed billâh, sultânü zevi'l-ictihâd, 'umdetü'l-ulemâi'n-nukkâd gibi lakaplarla anılmaktadır.⁷

1107/1695'te henüz sekiz yaşındayken, ailesiyle birlikte dönemin ilim, irfân ve kültür merkezi olarak kabul edilen San'â şehrine taşındı. Orada

⁴ 1635-1849 yılları arasında Osmanlı'nın Yemen'deki hâkimiyetini kaybetmesi sebebiyle bu dönem fetret dönemi olarak kabul edilmektedir. 1849'da Zeydîler'in Yemen'deki iktidarlarını kaybetmeleri üzerine hâkimiyet yine Osmanlılara geçmiştir. Bu konuda detaylı mülâhazalar için bk. Turgut Hatipoğlu, *Yemen'in Osmanlı'dan Ayrılışı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 20-22.

⁵ Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris* (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/513.

⁶ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/133-135; Baktır, "Emîr es-San'ânî", 11/144. Abdurrahman b. Süleyman Ehdel'in belirttiğine göre Emîr es-San'ânî'nin şer'î ve nazarî ilimlerle işgal eden İbrâhim, Abdullah ve Kâsım olmak üzere üç oğlu bulunmaktadır. San'ânî'nin söz konusu edilen oğullarının ilmî kişilikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman b. Süleyman Ehdel, *en-Nefsü'l-yemânî ve'r-rûhü'r-rûhânî fi icâzeti'l-kudâti benî's-Şevkânî* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2012), 195-201.

⁷ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/133; Ehdel, *en-Nefsü'l-yemânî*, 185.

büyüdü ve hıfzını tamamladı. İlköğrenimini babasından aldıktan sonra San'â'da bulunan Zeyd b. Muhammed b. Hasan (öl. 1124/1712), Salâh b. Hüseyin el-Ahfeş (öl. 1142/1729), Abdullah b. Ali el-Vezîr (öl. 1147 /1735), Abdülhalik b. ez-Zeyn el-Mezcânî (öl. 1152/1739) ve Ali b. Muhammed el-'Ansî (öl. 1139/1727) gibi çeşitli ilim adamlarının rahle-i tedrisatından geçti. Onlardan dil ilimleri, kelam, hadis ve fıkıh dersleri aldı. Böylece San'âlı ilim adamlarının yanında ilk tahsilini tamamladı. 1122/1711'de hac ibadeti amacıyla gittiği Mekke ile Medine'de iki beldenin âlimlerinin gözetiminde hadis başta olmak üzere muhtelif alanlara dair tahsiline devam etti. 1132/1720, 1134/1722 ve 1139/1727'deki diğer üç hac ziyaretlerinde ise mülaki olduğu ilim adamlarıyla fikir teatisinde bulundu. Kendisine San'â'da İmam Kâsım b. Hüseyin tarafından Benderülmehâ kadılığı teklifi yapıldı; ancak o ilimle iştigal etmeyi tercih ettiğinden bu görevi kabul etmedi.⁸

İmam Mansûr-Billâh Hüseyin b. Kâsım, San'ânî'yi San'a Camii'ne hatip olarak atadı. İmamın oğlu Mehdî-Lidînillâh Abbâs dönemine kadar (1748-1775) bu vazifeyi yapmaya devam etti. Kaynaklarda San'ânî'nin pek çok sıkıntı ve ithamlara (mihne) maruz kaldığı aktarılmaktadır. Bu mihnelerinden biri onun hutbe esnasında imamların isimlerini zikretmemesinden kaynaklanmaktadır. Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) naklettiğine göre San'ânî, 1169/1753'te bir cuma hutbesinde isimlerinin zikredilmesi kural haline gelen imamları anmadığı için Zeydî cemaatin saldırısına maruz kaldı. Bu olay sebebiyle çıkan kargaşayı gerekçe gösteren Mehdî her iki grubu hapsedirerek cezalandırdı. San'ânî de bu olay sebebiyle iki aylık hapis cezası aldı. Hapis hayatından sonra hatiplik görevinden ayrılan San'ânî kendisini kitap te'lifine, fetva ve eğitim işlerine adanmıştı. Zamanla San'â'nın fıkıh otoritesi haline gelen San'ânî, taklidi reddederek aklî ve naklî delillerle istidlâlde bulunmaya başlayınca, diğer ilim adamlarıyla arası açıldı. Zeydiyye düşüncesinde⁹ kabul görülmeyen elleri kaldırmak ve elleri birbirine bağlamak gibi bazı namaz sünnetlerini edâda kararlılığı sebebiyle Zeydî halkının hücumuna uğradı. Bununla birlikte kendisine tâbi olanlar zamanla arttı. Böylece San'â başta olmak üzere İslâm dünyasının muhtelif beldelerine ilmî müktesebatı yayıldı ve fikhî meseleler konusunda otoriter oldu. Abdülkâdir b. Ahmed el-Kevkebânî (öl. 1207/1792), İbrahim b.

⁸ Muhammed b. İsmâ'îl el-Emîr es-San'ânî, "el-Kavlu'l-metîn fi buşrâ men belega sinne's-semânîn", *Avnül-kadîr min fetâvâ ve resâli İbni'l-Emîr* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2015), 4/823; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/133-134; Baktır, "Emîr es-San'ânî", 11/144-145; Hayta, *San'ânî ve Mutlak İctihad*, 25-36.

⁹ Zeydiyye düşüncesinin teşekkülü ile ilgili bilgi için bk. Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şiâsi'nda Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 21-22.

Muhammed b. İsmail (öl. 1213/1799), Abdullah b. Muhammed b. İsmail (öl. 1242/1826), Kâsım b. Muhammed b. İsmail (öl. 1246/1830), Ahmed b. Muhammed Kâtın (öl. 1199/1785), Ahmed b. Sâlih b. Ebî'r-Ricâl (öl. 1191/1777), Hasan b. İshak b. el-Mehdî (öl. 1160/1747) ve Muhammed b. İshak b. el-Mehdî (öl. 1167/1754) başta olmak çok sayıda öğrenci yetiştiren San'ânî, humma hastalığına yakalanması üzerine 3 Şâban 1182'de (13 Aralık 1768) vefat etti. San'â'da bulunan İmam Şerefeddin Medresesi civarına defnedildi.¹⁰

Çok yönlü ve velut bir ilim adamı olan Emîr es-San'ânî tefsir, hadis, Arap dili, fıkıh ve siyer başta olmak üzere muhtelif ilimlerde ilmî rüştünü ispat ettiği irili ufaklı iki yüze yakın eser kaleme almıştır. Onun eserlerinden belli başlı olanların dökümü şöyledir:

(i) *Sübülü's-selâm fî şerhi Bulûgi'l-merâm*. Bu başyapıt ve muhalled eser, San'ânî'nin bilinen en meşhur çalışmasıdır. Bu sebeple San'ânî, İslâm düşünce tarihinde daha çok *Sübülü's-selâm* müellifi olarak tanınmaktadır. Bu eser onun, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Bulûgu'l-merâm* isimli ahkâm hadîslerini içeren kitabına hazırladığı şerhtir. San'ânî bu şerhini büyük ölçüde Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Saîd el-Mağribî'nin (öl. 1119/1707) *el-Bedrü't-temâm şerhu Bulûgi'l-merâm*'ını ihtisar etmek ve buna bazı değişikliklerle eklemelerde bulunmak suretiyle meydana getirmiştir.¹¹

(ii) *Mefâtihu'r-rıdvân fî tefsiri'z-zikir bi'l-âsar ve'l-Kur'ân*. Eserin başlık sisteminden de anlaşıldığı üzere bu çalışma, San'ânî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunu esas aldığı tefsiridir. Âyetleri tefsir ederken fikhî, kelâmî ya da edebî tahlillere dalmadan ele aldığı âyeti diğer âyetlerle tefsir etmeye çalışmaktadır.¹²

(iii) *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-sagîr*. San'ânî'nin, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-Câmi'u's-sagîr* isimli hadis kitabına dair hazırladığı şerhidir. San'ânî'nin son te'liflerinden biri olması sebebiyle onun ilmî müktesebatının hülasası olarak düşünülebilir.

(iv) *İrşâdü'n-nukkâd ilâ teysîri'l-ictihâd*. San'ânî bu eserinde hadis otoriterleri tarafından hadîs metinlerinin senediyle ilişkili olarak sahîh,

¹⁰ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/134, 137, 139; Baktır, "Emîr es-San'ânî", 11/144; Hayta, *San'ânî ve Mutlak İctihad*, 35-36.

¹¹ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/137; Ali Osman Koçkuzu, "Bulûgu'l-Merâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/412-413.

¹² San'ânî'nin *Mefâtihu'r-rıdvân* isimli tefsirinde takip ettiği metodu ve örnek tefsir metinleri için bk. Şemsettin Karıcı, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri ve Çağdaş Temsilcileri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 122-126.

hasen ve zayıf olmak üzere yapılan tasniflerinin taklit olup olmadığını incelemektedir. Bir başka ifadeyle hadis metinlerinin sened itibariyle sıhhatini tayin etmenin taklit mi yoksa içtihat mı olduğunu konu edinmektedir. Eserin bütünlüğünden anlaşıldığı kadarıyla San'ânî hadis otoriterlerinin bu konudaki değerlendirmelerinin bağlayıcı olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla bu ve benzeri meselelerde içtihad faaliyetinin devam ettiği kanaatindedir.¹³

(v) *Edilletü'l-mesâ'ili'l-merziyye fî beyâni ittifâkı Ehlî's-sünne 'alâ süneni's-salât ve'z-Zeydiyye*. Kitabın başlık sisteminden de anlaşıldığı üzere bu risâle, San'ânî'nin Ehl-i sünnet ile Zeydiyye'nin namazın sünnetleri konusundaki uzlaşma noktalarını içermektedir.¹⁴

(vi) *el-Kavlu'l-metîn fî buşrâ men belega sinne's-semânîn*. San'ânî seksen yaşına ulaştığında "İnsanların en hayırlısı, ömrü uzun, ameli güzel olandır."¹⁵ şeklindeki hadise konu olmak için bu risâleyi kaleme almıştır. Risâlede "Ömrümü uzun eyledin, amelimi de güzel eyle Allah'ım!" şeklinde dua etmiştir.¹⁶

(vii) *Zeylül'Ebhâsi'l-müseddede*. Bu eser kelâm meselelerine dair Makbilî (öl. 1108/1696) tarafından kaleme alınan *el-Ebhâsü'l-müseddede* isimli kitaba San'ânî'nin hazırladığı zeyldir. San'ânî çalışmamızın konusu olan *el-Îzâh ve'l-beyân* isimli risâlede, eserlerinden yalnızca *Zeylül'Ebhâsi'l-müseddede*'ye bir kez atıfta bulunmaktadır.¹⁷

2. el-Îzâh ve'l-beyân İsimli Risâlesi ve Bunun Kaynakları

Bir Zeydî-Hâdevî ilim adamı olan Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân* isiminde bir risâle kaleme almıştır. San'ânî bu risâlesinin te'lîf sebebine dair çok açık bir ifadeye yer vermemekle birlikte besmelenin hemen akabinde Kur'ân'da peygamberlere inananlarla inanmayanlar arasında gerçekleşen diyaloglar olmak üzere arkaik zamanlardan aktarılan kıssalar hakkında kendisine birtakım sorular sorulduğundan söz etmektedir.¹⁸ Kendisine hangi kesimin böylesi sorular sorduğuna dair bir açıklamada bulunmaz. Ancak onun hac münasebetiyle

¹³ Gürler, "İçtihat Ve Taklit Tartışmaları", 66; Hayta, *San'ânî ve Mutlak İctihad*, 18.

¹⁴ Bakır, "Emîr es-San'ânî", 11/144-145.

¹⁵ Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Zühd", 21, 22.

¹⁶ Emîr es-San'ânî, "el-Kavlu'l-metîn fî buşrâ men belega sinne's-semânîn", 4/822. Ayrıca bk. Hayta, *San'ânî ve Mutlak İctihad*, 30.

¹⁷ Muhammed b. İsmâ'îl el-Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdüvehhab Lutf Deylemî (San'â: Mektebetü'l-İrşâd, 1992), 49.

¹⁸ Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân*, 29.

yapmış olduğu yolculuklarda böylesi soruların kendisine sorulmuş olduğunu düşünmek mümkündür. Zira San'ânî'nin yaşadığı dönemde âlimlerin büyük ölçüde buluşma noktası ve farklı fikirlerin harmanlanarak tekrar yayıldığı hâkim merkez, hac ibadetinin yerine getirildiği mekânlardı.¹⁹ Daha önce ifade ettiğimiz üzere San'ânî dört kez hac yapmış, hac için yaptığı yolculukları büyük ölçüde ilmî yolculuklara çevirmiş, Sünnî âlimler başta olmak üzere muhtelif fırka ve âlimlerin ders halkalarına iştirak etmiş, Hind ve Sind gibi muhtelif İslâm beldelerinden gelen âlimlerle ilim alış verişinde bulunmuştur.²⁰

San'ânî *el-Îzâh ve'l-beyân* isimli risâlesinin bütünlüğünde, Kur'ân'da bulunan kelâm-ı mahkînin neliği meselesinde soru-cevap yöntemine uygun olarak muhtasar bir sunumla meseleleri ele almakta, aklî ve naklî delillerle meseleyi mütalaa etmektedir. Risâle boyunca konuyu tartışırken analitik/tahlîlî ve istidlâlî/rasyonel bir metot benimsemektedir. Arap dilinin inceliklerine vakıf ve dili etkili kullanan âlimlerden biri olması sebebiyle, onun *el-Îzâh ve'l-beyân*'da ağır ve zor ifadeler kullanmadığı görülmektedir. Eserinde genellikle ifadeleri gereksiz yere uzatmadığı, meramını açık ve net bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir.

Emîr es-San'ânî'nin *el-Îzâh ve'l-beyân*'da kendisinden önceki ilim adamlarına sık sık atıflarda bulunduğu, onların kitaplarından istifade ettiği ve titiz nakillerle yapıcı eleştirilerde bulunduğu müşâhede edilmektedir. San'ânî bu risâlede kendi kitaplarından yalnızca *Zeylül-Ebhâsî'l-müseddede*'ye bir kez atıfta bulunmaktadır.²¹ Onun bu risâlede başvurduğu diğer kaynakları şöyle sıralamak mümkündür: İbn Hazm el-Endelüsî (öl. 456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Tâceddin es-Sübkî (öl. 771/1370), *Cem'u'l-cevâmî' fî usûli'l-fıkh*. Sa'deddin et-Teftâzânî, (öl. 792/1390) *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574), *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Hüseyin b. Kâsım b. Muhammed el-Hasenî (öl. 1050/1641), *el-Gâye*.²²

Yukarıda zikredilen kaynaklar içerisinde San'ânî'nin en çok yararlandığı çalışma, Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-'akli's-selîm* isimli tefsiridir. Onun tefsirinden iktibâslarda bulunurken tasarruflarda bulunduğu, metne değil manaya odaklandığı ve onun ifadelerini uzun uzun şerh ettiği

¹⁹ XVII. ve XVIII. yüzyılları arasında yaşayan San'ânî'nin yaşadığı coğrafya ve genel anlamda İslâm dünyasının siyasi durumu hakkında detaylı değerlendirmeler için bk. Hayta, *San'ânî ve Mutlak İctihad*, 14-16.

²⁰ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/133-139.

²¹ Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân*, 49.

²² Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân*, 30, 34-35, 37, 48-49.

görülmektedir.²³ Dolayısıyla A'râf sûresinin 14. âyeti bağlamında San'ânî'nin, Ebüssuûd şârihi olduğu söylenebilir. San'ânî'nin başvurduğu diğer kaynakların da büyük çoğunluğu üzerinde tasarrufta bulunduğu ve blok alıntılarla müelliflerin ifadelerini nakletmediği anlaşılmaktadır. Son tahlilde bu risâlesinin kaynaklarına bakıldığında Zeydî bir aileye mensup olup Zeydiyye ilim havzasında yetişmiş olmasına rağmen San'ânî'nin aynı zamanda Ehl-i sünnet ilim adamlarının çalışmalarına ve geleneğine de son derece vâkıf bir ilim adamı olduğu müşâhede edilmektedir. Hatta onun bu risâlesinde bütünüyle Sünnî kaynaklardan istifade ettiğini söylemek de mümkündür. Zira bu risâlesinde Zeydî âlimlerden herhangi bir müellifin adına veya onların eserlerine dair açık veya örtük bir referans bulunmamaktadır. Bu yaklaşımının onun Zeydiyye ile doğrudan bir bağı kalmadığına işaret ettiği düşünülebilir.

B. el-Îzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasî'l-Kur'ân'da Serdedilen Konular ve Bunların Tahlîli

Kur'ân'da Allah arkaik dönemlerde yaşayan ümmetlerden, peygamberlerden ve nüzûl dönemi muhataplardan özet sunumlar şeklinde aktarmalar yaptığı gibi onların sözlerinden de yer yer iktibâsta bulunmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'ın bütünlüğünde arkaik zamanlardan ve nüzûl dönemi muhataplardan olmak üzere iki tür iktibâsın bulunduğu söylenebilir. Çalışmamızın konusu olan Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân* isimli risâlesinde, yalnızca arkaik zamanlardan yapılan ilâhî iktibâsların mâhiyetini sorgulamakta ve meselenin bu boyutunu tahlîl etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda San'ânî, "Kur'ân'da iktibâs edilen kelâm-ı mahkî, yani nakledilen sözler kimin sözüdür? Allah'ın Kur'ân'da iktibâs ettiği kelâm-ı mahkî, birebir onların kelâmı ve ifadeleri midir? Yoksa Kur'ân'da serdedilen kelâm-ı mahkî başka ifadelerle, yani Allah'ın elfâzı ve kelâmıyla mı aktarılmıştır?"²⁴ şeklindeki sorularla risâlesinde ele aldığı konulara giriş yapmaktadır. San'ânî'nin ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair yaklaşımı için aklî ve naklî delillerle istidlâlde bulunduğu görülmektedir. Aşağıda onun bu bağlamda serdettiği delillerin delil oluş yönleri tek tek incelemeye ve kritik etmeye çalışılmaktadır.

1. Hikâye ile Mahkînin Birbirinden Farklı İki Doğası: İlâhî İktibâslar Bağlamında Kur'ân Âyetlerini Allah'ın Yanı Sıra Başka Varlıklara İsnat Etmenin İmkânı

²³ Ebüssuûd Efendi, *Îrşâdü'l-'akli's-selîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.), 2/330-332; Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân*, 39-44.

²⁴ Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân*, 29.

Kur'ân'ın bütünlüğünde “dedi/dediler ki” üslûbunda sözün Allah dışındaki varlıklara isnat edildiği müşâhede edilmektedir. Söz gelimi “*Ve kâle Mûsâ yâ Fir'avnu innî rasûlün min rabbi'l-âlemîn/Mûsâ, 'Ey Firavun! Ben âlemlerin rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim.' dedi.*”²⁵ âyetinde açıkça görüldüğü üzere söz, Hz. Mûsâ'ya *kâle* üslûbuyla isnat edilmektedir. San'ânî'nin de temas ettiği üzere bu bağlamda şöyle sorular sorulabilir: Kur'ân Allah'ın sözü olduğu halde onun bir kısım âyetlerini başka varlıklara isnat etmek mümkün müdür? Bir âyete aynı zamanda hem kelâmullah hem de kelâm-ı Mûsâ demenin sıhhati nedir? San'ânî'ye göre böylesi bir âyetin Arapça lafızlarının kastedilmesi durumunda, sözün kelâmullah olduğu müsellemdir. Zira herhangi bir âyetin lafızları, hakiki/temel anlamda Allah'a aittir. Ancak bu âyetin manasının kastedilmesi durumunda ise buna kelâm-ı Mûsâ demek câizdir. Âyetin Allah'a nispet edilmesinin sebebi, Allah'ın Hz. Mûsâ'nın İbranice söylediği lafızları mana itibariyle Arapça lafızlarla aktarması sebebiyledir. Bir başka ifadeyle lafızlar, yani hikâye kelâmullah; sözün manası ve dolayısıyla mahkî ise kelâm-ı Mûsâ olmaktadır. Bu durumda söz konusu âyetin, hem Allah'a hem de Hz. Mûsâ'ya ait olduğu söylenebilir.²⁶ San'ânî'nin bu yaklaşımı için istidlâlde bulunduğu aklî ve naklî delilleri önermelere dönüştürülerek şöyle tasnif edilebilir:

a. İcmâ Olgusu

San'ânî'ye göre hakiki/temel anlamda Kur'ân'ın tamamı Allah'ın kelâmıdır/sözüdür. Yine ona göre selef ve halef âlimleri nezdinde Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğu noktasında bir görüş birliği bulunmaktadır. Keza iki kapak arasında bulunan her şeyin Allah'ın sözü olduğu konusunda icmâ vardır. Bu durumda ona göre Kur'ân'da aktarılan kelâm-ı mahkî de Allah'ın sözü olmalıdır.²⁷ Kur'ân'da nüzûl dönemi muhataplarından yapılan iktibaslar birebir nakledilmektedir. Benzer şekilde Kur'ân'da muvâfakât-ı sahâbe, yani kelâmullahın, kelâm-ı beşere muvâfakat ettiği pasajlar da yer almaktadır.²⁸ Bu gerçeklikten hareketle ecza yönüyle değil de külliyyât itibariyle San'ânî'nin bu tespitinin genel yaklaşım olduğu kabul edilebilir. Öte yandan nüzûl dönemi muhataplardan yapılan nakillerde hem lafız hem de mana kelâm-ı 'ibâd olmaktadır. Yani arkaik zamanlardan aktarılan

²⁵ el-A'râf 7/104.

²⁶ Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 31-32.

²⁷ Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 29-30.

²⁸ Kur'ân'ın bütünlüğünde sanâdîdu'l-Arap'tan aktarılan ilâhî iktibaslara dair detaylı mülâhazalar için bk. Zakir Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 105-116.

iktibâsların aksine bu tür nakillerde beşer boyutunda lafız ve mana birlikteliği söz konusudur. Son tahlilde San'ânî'nin konuyla ilgili icmâ iddiasının delil oluşunda bir kesinliğin olmadığı söylenebilir.

b. Kelâmullah Terkibi

Kur'ân'da "kelâm" Bakara (2/75), Tevbe (9/6) ve Feth (48/15) olmak üzere üç farklı sûrede Allah'a isnat edilerek "kelâmullah" tamlamasıyla geçmektedir. San'ânî arkaik zamanlardan aktarılan kelâmın Allah'ın sözü olduğuna dair yaklaşımını Kur'ân'da geçen kelâmullah tamlamasıyla temellendirmektedir. Bu bağlamda "*Müşriklerden biri senden emân dileyecek olursa, ona emân ver ki Allah'ın kelâmını dinleyebilsin (hattâ yesme'a kelâmellah)*"²⁹ âyetini zikretmekte ve bununla istidlâlde bulunmaktadır. Ona göre Allah, Kur'ân'ın kendi sözü olduğunu bu âyette açıkça ifade etmektedir. Bu âyette kelâmullah tamlamasıyla amaçlanan da lafız ile mana bakımından kelâmdır. Buna göre iki kapak arasında bulunan tüm metin Allah'a aittir. Dolayısıyla Allah arkaik dönemlerden nakillerde bulunurken, onların lafız ve ifadelerinin ihtiva ettiği manaları 'kendi lafız ve manalarıyla' dönüştürerek nakletmesi sebebiyle bunlar da kelâmullah kapsamında mütalaa edilmelidir.³⁰ İki kapak arasında olan metin açısından meseleye bakıldığında lafız ve mananın ilâhî boyutta bir birlikteliğinin olduğu düşünülebilir. Ama San'ânî'nin de işaret ettiği üzere arkaik zamanlardan yapılan nakillerde ise lafız ve mana birlikteliği değil ayrılığı söz konusudur. Bu durumda Tevbe sûresinin 6. âyeti, ilâhî iktibâsların mâhiyeti konusunda onun bu yaklaşımına işaret etme yönü açısından zayıf bir delil olmaktadır.

c. Kur'ân Tanımları

San'ânî, Kur'ân'da bulunan her şeyin Allah'ın kelâmı olduğuna dair yaklaşımı için Kur'ân'a dair birtakım tanımlarla da istidlâlde bulunmanın mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre genellikle Kur'ân'ın tanımlarında kelâmullah kaydının bulunması da iki kapak arasında bulunan her şeyin Allah'ın sözü olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Tâceddin es-Sübkî'nin (öl. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh* isimli eserine şöyle bir tanım isnat etmektedir: "Kur'ân, bir sûresi ile âciz bırakmak için Hz. Muhammed'e indirilen ve okunmasıyla ibadet edilen Allah'ın kelâmıdır."³¹ Ne var ki Sübkî'nin bu eserindeki Kur'ân'a dair tanımında "kelâmullah" kaydı

²⁹ et-Tevbe 9/6.

³⁰ Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 29-31.

³¹ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. 'Alî es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 21; Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 30.

ve vurgusu bulunmamaktadır. Ancak İslâm fikir tarihine bakıldığında Şevkânî gibi bazı ilim adamlarının Kur'ân'a dair tanımlarında "kelâmullah" kaydına yer verdiği görülmektedir. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl* isimli eserinde Kur'ân'a dair tanımlarda kelâmullah vurgusunun yapıldığı çok sayıda tanıma nakletmekle birlikte onun tercih ettiği tanıma şöyledir: "Kur'ân, Hz. Muhammed'e indirilen, tilavet edilen ve mütevatir bir şekilde nakledilen Allah'ın kelimasıdır."³²

Kanaatimize göre San'ânî'nin kelâm-ı mahkînin mâhiyeti için Kur'ân tanımlarına müracaat etmesi önemlidir. Zira Kur'ân terimine yüklenen manaları saptamakla genel anlamda Kur'ân tasavvuru özelde kelâm-ı mahkînin neliğine dair bir detay bulunabilir. Bununla birlikte İslâmî ilimler terminolojisinde Kur'ân'a dair tanımların büyük bir kısmının hadd-i tam, yani efrâdını câmî' ağıyârını mânî' olmadığı ve terimbilim geleneğinde ön plana çıkan ilim adamlarının eczâyı değil küllü esas alarak tanım yaptıkları görülmektedir.³³ Son tahlilde San'ânî'nin Kur'ân'ın tanımlarında kelâmullah kaydının ve vurgusunun olmasını, arkaik zamanlardan yapılan iktibâsların mana itibarıyla aktarıldığı yaklaşımıyla temellendirmesi bazı yönleriyle eksik bir argüman olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân tanımlarının bu konuda güçlü bir delil olma yönü bulunmamaktadır.

d. Arkaik Zamanlarda Yaşayan Milletlerin Dilleri

İlâhî vahiylerin tarihine bakıldığında vahiy dili için, muhatap peygamberin dilinin seçildiği ve böylece mesajların İbranice, Süryanice ve Arapça başta olmak üzere çok sayıda dile büründüğü görülmektedir. Emîr es-San'ânî'nin bu gerçeklikten hareketle kelâm-ı mahkîye dair görüşünü temellendirmede bulunurken başvurduğu bir diğer delil arkaik zamanlardaki ümmetlerin dillerinin Arapça olmadığı olgusudur. Ona göre önceki ümmetlerin İbranice ve Süryanice gibi Arap dili dışında farklı dillerle konuşuyor olmaları, ilâhî nakillerin konu olduğu pasajların lafız bakımından onlara ait olmadığını ihsâs etmektedir. Zira Allah, Tevrât'ı İbranice ve İncil'i Süryanice gönderdiği halde Kur'ân'da bu ümmetlere gönderilen peygamberler başta olmak üzere kelâm-ı beşere dair iktibâsları Arap diliyle nakletmektedir. Diğer taraftan Kur'ân'ın bütünlüğünde birçok âyette açıkça

³² "el-Kur'ânu, kelâmullahi'l-münezzelü 'alâ Muhammedin el-metlüvvü'l-mütevâtir" bk. Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000), 1/169-171.

³³ Kur'ân tanımlarına dair farklı değerlendirmeler ve yaklaşımlar için bk. Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifat, Hudud ve Mustalahat Kitabiyatı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 152-163; Zakir Demir, "İbn 'Akîle el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhîliğine Yaklaşımı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 605-609.

ifade edildiği üzere onun dili Arapça'dır.³⁴ Ona göre sonuç olarak lafız Allah'ın sözü (kelâmullah), mahkî ise kelâm-ı beşer olmaktadır. Bir başka ifadeyle ilâhî iktibâsların konu olduğu âyetlerde lafız kelâmullah, mana kelâm-ı beşere aittir.³⁵

San'ânî, *Mefatihü'r-rıdvân* isimli tefsirinde de yer yer ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair izahlarda bulunurken arkaik zamanlarda yaşayan milletlerin dillerinin farklılığını mesned edinerek bu tür iktibâsların lafız bakımından Allah sözü, mana itibariyle ise kelâm-ı 'ibâd olduğuna işaret etmektedir. Söz gelimi "*Mûsâ ailesine 'Siz bekleyin; ben bir ateş gördüm, belki oradan size bir haber yahut ısınmanız için bir parça ateş getiririm' dedi.*"³⁶ âyeti bağlamında Hz. Mûsâ'nın ailesine yönelik olan bu hitabının Tâhâ (20/10) ve Neml (27/7) sûrelerinde farklı ifadelerle zikredilmesini, Allah'ın İbranice olan bu sözü Arapça'ya mana bakımından tercüme etmesine bağlamaktadır. Ona göre Hz. Mûsâ'nın İbranice sarfettiği bu sözünün, Kur'ân'da üç farklı şekilde tercüme edilen manaları ihtiva etmesi mümkündür.³⁷

Kanaatimize göre San'ânî'nin böylesi bir tarihsel olguya işaret etmiş olması isabetli olmuştur. Zira bilindiği üzere Allah, Tevrât'ı İbranice, İncil'i Süryanice ve Kur'ân'ı Arap diliyle indirmek suretiyle insanlar tarafından anlaşılacak istemiştir. Dolayısıyla Allah farklı dillerle mesajlarını iletmek suretiyle anlaşılacak istediye de İbranice söz, Süryanice'den ve Arapça söz de İbranice ve Süryanice'den farklı olmaktadır. Ayrıca Allah'ın melekler, cinler ve peygamber ile olan diyaloglarının Arap dilinde olmadığı tarihsel bir gerçektir. Zira bu konuşmalardan bazısının gerçekleştiği zaman diliminde hiçbir beşerî dil bulunmamaktadır. Beşerî dillerin oluştuğu zamanda ise Arapça'nın olmadığı durumu, modern dönemde elde edilen birtakım bulgulara dayandırılabilir.³⁸ Bu gerçeklikten hareketle San'ânî'nin işaret ettiği üzere Kur'ân'ın arkaik zamanlardan yaptığı iktibâsların mana bakımından kelâm-ı 'ibâd, lafız açısından ise kelâmullah olduğunu söylemek

³⁴ Kur'ân dilinin Arapça olduğu konusunda birtakım âyetler bulunmaktadır. Bu konuda ilgili pasajlar için bk. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; İbrâhim 14/4; Tâhâ 20/113; eş-Şu'arâ 26/192-195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhuruf 43/3.

³⁵ Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 29-31.

³⁶ el-Kasas 28/29.

³⁷ Muhammed b. İsmâ'il el-Emîr es-San'ânî, *Mefatihü'r-rıdvân fî tefsiri'z-zikir bi'l-âsar ve'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Sevkân ez-Zehrânî (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1410), 191-192.

³⁸ Arap dilinin tarihine ve teşekkülüne dair detaylı mülahazalar için bk. Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lügati'l-'Arabîyye* (Kâhire: Dârü'l-Hilâl, ts.), 1/35-40; Nihad M. Çetin, "Arap (Yazı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/282-286.

mümkündür.

e. Kavlı Resûl Terkibi

San'ânî bir Kur'ân âyetinin aynı zamanda hem Allah'a hem de başka varlıklara isnat edilmesinin imkânı konusunda Kur'ân bütünlüğünde serdedilen ve kelâm-ı resûl tamlamasını içeren âyetlerle istişhâta bulunmaktadır. *"İnnehü le-kavlü rasûlin kerîm zî kuvvetin 'inde zî'l-'arşi mekîn/O (Kur'ân) gerçekten değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı bir elçinin sözüdür."*³⁹ San'ânî'ye göre bu âyette geçen kavlı resûl terkibiyle Allah, Kur'ân'ı Cebrâil'in sözü kılmaktadır. Benzer şekilde *"İnnehü le-kavlü resûlin kerîm/O, gerçekten değerli bir elçinin sözüdür."*⁴⁰ âyetinde ise Allah Kur'ân'ı, Hz. Muhammed'e isnat etmektedir. San'ânî'nin benimsediği bu yaklaşımın tefsir tarihinde bu bağlamda en yaygın olan görüş olduğu bilinmektedir. İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Begavî (öl. 516/1122) ve Fahreddin er-Râzî olmak üzere müfessirlerin büyük çoğunluğu bu yorumun savunucuları arasında yer almaktadır.⁴¹ San'ânî'ye göre Kur'ân'da sözün mübellige, yani Cebrâil ve Hz. Muhammed'e mecâz anlamda isnat edilmesi, ilâhî iktibâslar bağlamında bir âyetin de aynı zamanda Allah'a ve başka varlıklara isnat edilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir.⁴²

San'ânî'ye göre vahyi Hz. Muhammed'e ulaştırmanın Cebrâil olması sebebiyle Kur'ân'ın mecâzen kelâm-ı Cebrâil; insanlara tebliğ edenin Hz. Peygamber olması sebebiyle yine mecâz anlamda kelâm-ı Muhammed olduğunu ileri sürmek mümkündür. Keza ona göre Kur'ân'ı aynı zaman diliminde hem Allah'a hem Cebrâil'e hem de Hz. Muhammed'e isnat etmek câiz olduğu gibi ilâhî iktibâsları konu edinen pasajların da birden fazla varlığa ait olması câiz olmalıdır.⁴³ Hemen belirtelim ki San'ânî'nin bu yaklaşımı için kavlı resûl tamlamasının geçtiği iki âyetle istidlâlde bulunması, isabetli olmamıştır. Zira onun da kabul ettiği üzere Allah kavlı resûl ile sözü Cebrâil veya Hz. Muhammed'e isnat ederken Kur'ân'ın bir kısmını değil de iki kapak arasında bulunan kelâmın tamamını kastetmektedir. Ancak ilâhî iktibâslar ise küll değil yalnızca küllün bir parçasıdır. Burada ifade etmek gerekir ki küll ile cüzün hükmü farklı olmaktadır. Dolayısıyla kavlı resûlün muhtevî olduğu

³⁹ et-Tekvîr 81/19-20.

⁴⁰ el-Hâkka 69/40.

⁴¹ Kavlu'r-resûl terkîbinin mefhumu ve tefsir tarihinde bu bağlamda serdedilen farklı yaklaşımlar ve değerlendirmeler için bk. Zakir Demir, "Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği", *Kader* 20/1 (2022), 359-361.

⁴² Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 32-33.

⁴³ Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 32-33.

âyetlerin hükmünün, ilâhî iktibâsların konu olduğu âyetleri bütünüyle kapsamamasını gerekli kılmadığını düşünüyoruz.

Kavl-i resûl ifadesiyle Kur'ân'ın cüzü değil de küllü kastedildiğinde lafız ve mananın birlikteliğinden söz edilebilir. Yani, hem lafızlar hem de manalar bir bütün olarak kelâmullah'tır. Ancak ilâhî iktibâslar, yani Kur'ân'ın eczâsı açısından meseleye bakıldığında San'ânî'nin de kabul ettiği gibi lafız ve mananın isnat edildiği özneler farklı varlıklar olmaktadır. Bunu hikâye-mahkî açısından tekrar ifade edecek olursak, arkaik zamanlara dair ilâhî iktibâsların lafızları, yani hikâye kelâmullah, lafızların manaları, yani mahkî ise kelâm-ı 'ibâd olmaktadır. Buna göre Kur'ân'da arkaik zamanlardan yapılan iktibâslar bağlamında lafız ve mana birlikteliğinden söz etmek mümkün görülmemektedir.

Son tahlilde San'ânî'ye göre ilâhî iktibâslar bağlamında lafızların Allah'a; mahkînin ise kelâm-ı beşere isnadı mümkündür. Bu sâikten hareketle Kur'ân bütünlüğünde müşâhede edilen iktibâslar için mana cihetiyle "kelâm-ı Mûsâ", "kelâm-ı Îsâ" demenin ve sözün Allah dışındakilere isnat edilmesinde bir sorun olmadığını belirtmektedir. Ayrıca ona göre sözün mübelliğe, yani Cebrâil ya da Hz. Peygamber'e de mecâz anlamda isnat edilmesi câizdir. Bu yaklaşıma göre Kur'ân'da müşâhede edilen iktibâslardan herhangi biri "tek bir kelâm" olmasına rağmen aynı anda arkaik zamanlarda yaşayan ümmetlerden birine, hem Allah'a ve Cebrâil'e hem de Hz. Peygamber'e isnat edilebilmektedir.⁴⁴ Neticede San'ânî'nin de işaret ettiği üzere Kur'ân'ın eczâsı itibarıyla arkaik zamanlardan yapılan ilâhî iktibâslar için lafız ve mananın birlikteliğinden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

f. Arap Şiirinde Serika Geleneği: Lafız ile Mananın Isnat Açısından Birbirinden Ayrılması

İlâhî iktibâsların lafız ve mana itibarıyla farklı varlıklara isnat edilmesinin imkânından söz ettik. Bu bağlamda San'ânî'nin de işaret ettiği gibi şöyle sorular sorulabilir: Arap dilinin kurallarına göre bir sözün mana bakımından bir kimseye, lafız açısından bir başkasına isnat edilmesi mümkün müdür? Arap şiirinde lafız ve mananın farklı kimselere isnat edildiğine dair örnekler var mıdır? San'ânî'ye göre Arap dilinde bilhassa şiir edebiyatında sözün farklı lafızlarla ifade edilip mana açısından ilk söyleyene nispet edilmesi bilinen bir durumdur. Bu bağlamda San'ânî, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *el-Mutavvel* isimli eserinde bulunan şu iki beyti nakletmektedir:

⁴⁴ Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân*, 31-33.

إِذَا أَنْتَ لَمْ تُكْرِمِ أَخَاكَ وَجَدْتَهُ ... عَلَى طَرْفِ الْمَجْرَانِ إِنْ كَانَ يَعْقِلُ
وَيَرْكَبُ حَدَّ السَّيْفِ مِنْ أَنْ تُضَيِّمَهُ ... إِذَا لَمْ يَجِدْ عَنْ شَفْرَةِ السَّيْفِ مَزْحَلٌ

“Eğer sen kardeşine ikram etmezsen [ona yardımcı olmazsan/onun hakkında insafli/âdil davranmazsan], akli [ve marifeti] varsa, onu seninle yollarını ayırmış bir şekilde bulursun.

Ona yaptığın zulüm karşısında kılıcın keskinliğine sarılmaktan [yani tehlikeyi göze almaktan] başka çaresi olmazsa, [zulüm karşısında sessiz durmaz ve] sana karşı kılıcın keskin yerine binmekten çekinmez.”⁴⁵

San'ânî'nin naklettiğine göre bu iki beyti Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692), Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (öl. 60/680) huzurunda söylemiş ve kendisine isnat etmiştir. Daha sonra meclise gelen Ma'n b. Evs'in (öl. 64/684) de içerisinde aynı beyitlerin bulunduğu kasidesini onun huzurunda okuması üzerine İbnü'z-Zübeyr şöyle demiştir: “Bu iki beyit, mana itibariyle bana; ancak lafızları ise Ma'n'e aittir. Ma'n benim sütkardeşimdir. Onun bu şiiri üzerinde herkesten daha çok hak sahibiyim.”⁴⁶ Bu iktibastan da açıkça anlaşıldığı üzere bu iki beyit, mana itibariyle Abdullah b. Zübeyr'in sözüdür. Bununla birlikte onun manalarını nazma çevirenin Ma'n b. Evs olması sebebiyle bu iki beyit lafız itibariyle de Ma'n'ın sözü olmaktadır. San'ânî, Abdullah b. Zübeyr'in Ma'n b. Evs'in kasidesinde geçen bu iki beyti mana itibariyle kendisine isnat etmesini, bir sözün Arap dilinin kurallarına göre lafız ve mana itibariyle farklı kimselere isnadının câiz oluşuna delil göstermektedir. Ona göre İbnü'z-Zübeyr'in bu iddiası Arap dilinin kurallarına aykırı olsaydı Muâviye onu bu konuda uyarır ve hatasını izhar ederdi. Zira her ikisinin de Muâviye huzurunda oldukları bir sırada İbnü'z-Zübeyr bu iki beytin mana itibariyle kendisine ait olduğunu ancak lafız cihetiyle Ma'n'e ait olduğunu belirtmiş ve Muâviye de bu durumu yadırgamamıştır.⁴⁷ San'ânî bu değerlendirmesiyle lafız ve mananın bazen birbirinden ayrı olmasının imkânına kapı aralamaktadır.

San'ânî'nin naklettiğine göre Arap belâgatı teorisyeni Hatîb el-Kazvînî

⁴⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Abdilazîz el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim - Ali Muhammed el-Bicâvî (İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ts.), 192-193; Sa'deddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 710; Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 34. Bu iki beytin şerhine dair detaylı mülahazalar için bk. Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/697-698.

⁴⁶ Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, 192-193; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 710; Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 35.

⁴⁷ Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, 192-193; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 710; Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 34-35.

(öl. 739/1338) şiirde lafız ve mananın farklı kimselere isnat edilmesini zemmi gerektiren bir husus olarak görmüştür. San'ânî'ye göre böylesi bir kullanım, mezmûm olsaydı Muâviye, İbnü'z-Zübeyr'in bu iddiası karşısında sessiz kalmaz ve herkesten çok onun hatasını izhar etmeyi istemesi sebebiyle ona cevap verirdi. San'ânî, Kazvî'nin mezmûm addettiği yönü tasrih etmektedir. Ona göre mezmûm olan, nazımda herhangi bir değişiklik yapmaksızın sözü olduğu gibi almaktır. Böylesi bir nakle de serika, intihâl ve nesh/mesh denir.⁴⁸ Hemen belirtelim serikat-ı şî'riyye, yani çalınmış şiir konusu Arap edebiyatının metodolojisinde tartışılan en eski meselelerden biridir. Edebî tenkidin ana maksatlarından biri metnin orijinal ya da çalıntı olup olmadığını saptamaktır. Kanaatimize göre San'ânî'nin lafız ve mananın birbirinden ayrılması konusunda İbnü'z-Zübeyr ve Ma'n'den naklettiği bu iki beytin onun görüşüne delil olma yönü zayıftır. Zira belâgat kitaplarında İbnü'z-Zübeyr'in bu iki beyti kendisine isnat etme düşüncesi, mahza bir serika örneği addedilmektedir. Bir başka ifadeyle nazmı hiç değiştirilmeksizin lafızların tamamının birebir alınması mezmûm sayılmaktadır. Son tahlilde ilâhî iktibâsların mâhiyeti konusunda San'ânî'nin serikat-ı şî'riyye bağlamında zikredilen beyitlerle istidlâlde bulunmasının güçlü bir delil olmadığı anlaşılmaktadır.

g. Kur'ân'ın Geçmiş Kitaplarda Bulunduğu Bilgisi

San'ânî ilâhî iktibâsların lafız ve mana bakımından farklı varlıklara isnat edilmesinin imkânı konusunda, *"Ve innehü lefi zübürî'l-evvelîn/Kaldı ki o(nun ana içeriği) öncekilerin kitaplarında da mevcuttur."*⁴⁹ ve *"İnne hâzâ lefî's-suhufî'l-ülâ suhufî İbrâhime ve Mûsâ/Şüphesiz bu, önceki sahifelerde, İbrâhim ve Mûsâ'nın sahifelerinde de geçmektedir."*⁵⁰ şeklindeki iki âyetle istidlâlde bulunmaktadır: Bu âyetlerde Kur'ân kelâmının ilgili suhurlarda yer almasından söz edilmektedir. San'ânî'ye göre Kur'ân'ın bu suhurlarda bulunması lafız itibarıyla değil ihtiva ettiği manalardan bazılarının yer alması bakımındandır. Dolayısıyla ona göre Kur'ân'ın mana bakımından önceki kutsal kitaplara isnat edilmesi câiz olduğu gibi ilâhî iktibâsların da lafız ve mana itibarıyla farklı varlıklara isnadı câiz olmalıdır. O halde hikâye kelâmullah, mahkî kelâm-ı 'ibâd olmalıdır.⁵¹ San'ânî'nin istidlâlde bulunduğu bu iki âyet, spesifik olarak Kur'ân'da arkaik zamanlardan yapılan iktibâslarla ilişkili değildir. Burada Kur'ân'ın önceki vahiylerle eklenen son zincir olması sebebiyle müşterek hükümlerin ve ahlâkî değerlerin bulunmasının imkânına

⁴⁸ Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân*, 35-36.

⁴⁹ eş-Şu'arâ 26/196.

⁵⁰ el-A'lâ 87/18-19.

⁵¹ Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân*, 36-37.

işaret edilmektedir. Ancak dolaylı olarak San'ânî'nin benimsediği yaklaşıma işaret ettiğini söylemek mümkündür.

h. Kur'ân Kıssalarında Değişen Üslûp Olgusu

Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığında aynı kıssanın muhtelif lafızlarla bazen uzun, bazen de muhtasar olarak nakledildiği görülmektedir. Söz gelimi Kur'ân'da Hz. Mûsâ ismi 136 kere; Hz. İbrâhim adı da 69 kez geçmektedir.⁵² San'ânî'ye göre Kur'ân'da Hz. Mûsâ kıssası en fazla Tâhâ, en az da Furkân sûresinde geçmektedir. Yine onun aktardığına göre Hz. Mûsâ ve kavmine dair kıssa hemen hemen Tâhâ sûresinin tamamını oluşturduğu için buna "Mûsâ sûresi" denilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Keza onun naklettiğine göre bazı âlimler Kur'ân'ın Hz. Mûsâ'dan çok söz etmesi sebebiyle Kur'ân'ın neredeyse tamamı için *hikâyetün 'an Mûsâ* denilmesinin mümkün olduğunu belirtmişlerdir. San'ânî'ye göre Kur'ân önceki ümmetlerden nakilde bulunurken lafızları olduğu gibi Arap diline aktarmaz. Aksine lafız, terkip ve üslûp üzerinde köklü değişikliklerde ve tasarruflarda bulunarak nakletmektedir. Bu bağlamda ona göre Kur'ân kıssalarında görülen ilâhî iktibâslar, lafız bakımından kelâmullah; mana bakımından ise kelâm-ı 'ibâd olmaktadır. San'ânî bu yaklaşımı için tek bir kıssanın muhtelif sûrelerde değişik üslûplarla tekrar edilmesini esas alarak görüşünü temellendirmektedir.⁵³ Hemen belirtelim ki tefsir metodolojisine bakıldığında Kur'ân kıssaları bağlamında sözün muhatap tarafından daha iyi anlaşılması için başvurulan bir anlatım üslûbu olan "tekrâr" konusunda temelde iki yaklaşımın ortaya konduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birinci yaklaşıma göre Kur'ân kıssalarında tekrar bulunmamaktadır. İkinci yaklaşıma göre ise sözlü kültür ve geleneğin gereği olarak Kur'ân'ın anlatımında yoğun ölçüde tekrar üslûbu vardır.⁵⁴

San'ânî İblîs'in Hz. Âdem'e secde etmekle emrolunduğu olayın, yedi âyette farklı ifadelerle tekrar edilmesinden söz etmektedir. Tekrar edilen Kur'ân kıssalarında üslûp değişiminin izini sürmek adına İblîs'in sözlerinin doğrudan tekrar edildiği âyetlere bakılabilir: (i) "*Allah buyurdu: 'Ben sana*

⁵² San'ânî'nin İbn Hazm'a dayandırdığı bilgiye göre Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın ismi yüz kırk yerde geçmektedir. İbn Hazm'ın *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* isimli eserine bakıldığında onun, yüz otuz rakamına yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte Hz. Mûsâ'nın adının yüz otuz altı yerde geçtiğini tespit ettik. San'ânî'nin bu bağlamda istifade ettiği kaynak ve mukayeseler için bk. İbn Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 7/13-14; Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 37.

⁵³ Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 38-39.

⁵⁴ Kur'ân'da tekrar olgusuna dair muhtelif yaklaşımlar için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınevi, 2010), 23.

emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?’ (İblîs), ‘Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın’ dedi.”⁵⁵ (ii) “[İblîs] dedi ki: ‘Ben, şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattığın bir insana asla secde etmem!’”⁵⁶ (iii) “Hani, meleklere, ‘Âdem’e secde edin’ demiştik. İblîs’in dışında hepsi secde ettiler. İblîs, ‘Ben, çamurdan yarattığın kimseye secde eder miyim!’ dedi.”⁵⁷ (iv) “Allah, ‘Ey İblîs!’ dedi, ‘Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü taslıyorsun yoksa ululardan mısın?’ İblîs, ‘Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın’ diye cevap verdi.”⁵⁸ San’ânî’ye göre İblîs’in söz konusu âyetlerdeki ifadelerinin sürekli değişmesi, Allah’ın arkaik zamanlardan iktibâsta bulunurken sözün üzerinde tasarruflarda bulunduğunu göstermektedir.⁵⁹

Yukarıda A’râf (7/12-17), Hicr (15/32-44), İsrâ (17/61-65) ve Sâd (38/75-85) sûrelerinden aktardığımız âyetlerden hareketle Allah ile İblîs arasında bir diyalogun gerçekleşmiş olduğunu düşünmek mümkündür.⁶⁰ Bu bağlamda, “Allah ile İblîs arasında vuku bulan diyalog ne şekilde gerçekleşmiştir? İblîs de kelâma muhatap olmuşsa Hz. Mûsâ gibi onun için de kelîmullah niteliği düşünülebilir mi? Allah vasıtasız, yani yüz yüze mi ‘aracı meleklerle’ mi İblîs ile konuşmuştur?” şeklinde sorular sorulabilir. Çalışmamızın konusu olan risâlede San’ânî’nin konunun bu boyutuyla ilgilenmediği ve bu bağlamdaki soruları mütalaa etmediği görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Allah’ın İblîs’le aracısız, doğrudan konuştuğunu savunanlar olduğu gibi Allah’ın onunla ancak bir melek vasıtasıyla konuştuğunu ileri sürenler de olmuştur. Kanaatimize göre İslâmî ilimler metodolojisine “Allah’ın vasıtasız ve karşılıklı konuştuğu kişi” anlamında *kelîmullah* vasfının salt Hz. Mûsâ için kullanılıyor olması nedeniyle bu ifadenin, İblîs veya bir başka kimse için kullanılmaması gerekmektedir. Ayrıca başta Fahreddin er-Râzî ve İsmâ’îl Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) olmak üzere birçok müfessirin de tefsirlerinde yer yer işaret ettikleri üzere bahis konusu âyetlerde Allah’ın İblîs’e verdiği cevaplarda bir

⁵⁵ el-A’râf 7/12.

⁵⁶ el-Hicr 15/33.

⁵⁷ el-İsrâ 17/61.

⁵⁸ Sâd 38/75-76.

⁵⁹ Emîr es-San’ânî, *el-Îzâh ve’l-beyân*, 38-39.

⁶⁰ Kur’ân’da aktarılan kıssaların tarihsel gerçekliği tartışmaya açılmış ve buna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Konuyla ilgili görüşler için bk. Mahmut Ay, *Kur’ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2017), 47/78; Esat Özcan, “Bilge Kul-Musa Kıssası ve Bu Kıssa Vasıtasıyla Verilen Bazı Mesajlar”, *Dini ve Sosyal Konular Hakkında Bazı Araştırmalar*, ed. Fatih Aydın (Kışinev: Lambert Academic Publishing, 2021), 18-21.

vasitanın yokluğuna dair herhangi bir delâlet ya da karînenin olmaması sâiklerinden hareketle bu diyalogun vasıtalı gerçekleşmiş olduğunu düşünmek mümkündür.⁶¹

İblîs'in Hz. Âdem'e secde etmekle emrolunması Allah'ın meleklerin ona secde etmesi gibi tek bir defa gerçekleşmiştir. O halde İblîs'in secde emrine dair Allah'a cevabı, tek bir celsede ve bir defada vuku bulmuş olmalıdır. Kur'ân'ın muhtelif sûrelerinde İblîs'in bu olaya dair sözünün farklı lafız, terkip ve üslûplarla aktarıldığı görülmektedir. Bu bağlamda 'Allah'ın İblîs'e bizzat 'Ey İblîs!' şeklindeki hitabı (*hitâbu'l-'ayn*) bir defa olmasına rağmen onun bu sözü yedi farklı şekilde nasıl nakledilebilir? İblîs'in sözünün muhtelif sûrelerde farklı ibarelerle tekrar edilmesinin hikmeti/sebebi nedir?' şeklinde sorular sorulabilir. San'ânî konuyla ilgili olarak Osmanlı Şeyhülislâmı müfessir Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsirinden uzunca bir nakilde bulunmaktadır. Ona göre Kur'ân'da İblîs'in sözü gibi yapılan iktibâslarda mutlak surette muktezâ-yı hâl esas alınmıştır. Dolayısıyla belâgat ve fesâhat üstatlarının benzerini ortaya koymaktan âciz kalacak şekilde iktibâs edilen kelâmda bağlama uygun olacak şekilde ihtisâr ve tatvîllerde bulunulmuş ve temsîli anlatımlarla nakiller zenginleştirilmiştir.⁶² Kanaatimize göre San'ânî'nin ilâhî iktibâsların mâhiyeti konusunda Kur'ân'da tekrar olgusuna işaret etmiş olması isabetlidir. Zira onun da işaret ettiği gibi tek bir kimsenin sözünün farklı ifadelerle nakledilmiş olması Allah'ın nakil üzerinde tasarrufta bulunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda ilâhî nakillerin Kur'ân'ın tehadîsi ve i'câzıyla ilişkisi sorgulanabilir. Takip eden başlıkta ilâhî iktibâsların i'câza konu olup olmayacağına dair detaylı değerlendirmelere yer verilmektedir.

2. İlâhî İktibâs ile İ'câz İlişkisi: Hikâye ile Mahkî Açısından İ'câzın Mahalli

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler, melekler, cinler ve hayvanlar olmak üzere muhtelif varlıklardan iktibâsların bulunduğu müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda ilâhî iktibâsların Kur'ân'ın i'câz ve tehadî ilişkisini tahlîl etmek gerekmektedir. San'ânî'nin söz konusu risâlesinin satır aralarında konunun bu boyutuna dair işaretlerde bulunduğu, ancak ilâhî iktibâsların i'câz ilişkisini detaylı bir şekilde incelemeye anlaşılmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere ona göre Allah arkaik dönemlerden nakillerde bulunurken,

⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/216-217; İsmâ'îl Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-'Arâbî, ts.), 3/142.

⁶² Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 39-46.

onların lafızlarının ve ifadelerinin muhtevi olduğu manaları, kendi lafızlarına dönüştürerek aktarmıştır. Bu bağlamda ona göre Kur'ân'da bulunan ilâhî nakiller ilâhî kelâm suretine bürünmeden evvel i'câzlığı yoktur.⁶³ San'ânî'nin bu yaklaşımına göre Kur'ân dışındaki tüm ilâhî kitaplar, i'câz ve fesâhat bakımından kusurlu ve vasıfsız anlamına gelmektedir. Nitekim bu yaklaşımın Bâkılânî (öl. 403/1013) gibi klasik i'câz teorisyenlerinin büyük çoğunluğu tarafından da benimsendiği müşâhede edilmektedir.⁶⁴

San'ânî ilâhî iktibâsların i'câza konu olmasının imkânı konusunda Ebüssuûd Efendi'den nakillerde bulunarak görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Onun naklettiğine göre Ebüssuûd Allah ile İblîs arasında gerçekleşen diyalogu tefsir ederken "*Kâle enzirnî ilâ yevmi yüb'asûn/[İblîs] 'Onların tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver.'* dedi."⁶⁵ ifadesinin ve kelâm-ı mahkînin mu'ciz sayılıp sayılamayacağını mütâlaa etmektedir. Hemen belirtelim ki İblîs'in yeniden diriliş gününe kadar mühlet talebi, Hicr ve Sâd sûrelerinde tekrar edilmekte ancak A'râf sûresinden farklı olarak "rabbi" kelimesinin eklendiği görülmektedir: "*Kâle rabbi fe-enzirnî ilâ yevmi yüb'asûn/[İblîs] 'Rabbim! Onların tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver.'* dedi."⁶⁶ Ayrıca A'râf sûresinde İblîs'e ne vakte kadar mühlet verildiği i'câz makâmı sebebiyle zikredilmemiş iken Hicr ve Sâd sûrelerinde ise "*İlâ vakti'l-ma'lûm/Vakti (katımızda) bilinen bir güne kadar*"⁶⁷ ifadesi geçmektedir. Bu bağlamda, 'İblîs'in mühlet talebi bir kere vaki olduğuna göre Kur'ân'da muhtelif sûrelerde tekrar edilmesinin sebebi nedir?' şeklinde bir soru sorulabilir. Ebüssuûd'a göre sözün aktarılmasında aslolan, temel mananın (*aslu'l-ma'nâ*) anlatımıdır. Sözün aktarımında aynı ifadeyi, aynı üslûp ve keyfiyette nakletmek olmazsa olmaz bir şart değildir. İlâhî nakiller bağlamında iktiza-yı makâma göre keyfiyet ve itibarın bazı pasajlarda dikkate alındığını ve bazı yerlerde dikkate alınmadığını ifade etmektedir. Ebüssuûd Kur'ân iktibâslarında, bazı yerlerde mütekellimin hiçbir şekilde ifade etmediği ancak mütekellimin ifade ettiği mananın içerisine zımnen dâhil olabilecek noktaların da bulunduğunu söylemektedir. Ona göre Kur'ân'da bulunan bütün ilâhî nakiller keyfiyet ve itibarın dikkate alınmasıyla aktarılmıştır. Bir başka deyişle hikâye ile mahkî retoriğin

⁶³ Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân*, 49.

⁶⁴ Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 2009), 44. İ'câzü'l-Kur'ân'a dair teoriler ve bunların ilâhî iktibâslarla ilişkisine dair detaylı değerlendirmeler için bk. Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti*, 275-310.

⁶⁵ el-A'râf 7/14.

⁶⁶ el-Hicr 15/36; Sâd 38/79.

⁶⁷ el-Hicr 15/38; Sâd 38/81.

konteksine ve makâmına uygun olarak îcâz veya tatvîl şeklinde anlatılmıştır. Ona göre A'râf sûresinde îcâz makâmı bulunması sebebiyle ifadelerde ihtisâra gidilmiş iken Hicr ve Sâd sûrelerinde ise olaya dair detaylı bilgileri sunma makâmının elverişli olması sebebiyle tatvîle başvurulmuştur. Keza ona göre bu iktibâsları konuşmasında kullanacak birisi asla kelâmın hakkını ifade edemez. Aksi takdirde insanoğlunun da mu'ciz bir kelâm-ı ortaya koyabilmesinin mümkün olabileceğini ifade etmektedir.⁶⁸

Ebüssuûd'un tefsirinden aktardığımız mülâhazalarına bakıldığında, ona göre ilâhî iktibâslar bütünüyle tehadîye ve i'câza konu olmakta ve bunların mu'cize ile ilişkisi bulunmaktadır. Mamafih ilâhî iktibâslarla ilişkili olarak ortaya koyduğu bu yaklaşımını tefsirinde tüm pasajlara teşmil etmediği müşâhede edilmektedir. Söz gelimi kelâm-ı beşerin aracı kılındığı ya da beşer sözüne muvâfık olarak indiği (*muvâfakât-ı sahâbe*)⁶⁹ belirtilen "*Fetebârekellâhu ahsenü'l-hâlikîn/Yaratanların en güzeli Allah ne yücedir.*"⁷⁰ ifadesinin i'câza konu olup olmayacağını tahlîl ederken bu âyet gibi sahâbî sözlerine uygun olarak nâzil olan âyetlerin i'câza konu olmadığını belirtmektedir. Ona göre tehadîye davetin yapıldığı asgari ölçü, herhangi bir sûre miktarıdır. Diğer taraftan ona göre bir kimsenin bu gibi sözleri vahyin nüzûlünden önce söylemesi, Kur'ân'ın i'câzını ve dolayısıyla mu'ciz bir kitap olduğu olgusunu geçersiz kılmaz.⁷¹

İlâhî iktibâsların i'câzla ilişkisini açıklamak için ele alınması gereken konulardan biri de belâgatın mahallini tespiti konusudur. Bu bağlamda 'Belâgat, bir sözün manasıyla mı münhasırdır? Kur'ân'ın i'câzı lafzın, yani nazmın içinde mi yoksa manasında, yani dışında mıdır?' şeklinde sorular sorulabilir. San'ânî'ye göre evlerin vücudu, sakinlerinin ruhunu temsil ettiği gibi lafızlar da manaların kalıpları, manalar da 'lafızlara hayat veren' unsurlardır. Ona göre lafız ve mana farklı öznelere ait olsa da belâgat ve fesâhat açısından ikisini birbirinden tefrik etmek mümkün değildir. Yani belâgatın mahalli, lafız ve mana bütünlüğü olmalıdır. Ama bir sözün belîg olmasında asıl kıstas, kelimelerin fasih olmasının yanı sıra sözün muktezâ-yı hâle mutâbık olmasıdır.⁷²

San'ânî ilâhî iktibâsların lafız açısından Allah'a; mana bakımından

⁶⁸ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/330-331.

⁶⁹ Tefsir rivâyetlerinde geçen muvâfakât-ı sahâbe olgusuna dair detaylı değerlendirmeler için bk. Demir, "İbn 'Akile el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhîliğine Yaklaşımı", 611-616.

⁷⁰ el-Mü'minûn 23/14.

⁷¹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/53.

⁷² Hatîb Muhammed el-Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh*, thk. 'Abdulhamid Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 8; Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 47-48.

kelâm-ı ibâda ait olmasının Kur'ân'ın belâgatına ve i'câza engel olmayışını bir kıssayla da temellendirmeye çalışmaktadır. Onun serdettiği kıssaya göre krallardan biri rüyasında dişlerinin döküldüğünü görmüş ve rüyasını tabir edecek birini istemiştir. Gelen tabirci ona şöyle demiştir: “Sizin bütün akrabalarınız ölecek, [yani onlar içerisinde en son siz kalacaksınız.]” Kral bu tabiri beğenmez ve onun dişlerinin söktürülmesini emretmiştir. Kral rüyasını tabir etmek için bir başka uzman istemiştir. Gelen yeni tabirci ona şöyle der: “Müjdelers olsun. Siz uzun yaşayacaksınız, ancak akrabalarınız ve düşmanlarınız hepsi ölecektir [yani aileniz içerisinde en uzun ömürlü siz olacaksınız.]” Kral bu yorumu beğenir ve ona ikramda bulunur. San'ânî'ye göre aslında her iki tabircinin yorumu aynıdır. Ömrü uzun olup akrabaları ölen bir kimsenin akrabaları kendisinden önce vefat etmiş olur. Birinci tabirci, yorumunu ifade ederken özensiz davranmıştır. İkincisi ise ifadelerini tezyin ederek ve korku aşılama belirtmiştir. Bu sebeple ikincisi ikrama mazhar olmuştur.⁷³ San'ânî'ye göre bu kıssada da görüldüğü üzere belâgat yalnızca manada değildir. Fesâhat ve belâgat, lafız ve mananın bütünlüğünde olmalıdır. Ona göre Kur'ân arkaik zamanlardan aktarmalarda bulunurken bunları üslûp, nazım ve ifadede Arapların âciz kalacakları bir nazma sokarak nakletmektedir. Bu sebeple Kur'ân'da arkaik zamanlardan yapılan nakiller i'câza ve tehdîye konu olmalıdır.⁷⁴

Emîr es-San'ânî'nin müşrik Araplardan aktarılan iktibâsların tehdîye konu olup olmadığıyla ilgili herhangi bir mülâhazada bulunmadığı görülmektedir. Ona göre arkaik dönemlerden aktarılan ilâhî nakiller, doğrudan tehdîye ve mu'cizeye konu olmamakla birlikte kelâm-ı ilâhî konteksinde bütüncül olarak bakıldığında i'câzla ilişkisinin olduğu düşünülebilir. Zira daha önceden de ifade ettiğimiz üzere San'ânî, ilâhî iktibâsların konu olduğu lafızların “kelâmullah”; mahkînin “kelâm-ı beşer” olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah arkaik zamanlardan iktibâs ettiği sözleri Arap dilinin en belîğ ve en fasîh ifadeleriyle nakletmektedir. Bu durumda iktibâslar Arap diline dönüştüğünde i'câzlığı bulunmalıdır. Ama ona göre arkaik zamanlardan aktarılan bu sözlerin ilk söylendiği versiyonları için i'câzdan söz edilemez.

⁷³ San'ânî bu anekdotu, [Şehâbeddin] el-Hafâcî'ye (öl. 1069/1659) dayandırmaktadır. Ancak bu anekdotu onun herhangi bir eserinde tespit edemedik. Ancak bu anekdotun farklı bir versiyonu Şemsüelimme es-Serahsî'nin (öl. 483/1090) *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr* isimli eserinde geçmektedir. Serahsî'ye göre bu hikâyede geçen kral, Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd'dir (öl. 193/809). İki farklı anlatıyı mukayese etmek için bk. Şemsü'l-eimme Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/244; Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 48.

⁷⁴ Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 48.

Son tahlilde San'ânî lafız ve manayı isnat açısından kelâmullah ve kelâm-ı 'ibâd olarak tefrik etmekte ama belâgat ve fesâhat bakımından ise birbirinden ayrılmaz ikili kılmaktadır. İ'câza mahal teşkil eden boyutunun ise sözün ilk söylendiği lafız ve mana bütünlüğünde değil de Allah'ın kelâm-ı beşerden ahzettği manayı, nazma dönüştürmesi dolayısıyla ortaya çıkan yeni lafız ve mana bütünlüğünde aramanın gerekli olduğunu belirtmektedir.

Sonuç

Zeydiyye ve Ehl-i sünnet ilim geleneğini harmanlayarak mütalaa eden, müfessir, muhaddis ve fakîh kimlikleri başta olmak üzere birçok alanda ön plana çıkan, Arap dilinin inceliklerine vukufiyeti bulunan, çok yönlü ve velut bir ilim adamı olan Emîr es-San'ânî, Kur'ân'ın bütünlüğünde serdedilen arkaik zamanlardan yapılan ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair İslâm te'lif tarihinde ilk müstakil eseri kaleme almış ve bunu *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasî'l-Kur'ân* şeklinde isimlendirmiştir. San'ânî'ye göre ilâhî iktibâsların konu olduğu Kur'ân pasajları lafız bakımından Allah'a, mana itibariyle ise kelâm-ı beşere aittir. Onun bu yaklaşımına göre Kur'ân'da yer alan bu tür iktibâslar için "kelâm-ı Mûsâ", "kelâm-ı İsâ" demek ve dolayısıyla kelâmın Allah dışındakilere isnat edilmesinde bir beis yoktur. San'ânî'nin serdedtiği bu yaklaşım konusunda aklî ve naklî olmak üzere çok sayıda delillerle istişhâd ettiği ve risâlesi bütünlüğünde anlaşılır ve akıcı bir üslup kullandığı saptanmıştır.

San'ânî'nin *el-İzâh ve'l-beyân* bütünlüğünde kullandığı delilleri önermelere dönüştürerek onun yaklaşımına dair istidlâl yöntemini şöyle maddeleştirebiliriz: (i) Kur'ân'da bulunan her şeyin Allah'ın kelâmı olduğu konusunda icmâ bulunmaktadır. O halde arkaik zamanlardan yapılan tüm iktibâslar da Allah'ın sözü olmalıdır. (ii) Kur'ân kendisini kelâmullah olarak nitelenmektedir. Bu da Kur'ân'da bulunan her şeyin hakikat anlamında Allah'ın kelâmı olduğunu göstermektedir. İlâhî iktibâslar da bu küllün bir parçası olduğuna göre onlar da kelâmullah kapsamındadır. (iii) İslâmî ilimler terminolojisinde serdedilen Kur'ân tanımlarında, Kur'ân kelâmullah olarak nitelenmektedir. Bu da Kur'ân'da arkaik zamanlardan yapılan iktibâsların Allah'ın kelâmı olduğunu göstermektedir. (iv) Allah Kur'ân'da arkaik zamanlarda yaşayan, dilleri İbranice ve Süryanice olan kimselerin sözlerini Arap diliyle nakletmektedir. Bu da Kur'ân'da bulunan iktibâsların birebir değil mana itibariyle nakledildiğini, yani lafızların kelâmullah mananın kelâm-ı beşer olduğunu göstermektedir. (v) Kavî-i resûl tamlaması, Hâkka (69/40) ve Tekvîr (81/19) olmak üzere iki farklı sûrede geçmektedir. Allah bu terkiyle Kur'ân'ı, mübellîğ konumunda olan Cebrâil ve Hz. Muhammed'e

mecâz anlamda isnat etmektedir. Bu da sözün mübelliğe, mecâz anlamda isnat edilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. O halde ilâhî iktibâsları konu edinen âyetlerin de aynı zamanda hem Allah'a hem de başka varlıklara isnat edilmesi câiz olmalıdır. (vi) Arap dilinde bilhassa şiir edebiyatında sözün farklı lafızlarla ifade edilip mana açısından ilk söyleyene nispet edilmesi bilinen bir durumdur. Buna göre ilâhî iktibâsların lafız bakımından Allah'a; mana itibariyle farklı varlıklara isnat edilmesi câiz olmalıdır. (vii) Kur'ân'ın bazı âyetlerinde onun bir kısmının veya çoğunun daha önceki kitaplarda bulunduğu bildirilmektedir. Kur'ân'ın Arapça nazımının Tevrât, İncil ve Zebûr'da bulunmadığı müsellemdir. O halde Kur'ân önceki kutsal kitaplarda mana bakımından bulunuyor olmalıdır. Allah, Kur'ân'ı nazım değil mana itibariyle önceki kutsal kitaplara isnat ettiğine göre ilâhî iktibâsların konu edildiği âyetlerin de lafız bakımından Allah'a; mana itibariyle Allah dışındaki varlıklara isnat edilmesi mümkün olmalıdır. (viii) Kur'ân'da Hz. Mûsâ ve İblîs kıssaları başta olmak üzere arkaik zamanlardan aktarılan ve tekrar edilen ifadelerde lafız, terkip ve üslûp üzerinde köklü değişiklikler görülmektedir. Bu da Allah'ın arkaik zamanlardan iktibâsta bulunurken ifadeler üzerinde tasarrufta bulunduğunu göstermektedir. O halde Allah, kelâm-ı beşerden iktibâsta bulunurken lafzî bir aktarım değil manevî/tefsîrî bir nakil yapmış olmalıdır.

San'ânî'nin söz konusu risâlesinin kapsamında ele aldığı ikinci konu, ilâhî iktibâsların i'câza konu olup olmayacağıyla ilişkilidir. San'ânî'ye göre kelâm-ı belîğ denildiğinde belâgat manayla münhasır sayılmamalıdır. Aksine belâgat ve fesâhat, lafız ve mana bütünlüğünde aranmalıdır. Ona göre Kur'ân'da bulunan ilâhî iktibâslar, ilâhî kelâm suretine bürünmeden evvel i'câzlığı bulunmamaktadır. San'ânî'ye göre Kur'ân arkaik zamanlardan aktarmalarda bulunurken kelâm-ı beşeri üslûp, nazım ve ifadede Arapların âciz kalacakları bir nazma sokarak nakletmesi sebebiyle arkaik zamanlardan yapılan nakiller i'câza ve tehadîye konu olmalıdır. San'ânî bu yaklaşımı büyük ölçüde Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* isimli tefsirinde geçen değerlendirmeler ve birtakım anekdotlarla temellendirmektedir.

Kanaatimize göre San'ânî'nin mezkûr yaklaşımının arkaik zamanlardan aktarılan iktibâslar açısından Kur'ân'ın bütünlüğüne uyduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu yaklaşımın muvâfakât-ı sahâbe ve sanâdîdu'l-'Arap gibi nüzûl dönemi muhataplarından aktarılan iktibaslara teşmil edilemeyeceği açıktır. Zira nüzûl döneminden aktarılan iktibâsların lafız ve mana bakımından kelâm-ı beşer olduğu müşâhede edilmektedir. Ayrıca söz konusu yaklaşımı için risâlesinde serdettiği akli-naklî delillerinden ve önermelerinden bazılarının delil oluşunun zayıf olduğu

saptanmıştır. Son tahlilde *el-Îzâh ve'l-beyân* isimli risâlesi bağlamında San'ânî'nin mezhepler üstü bir yetkinliğe ulaştığını, taklit karşıtı bir yaklaşım taraftarı olduğunu ve mezhebî taassup düşüncesinin bulunmadığını söylememiz mümkündür.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AY, Mahmut. *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2017.

AYDIN, Elif. *Emîr es-San'ânî'de Hadis Usûlü ve Rivâyet Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

BÂKILLÂNÎ, Muhammed b. Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 2009.

BAKTIR, Mustafa. "Emîr es-San'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/144-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

BURSEVÎ, İsmâ'îl Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbî, ts.

- CÜRCÂNÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdilazîz el-. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim - Ali Muhammed el-Bicâvî. Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ts.
- ÇETİN, Nihad M. "Arap (Yazı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- DEMİR, Abdulalim. *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- DEMİR, Zakir. "İbn 'Akîle el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhîliğine Yaklaşımı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 602-619.
- DEMİR, Zakir. *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- DEMİR, Zakir. "Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği". *Kader* 20/1 (2022), 345-368.
- DEMİR, Zakir. *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifat, Hudud ve Mustalahat Kitabiyatı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- EBÜSSUÛD EFENDİ. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.
- EHDEL, Abdurrahman b. Süleyman. *en-Nefsü'l-yemânî ve'r-rûhü'r-rûhânî fi icâzeti'l-kudâti beni's-Şevkânî*. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2012.
- EMİR es-SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâ'îl el-. *el-Îzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdüvehhab Lutf Deylemî. San'â: Mektebetü'l-İrşâd, 1992.
- EMİR es-SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâ'îl el-. "el-Kavlu'l-metîn fî buşrâ men belega sinne's-semânîn". *Avnü'l-kadîr min fetâvâ ve resâili İbni'l-Emîr*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2015.
- EMİR es-SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâ'îl el-. *Mefâtihu'r-rıdvân fî tefsiri'z-zikir bi'l-âsar ve'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Sevkân ez-Zehrânî. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1410.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid el-. *el-Me'ârifü'l-'akliyye*. thk. 'Abdulkerim el-'Osmân. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1963.
- GÜRLER, Kadir. "İçtihat ve Taklit Tartışmaları Bağlamında Sened Açısından Hadislerin Sıhhati Meselesi -el-Emîr es-San'ânî'nin İrşâdu'n-Nukkâd İlâ Teysîri'l-İctihâd'ı Özelinde". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2007), 58-93.
- HATİPOĞLU, Turgut. *Yemen'in Osmanlı'dan Ayrılışı*. Ankara: Gazi

- Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- HAYTA, Mustafa. *Emir es-San'ânî ve Mutlak İctihad Düşüncesi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.
- İbn HAZM el-ENDELÜSÎ. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- KARCI, Şemsettin. *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri ve Çağdaş Temsilcileri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- KAZVÎNÎ, Hatîb Muhammed el-. *Telhîsu'l-Miftâh*. thk. 'Abdulhamid Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- KETTÂNÎ, Muhammed Abdülhay el-. *Fihrisü'l-fehâris*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- KOÇKUZU, Ali Osman. "Bulûgu'l-Merâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/412-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- ÖZCAN, Esat. "Bilge Kul-Musa Kıssası ve Bu Kıssa Vasıtasıyla Verilen Bazı Mesajlar". *Dini ve Sosyal Konular Hakkında Bazı Araştırmalar*. ed. Fatih Aydın. Kişinev: Lambert Academic Publishing, 2021.
- ÖZTÜRK, Mustafa. *Kur'ân Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınevi, 2010.
- RÂZÎ, Fahreddin er-. *et-Tefsirü'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- SERAHSÎ, Şemsü'l-eimme. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. 'Alî es-. *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kâhire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Alî eş-. *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Alî eş-. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Ebû Hafs Sâmi b. el-Arabî. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- TEBRÎZÎ, Hatîb et-. *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'deddîn et-. *el-Mutavvel*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- TİRMİZÎ. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Zakir DEMİR

ZEYDÂN, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lügati'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hilâl,
ts.



THE NATURE OF DIVINE QUOTATIONS IN AL-AMİR AS-SAN'ĀNĪ'S WORK ENTITLED AL-IZĀH WA AL-BAYĀN FĪ TAHKĪKI 'IBĀRĀT AL-KASAS AL-QUR'ĀN AND THE CRITIQUE OF TREATISE SUBJECTS

 Zakir DEMİR^a

Extended Abstract

Almost everyone who looks at the Qur'ān and reads a few lines or a few passages will not be late to see that the word of scripture goes full circle to historical narratives and to the quotations laid out in the style of qāla or qālū. Therefore, it is scarcely an overstatement to point out that about a quarter or half of the scripture is composed of the narrating of historical events and stories. It is possible to call this subject, "divine quotations", which are observed in the integrity of the Qur'ān. It is readily apparent that al-Amīr Muhammad b. Ismā'īl as-San'ānī, who is the subject of our article, wrote the first an independent treatise on the divine quotations. as-San'ānī, a Zaidī scholar is a prolific and versatile schoolman who comes into prominence in many fields, especially tafsir, hadith and fiqh, has a grasp of the technicality of the Arabic language and uses the language effectively. He is one of the mujtahid Zaidī scholars and figures who influenced the tradition of Yemeni science. as-San'ānī wrote a treatise on the nature of the divine quotations and called al-Izāh wa al-bayān fī tahkīki 'ibārāt al-kasas al-Qur'ān. In this treatise, which has reached to the modern period, there is a summary presentation with a question-answer method about the nature of the embedded speakers (al-kalām al-mahkī) in Qur'ān. The relationship between divine quotations and i'jāz is emphasized between the lines of the treatise. In the context of divine quotations, as-San'ānī asks this question: "Do the narrative speech and the embedded speakers incorporated in the integrity of Qur'ān belong to God

^a Asst. Prof., Siirt University, zakirdemir56@hotmail.com

or to the speaker who originally said it?" By asking this question, he introduces the subjects that dealt with in his treatise. It is seen that this work, which contains some inspiring evaluations about the nature of the divine quotations, hasn't been the subject of any academic work. In the present study, which is written in order to eliminate this deficiency in one aspect, first of all, as-San'ānī's life story, scientific personality and works are examined. Subsequently, the issues that as-San'ānī raised about the nature of the divine quotations in the mentioned treatise are discussed, and the evidences he draws are transformed into propositions and evaluated in detail. In a nutshell, according to as-San'ānī, such quotations are both the speech of God in regards to wording and the speech of human beings in terms of meaning. as-San'ānī tries to justify this approach with rational and narrative evidence. In other words, while discussing the subject throughout the treatise, he adopts an analytical and inferential/rational method. We can signal some assertions mentioned by him in the treatise.

First, there is a consensus that everything in the Qur'ān is the word of God. Therefore, all quotations from archaic times must also be the word of God.

Second, the Qur'ān is described as the speech of God in the integrity of Qur'ān. This shows that everything in the Qur'ān is the word of God in the true sense. Since divine quotations are also a part of this whole, they are also within the scope of the speech of God.

Third, the Qur'ān is defined as kalāmullāh in the terminology of Islamic sciences. This shows that the quotations made from archaic times in the Qur'ān are the word of God as well.

Fourth, God narrates the words of people who lived in archaic times and whose languages are Hebrew and Syriac, in Arabic expressions. This shows that the quotations in the Qur'ān are transmitted in terms of meaning, not literally. That is, the wordings of quotations belong to God, the meanings of them belong to the speech of human beings.

Fifth, in some verses, it is stated that a part of the Qur'ān is found in previous books. It is known that the Arabic verses of the Qur'ān are not found in the Torah, Bible and Psalms. In that case, the Qur'ān must be in the previous holy books in terms of meaning. Since God attributes the Qur'ān to the previous holy books in terms of meaning, it should be possible for divine quotations to be attributed to people other than God in terms of meaning.

Sixth, in the Qur'ān, there are radical changes in wording, composition and style in the expressions transferred and imitated from archaic times, especially the stories of Moses and Iblīs. This shows that God changed the

expressions while quoting from archaic times. In that case, when quoting the words of human beings, God must have made a spiritual interpretation, not a literal transmission.

Keywords: Tafsir, al-Amīr as-San‘ānī, al-Izāh wa al-bayān fī tahkīk ‘ibārāt al-qasas al-Qur’ān, Divine Quotations.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.






bilimname 50, 2023/2, 267-295


Research Article

Received: 06.06.2022, Accepted: 03.02.2023, Published: 10.31.2023

doi: 10.28949/bilimname.1126094

FACTORS INFLUENCING PROFESSIONAL DECISION-MAKING BEHAVIORS OF SOCIAL WORKERS AT SOCIO-ECONOMIC SUPPORT SERVICES IN TURKIYE

 Burak ACAR^a

 Gamze ÖZBAYRAK^b

 Ömer Miraç YAMAN^c

Abstract

This study aims to examine the factors affecting the decision-making behavior of social workers based on their professional experience. Based on this purpose, qualitative research method was preferred. In addition, among the research designs, the case study design was used and face-to-face interviews were conducted with twenty participants. Another data collection method is observation. Eight key factors that influenced the decision-making process of the participants were identified and consisted of: social workers' opinions (clients, poverty, socio-economic support services), the evaluation process in practice, their subjective experiences, their worldview. and ideologies, professional training, professional experience in the workplace, consultation with colleagues, and expectations from institutional and non-institutional organizations. The identified factors point to the complexity of decision-making behavior when social workers are expected to reach reasonable and reasoned decisions. There are also subjective evaluations in their decisions. Therefore, it raises the possibility of different decisions about the same case. Therefore, social workers must be able to distinguish between their own values and professional boundaries. Thus, social workers will be able to distinguish between their own values and professional boundaries. Particular attention should be paid to the maintenance of professional standards. As a result of the research, implications for further research are discussed. And it is aimed to provide guidance on decision-making methods of social workers.

Keywords: Psychology of Religion, Social work, Decision-Making Behaviors, Field Practice, Socio-Economic Support

^a Res. Asst., Tokat Gaziosmanpaşa University, acarburak.tr@gmail.com

^b Ph.D. Student, İstanbul University-Cerrahpaşa, gamzecaakir@gmail.com

^c Prof., İstanbul University-Cerrahpaşa, omermirac@gmail.com



TÜRKİYE'DE SOSYAL HİZMET UZMANLARININ SOSYAL VE EKONOMİK DESTEK HİZMETLERİNDE MESLEKİ KARAR VERME DAVRANIŞLARININ BELİRLEYİCİLERİ

Öz

Bu çalışma, sosyal hizmet uzmanlarının karar verme davranışlarını etkileyen faktörlerin mesleki deneyimlerine dayalı olarak incelenmesini amaçlamaktadır. Bu amaca istinaden nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Ayrıca araştırma desenleri arasından durum çalışması deseni kullanılmış ve yirmi katılımcıyla yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Bir diğer veri toplama yöntemi gözlemdir. Katılımcıların karar verme sürecini etkileyen sekiz temel faktör belirlenmiştir. Bunlar: sosyal hizmet uzmanlarının görüşleri (müşteriler, yoksulluk, sosyo-ekonomik destek hizmetleri), uygulamadaki değerlendirme süreci, öznel deneyimleri, dünya görüşleri ve ideolojiler, mesleki eğitim, işyerindeki mesleki deneyim, meslektaşlarla istişare, kurumsal ve kurumsal olmayan beklentiler. Belirlenen faktörler, sosyal hizmet uzmanlarından makul ve gerekçeli kararlara varmaları beklendiğinde karar verme davranışlarının karmaşıklığına işaret etmektedir. Ayrıca kararlarında subjektif değerlendirmeler de mevcuttur. Bu nedenle aynı vaka hakkında farklı kararların olma ihtimalini ortaya çıkmaktadır. Bu, sosyal hizmet uzmanlarının mesleki uygulama ile kişisel değerler arasında bulanık olabilecek sınırları tanıyabilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle sosyal hizmet uzmanları kendi değerleri ve mesleki sınırları arasında ayırım yapabilmelidir. Mesleki standartların korunmasına özel dikkat gösterilmelidir. Araştırma sonucunda daha ileri araştırmalara yönelik çıkarımlar tartışılmıştır. Ve sosyal hizmet uzmanlarının karar verme yöntemlerine ilişkin rehberlik yapması hedeflenmektedir.

[Geniş Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Sosyal hizmet, karar verme davranışları, saha uygulaması, sosyal ve ekonomik destek



Introduction

Assessments address a specific situation that one experiences or an issue in its scope in social work (Kucuradi, 2018). Social work interventions are predicated on assessments and systematic observations regarding a client, which makes assessments and following procedures important in practice. Defined as an ongoing process, an assessment is developed by the interaction between a social worker and a client (Bartlett, 2003). Social

workers strive for understanding clients' actual agenda, their presenting problems, and develop an intervention plan through this interaction (Webb, 2017).

In relation to the process of assessment in social work practice (ASWP), some classifications have been developed. Parker (2015) proposes that ASWP is a dynamic process where social workers concentrate on "what" and "how" questions concerning a case. He contends that ASWP relies on some norms and standards having some specific and firm principles but that they are subject to change over time. Along with this, Kucuradi (2018) brings forward that an assessment should possess two components: value attribution and value appraisal. The former stands for a subjective evaluation that a social worker imposes a meaning on what (s)he assesses whereas the latter purports an unselective evaluation which doesn't reflect the value of what is assessed but is dependent on several criteria including rules and norms.

Likewise, ASWP should have preconditioned questions in compliance with a framework specifying who will participate in an assessment procedure and what methods can be utilized (Holland, 2004). A social worker, accordingly, should possess some skills to be able to meet the aforementioned requirements of ASWP. These skills consist of active listening, summarizing, paraphrasing, interpretation, empathy, unconditional positive regard, gathering data, and analyzing/keeping data safe (Martin, 2010). Moreover, ASWP should begin with an understanding of a client's life conditions, identify critical points in her/his life, and focus on situations which deserve closer attention by making use of current approaches (Crisp et al., 2005; Taylor et al., 1990). Milner et al. (2015) suggests that ASWP should be designed as five stages described below where social workers:

1. obtain brief information related to a case,
2. gather data from a client (sociodemographic info, psychosocial history, the client's worldview, presenting problems, and attempts to cope with them)
3. interpret the obtained information pursuant to professional standards and their theoretical orientations,
4. review the outputs upon their interpretation such as a client's relational styles, needs, risky situations, expectations of care and safety, coping skills, strengths for a potential change,
5. develop a plan or arrive at a decision based on this assessment for

further work.

ASWP comes to an end when there is a need to decide among possible options for a client. This decision can be defined as the irreversible use of available resources by a social worker (Horvitz et al., 1988; O'Sullivan, 2011). As social workers' final decisions influence clients' lives, social activities, even their destiny, reaching a decision or developing a plan may be compelling (Proctor, 2002; Robison & Reeser, 2002). To handle this challenge, it is of importance to regularly perform stages of decision-making. In this respect, Llewellyn-Thomas and Crump (2013) identify five decision-making stages which can be followed:

First stage: It should be known that there will be a choice at the end of this process and possible options should be considered.

Second stage: Positive and negative aspects of possible options should be regarded.

Third stage: Personal significance attributed to positive and negative options should be analyzed.

Fourth stage: All resources available to a client should be used..

Fifth stage: An action plan should be developed and a final decision should be clear.

In a similar vein, Congress (2000) maintains that professionals' values, institutional values, and societal values should be considered in the first stage. Subsequently, ethical principles, applicable laws, and regulations should be taken into consideration. In the view of such information, social workers should develop decisional hypotheses, and reflect on their possible consequences. They also should understand who will benefit or be harmed by these decisions. Ultimately, they should have consultations with supervisors or colleagues to arrive at the most ethical and correct decision (Congress, 2000: 10).

It seems to be clear that social workers' decisions about their clients require an ethical aspect (Osmo & Landau, 2001). In this regard, in order to minimize ethical violations and personal subjectivity, they must know how to turn a client's rights into her/his self-determination in practice and redress a balance between their own professionalism and collaboration with that client. In parallel with this purpose, if they also benefit from clients' reference frames will be helpful (Cuzzi et al., 1993; Barsky, 2010). It is important to note that existing models of decision making support objective and ethical decision-making. These models offer opportunities by which a

professional can compare alternatives based on some information provided and develop an action plan. However, social workers can still have personal decisions without professional judgments (Harren, 1979; Mattison, 2000). Walden et al. (1990) proposes that these models encompass:

1. **System-oriented model:** suggesting that social expectations and organizational demands determine social workers' decisions.
2. **Client-oriented model:** suggesting that a client's self-determination is influential on social workers' decisions.
3. **Combined model:** suggesting that social expectations, organizational demands, clients' needs and rights influence social workers' decisions.
4. **Non-decision making model:** suggesting that social workers do not decide among possible options and expect that others or other organizations will have this responsibility.

On the other hand, Harren (1979) previously addressed decision-making in another context. He emphasized the importance of understanding people's mental backgrounds, and asserted three decision-making styles: rational, intuitive, and dependent. The rational decision-making style means that people deliberately and reasonably arrive at their decisions depending upon accurate information they look for and realistic self-evaluation. They endorse themselves as the source of their own decisions, which facilitates us to describe them as "self-actualizing decision makers". However, the intuitive decision-making style is characterized by attention toward feelings, and emotional self-awareness. People cannot explain why they pursue those decisions when asked, and this style is more likely to result in ineffective decisions compared to the rational style because of internal affective fluctuations over time. Along with these, the dependent decision-making style considers that people do not take any responsibility to reach a decision. They are affected by external expectations such as authorities and are inclined to show passive-obedient personality traits that may reduce the anxiety of decisions. Nevertheless, they experience dissatisfaction and incompetency. Additionally, Scott and Bruce (1995) also identified an avoidant decision-making style in which people avoid decision-making behaviors and expect that other people or authorized bodies will have required decisions.

A. The Goal of This Study

The fact that children and minor young people who are in need of protection are not prioritized to get care by official bodies in Turkey makes them vulnerable and requires them to live with families (if available) (Social

and Economic Support Regulation, 2015). In this context, the Ministry of Family, Labor and Social Services of the Republic of Turkey's General Directorate of Child Services provides the Socio-Economic Support Services (SESS) in which social workers deliver professional services in order to solve children's problems and to meet their needs. According to the Ministry's year-end annual report; 198,907 children and minor young people benefited from SESS in 2019 (Ministry of Family and Social Services of the Republic of Turkey, 2020).

The Social and Economic Support Regulation (2015) defines purposes of social workers' practice, duties and responsibilities. Social workers can choose what service(s) to be provided regarding this regulation (see also. 7(1), 9(1), and 10(2) articles of the regulation). Although there has been a growing interest in how social workers make decisions in their professional practice, few studies have attempted to understand this phenomenon in terms of socio-economic support services, especially in Turkey as required and justified by the regulations. For this reason, how and in what way social workers do assessments and make decisions about their cases will further our understanding of their decisions and promote the quality of services. The main goal of this study is to investigate factors influencing professional decision-making behaviors of social workers working at Socio-Economic Support Services in Turkey based on their experiences. To the best of our knowledge, no study directly and comprehensively investigated decision-making behaviors of social workers in Turkey. Thus, we expect that the present study will provide a basic decision-making framework for social workers, will facilitate decision-making processes in social work practice, and will lead to further studies.

B. Research Method

1. Research Design

A qualitative research method has been conducted in the present study, which enables us to understand any possible subject from the participants' viewpoints, to comprehend their attributions to behaviors, events or objects, and to analyze their interpretations. Hereby, it concentrates on participants' experiences, perceptions, beliefs, and motivations (Hennink et al., 2020). It also explores why people act in some ways (Rosenthal, 2016). Thus, in order to answer "what are the factors influencing case assessments and professional decisions of social workers working at the SESS organizations?", a qualitative research method is more appropriate. We made use of a case study design whose features include

addressing an event or phenomenon, trying to understand its complexity considering several factors (Merriam, 2018), and construing it without manipulative attempts (Rowley, 2002).

2. Participants

Purposive sampling method has been used to select participants. Researchers can identify participants who can share the most relevant and reliable information on a topic and get in touch with them by way of the method (Guarte and Barrios, 2006). Researchers can also have interviews with people who they may know as participants for research reasons, which is called purposive convenience sampling (Merriam, 2018). Therefore, researchers interacted with social workers who could be reachable (n=9), and contacted social workers actively working (n=11) at the SESS departments in Istanbul by phone to have an interview. They were informed about the goal, content, and methodology of the study, and they gave their approval to the study. The sample included 20 participants (social workers) whose ages were between 27 - 36 years, and their average age was 28 years. They graduated from different universities. Their work experience at the SESS departments differed from 3.5 years (the longest) to 4 months (the shortest). They have been working there for 2 years on average.

3. Data Collection Tools

During the data collection process, in-depth interviews have been conducted to determine the participants' views and to ensure that they are directly observed (Creswell, 2017). The interviews included a sociodemographic info sheet and a semi-structured interview form. Semi-structured interviews allow researchers to concentrate on important points occurring either naturally or unexpectedly and to learn more about hidden meanings during interviews. It also enables participants to freely respond to questions asked in interviews (Sant, 2019). Initially, the semi-structured interview form consisted of sixteen questions proposed by the researchers. Upon being reviewed by a group of academics and two actively working social workers, some questions have been replaced by the new ones. The latest form included questions searching answers for:

- How do social workers describe the characteristics of clients at the SESS?
- How do social workers describe clients who are exposed to poverty?
- What factors influence social workers' decision-making processes?

To evaluate the quality of the questions, and their relevance to the

objectives of the study, pilot interviews were performed with seven social workers actively working in different provinces via a convenience sample method. In consequence of analyzing the data obtained, the objectives of the present research were clearly defined, and the latest form of the questions were specified.

4. Data Collection

We conducted in-depth interviews with social workers whom we have got in touch with and who have given their consent to the study at the places and time intervals they preferred. Ethical approval has been provided by the Social and Human Sciences Research Ethics Committee of Istanbul University-Cerrahpasa Rectorate based on the committee's evaluation (the document number: 86909). The study has been carried out in line with the regulations of the committee. During the interviews with the participants, a tape recording has been used to completely record the interviews, which also allows researchers to observe participants (Merriam, 2018). In case some participants didn't approve of having an interview through the tape recording, the researchers took notes while interviewing. Each interview has lasted 45 minutes on average. The total time of the interviews is 859 minutes, 13 seconds.

5. Data Analysis

The tape recordings and the notes were deciphered to MS Word. The materials included 289 pages in total. The researchers and a social worker read materials and defined some categories by an open coding. The categories were classified and named based on their common features. Finally, eight factors were identified. We utilized descriptive analysis whereby we can analyze the data to get answers for "why and how" questions (Nassaji, 2015) considering the fact that it is ideal since we had interviews with the participants (Magilvy and Thomas, 2009). And we presented the participants' common interpretations regarding the factors as numerical data (n=...).

6. Validity and Reliability

A pilot study was carried out with 5 participants to test the consistency of the questions. The data obtained were analyzed separately by all researchers and then brought together. The results of the combined analyses were shared with 2 different social workers to evaluate the consistency with both textual and practical observations.

7. Limitations

The present study has the following limitations:

- The participants on average worked at the SESS departments for two years.
- The participants did not have much professional experience.

C. Results

1. Participants' Views

a. Clients

Most of the participants (n=11) described clients in two general terms: a) clients who are in need of social and economic support and b) clients who seek to earn income by applying to the SESS departments even though they do not need it:

"Well, I principally classify these people by two categories. Some people really need this support while some just try their chance to get more." (P17)

"Half of the clients apply for the support thanks to children who really need protection, but half of them try to deceive us." (P13)

Considering the conditions of the SESS departments, it is well-known that each client has unique characteristics and needs. However, many participants (n=16) described clients more by concepts such as "vulnerable, victim, and needy". Additionally, other characteristics to which they prefer to attribute was:

- Clients applying for the SESS department to get support are shy or hesitant because of their poverty (n=2),
- They could not dress well based on the seasonal conditions (n=2), or
- They are undernourished.

Participants also stated that some clients had a history of crime and imprisonment, that they did not have family integrity, and had difficulties in dealing with problems in their lives:

"You know, I can describe them as beaten, exhausted, demanding solutions, stuck, and burned out." (P1)

"In many interviews, clients are destitute and bedraggled." (P8)

"In these districts, The possibility of being sent to prison is very high. Crime rates are especially on the rise." (P9)

b. Poverty

Another factor influencing social workers' professional decisions is

the way they perceive poverty. The fact that there are no guidelines on how to understand if a client is in need of support leads social workers to describe clients' poverty based on their own experiences and observations, which makes this factor important in decision-making. From the viewpoints of many participants, clients' poverty stands for "an inability to meet basic needs" (n=16). However, some participants focus on the relationship between poverty and needs considering some circumstances. For instance, they evaluate "clients' poverty" compared to clients' standards:

"Those who do not have a regular income and cannot meet their basic needs... poverty means living bad and applies to those people." (P6)

"Poverty depends upon the way one perceives it. For example, my father has a very high income, but he still thinks his salary is not enough for our family." (P5)

Participants expressed some observations in a cultural context considering some clients' poverty as suspicious. Some of them do not consider some support applications by people who live in some districts as they believe there is no poverty or no situation which requires a social work intervention. They do not take these applications into consideration in cultural contexts where poverty is dominant because even if the socioeconomic support services are provided, clients' life conditions do not change; they convey "poverty" as a way of living to next generations (n=3), are not able to manage financial requirements (n=2), embark on poverty as a way of life (n=3), or have too many children and do not desire or attempt to improve their own lives. Furthermore, participants maintain that substance abuse is prevalent among clients who have such conditions, that they have adjustment issues such as unemployment and crime, and that they live in houses lacking-quality (n=1):

"For example, children will someday do the drug thing. Or their fathers can commit a crime and go to prison. And their mothers may undergo a completely different life." (P15)

"There are seven or eight people living together in a room. There are places where there is no air outlet and you can feel a pang of grief because of the smell there. We are trying to rescue these people from those houses and provide a multifaceted support. However, after one or two months, people cannot pay their rent, or they just return to their neighborhoods because they aspire to their own culture." (P11)

Some participants expressed the cultural poverty mentioned above by referring to Gypsy/Romany families. It seems that these families benefiting from the SESS are not welcomed:

"When you go to Gypsy/Romany families to understand if they need socioeconomic support... I mean, of course, it is an example just to clarify. You go there and realize that they can live well under those conditions via our socioeconomic support. But, instead, they prefer not to receive it." (P6)

"There are six children. I heard from a colleague saying that: "These are Gypsy/Romanian people. That's why I can only provide support to one of them so that they would not exploit this opportunity." (P8)

c. Socioeconomic Support Service

Social workers can influence how their clients can benefit from the SESS. All participants expressed that the SESS should not be provided to "children in need of protection" but it should support their familial care, which should be considered apart from social aid. They also pointed out that the SESS is a tool for therapeutic communication and case follow-up, a preventive service, a temporary support to clients, but it should lead to positive changes in clients' lives:

"If we considered the SESS just approval or rejection, it would be wrong... since it is a preventive service." (P14)

"That client is a mother. She is bedraggled and needs something to get better. As a social worker, you encourage her through an economic support program but it is temporary." (P19)

One participant said that applications made to the SESS are not suitable for its purpose and that when her clients apply to the SESS for support, most of them are rejected, which affects her decisions:

"Let's say I have forty cases and they applied to the SESS. I will reject thirty five applications. Then, they give me a nickname, "naysayer" or something like that... I suggest that the SESS should definitely be closed down by the Ministry... or the SESS and its service model should be changed completely. So, nobody should come here just because they don't have money." (P5)

2. The assessment process in practice

The assessment process is one of the main factors influencing social workers' decision-making. They assess clients' life conditions in order to decide if they will provide the SESS to those clients by an objective evidence-based approach. Accordingly, they visit their clients so that they can have a better understanding of their life conditions, which helps them gather some information or evidence to facilitate making decisions. They can also get in touch with clients' neighbors, shopkeepers, and local authorities to get more information. In this sense, social workers should observe their clients and gather information or evidence about their income, health status, family

characteristics etc. in order to make the most appropriate decision regarding their cases. These lie behind social workers' decisions by influencing their intellectual and behavioral struggles related to cases.

a. Field practice

All participants (n=20) said that the most important factor in decision-making processes is field practice. But which factors social workers pay attention to differ. Some participants (n=3) place importance on where a child lives or sleeps, while others (n=3) prioritize the hygiene status of the house that child lives in. Some participants (n=6) emphasized that the importance of performing a field practice becomes salient when making decisions:

"I pay attention to where the children sleep whether they can undergo an incestuous relationship or not." (P2)

"Home visits can give you clues if where they live is clean or hygienic... or about familial problems and their severity." (P15)

b. Household goods

We have found that social workers pay attention to how many household goods are found in where clients live and to how they acquired those goods in the assessment procedure. Some social workers (n=4) emphasized that they focus on the adequacy of necessary household goods such as refrigerators and washing machines, while others (n=12) stated that they put emphasis on how and when they are provided, instead of their quality and practicability during the assessment procedure:

"The condition of their houses or the physical conditions are important, is there any furniture there to meet the needs of this family?" (P9)

"For example, they bought a kitchen utensil when they had better conditions. But they cannot afford something like that right now, so what? Should we expect that they have to sell that utensil and just live there without that?"

c. Client perceptions

The participants expressed that some clients stood out and affected their decisions. We have described these clients in three groups. The first group consists of clients "who are in need as social workers expect or whose conditions are congruent with what is expected by them". Some participants (n=9) stated that they can benefit from the SESS only if they are hardworking, committed, and fulfill some conditions even though this group of clients are in need. The conditions identified below may help social workers have a better assessment process:

- if these clients are willing to work,
- if they are eager to change undesirable life conditions,
- if they make efforts to have sanitary living conditions,
- if they are aware of how they will use the SESS support in case it is provided,
- if they have a positive relationship with their social worker(s).

Some participants (n=9) described this group of clients like:

"If that client just prefers to stay at home, wastes his/her time, and has no thought of working... and if I figure this out, I will reject their applications to the SESS." (P6)

"I feel uncomfortable with some clients. I feel that when I see them... I feel like it is hard to contact them. But I do not have this feeling when I have some other clients and we get on with them during the process. These things influence how I treat them" (P5)

"Sometimes you have to say to some clients: "You should first tidy your house or you may not have support from the SESS." (P18)

The second group of clients are those who lie to or misinform social workers about their life conditions (n=12). These clients apply to the SESS to get support despite the fact that they do not need any. However, it is not uncommon that some clients who are really in need also can have some similarities with this group of clients and can try to manipulate or misguide social workers. Both these clients try to convince social workers of the "support" they need to get and to present some plausible explanations in order to influence their decision-making behavior. It has been understood that some social workers are keen on a constructive dialog in such cases, try to empathize with clients, and prefer to consider some necessary conditions. Nevertheless, when clients lie to them or try to manipulate them, this may raise doubts and negatively affect their decision-making process:

"Why does a woman come to me and say 'my husband doesn't take care of me'? You know, if this person intentionally becomes destitute like that, I think there must be something else." (P18)

"She wants to prove her life conditions are different from what they actually are. When I figure this out, it has a negative impact on me. So, I reject (her application to the SESS)." (P2)

The third and last group of clients are "demanding clients" (n=4). Some participants (n=2) exhibit different attitudes towards these clients who are demanding and who reapply to the SESS even though their previous

application is rejected. It must be noted that one subgroup of these clients is those who consider the SESS as a source of income. Some participants (n=6) alleged that some clients apply to the service just because they want to have a regular salary. It turns out that it is highly unlikely for these clients to get support if social workers figure this out:

“You close their file but they reapply. Then, you close it again. That’s the reason I become irritated.” (P5)

“I usually reject those applications as they consider the service as a way of getting money. They apply to it for that reason. They think it is their right or apply to it just because there is a service that helps people.” (P19)

d. Gathering information

Social workers embark on a framework where they can integrate objective evidence, clients’ information and their own professional approaches, and endeavor to exclude personal factors such as conscience and attitudes in the assessment procedure. Some participants (n=13) concentrate on gathering information in their interviews with clients:

“You ask yourself, “did I make a mistake when I rejected their application?” We try our best to get more information to be sure about our decisions when we visit clients or do a field practice”(P15)

“You collect some information about clients’ background through a field practice and realize that some of them misinform you.” (P16)

3. Subjective experiences

Social workers may experience countertransference when they interact with their clients. This happens when they have traumatic memories and experience distressing feelings during interviews especially when clients have similar stories. However, it is not desirable to analyze countertransference during interviews because of limited opportunities to get information from clients. Considering that countertransference is a fact from the past, social workers should stay focused on gathering data (Greenon, 2017). In our interviews, we have found that some participants have confused empathy with sympathy because of their countertransference and have assigned a role to clients based on their perceptions. Some participants (n=15) stated that this situation can have an impact on their decision-making processes:

“A social worker is also a human being. They have traumatic experiences, they may not have clear boundaries or feel difficult emotions... Sometimes some colleagues get affected by these, they may have a disturbing emotional cycle for days. This may occur because of what they experienced before. It

negatively affects decision-making... it frequently does.” (P3)

Some participants (n=5) expressed that they related their subjective experiences to some clients’ experience, that their decisions have been influenced or they have entrusted some applications to other colleagues. Some (n=2) uttered that they were emotionally affected by these cases, but they did not let this situation affect their professional decisions:

“I have a seventeen-year-old brother who was born in 2002. And all this thing is about children who are in need of protection at the age of 17 or who have been abused or pushed to crime, or who are orphans... I am inclined to feel an emotional weakness when I see these children. You know, it is especially about boys. If applications are exactly like these, I don’t want to work with them because this situation turns into a moral dilemma rather than a professional issue. (Her eyes filled with tears and her voice trembled while describing these).” (P10)

4. Worldviews and ideologies

A worldview stands for the way an individual makes sense of his/her life whereas an ideology is a term used to express a framework in which some ideals are set and those ideals give shape to people’s behaviors. Worldviews and ideologies may affect various aspects of people’s lives in several ways. We found that some participants (n=2) had some patterns of meaning-making in life and resources to decide among options. These patterns and resources originated from spiritual and religious values which affect social workers from the very first interaction to the assessment procedure and decision-making. Moreover, some participants (n=5) made their decisions regarding cases based on their own subjective opinions about politics, productivity, employment, gender equality, and humanism:

“A social worker should treat people well asking for help because of his/her own belief in Allah. It is already so hard for them to ask for help and you shouldn’t directly say no. It also is a cultural thing.” (P3)

“We have to work to live. Everyone thinks that people in European countries live well but actually, they try hard. I think our problem in Turkey is the fact that we do not want to work and that we do loaf while working.” (P5)

5. Professional education

One of the conditions of healthy decision-making is having a strong theoretical background in that and practical competency to adapt theory into real life. Despite the fact that undergraduate curricula can provide some level of competency when they are completed, social workers need more to reach mastery in their profession, which can be enhanced by postgraduate training,

in-service training activities, and individual therapy. Thus, educational backgrounds of social workers influence decision-making processes. In this sense, some participants (n=5) emphasized the importance of professional activities and expressed that having a high level of training can directly influence social workers' relationships with clients and the quality of their decisions:

"Working with people... understanding people's complexity requires some skills which can be acquired through professional training" (P1)

"The way social workers work today is influenced by their educational experiences including: their professors, those professors' theoretical orientations, personal development (acquiring skills to understand ideologies, societal dynamics, and social changes)... All is about education and training. Professors especially affect our orientations on how to work." (P19)

6. Professional experience at workplace

Most of the participants (n=13) said that they had difficulties in decision-making in their early years at the SESS, and that they could not decide what options were better in terms of effective practice due to their limited professional experience. So, it seems that professional experience facilitates how to make decisions better:

"Well, when I began working at the SESS, I underwent hard times. I had difficulties deciding in which circumstances we would approve clients' applications to the SESS or reject them. I gained experience by interviewing clients, and consultations with my colleagues." (P11)

"As I became more familiar with clients or families, I learnt how to treat them and to conceptualize their cases... So, to some extent I can predict what social work intervention will be delivered to them." (P14)

7. Consultation with colleagues

Some participants (n=10), struggling with making professional decisions, report that they receive support from their colleagues or other professionals at their institutions, which helps them make a final decision. However, the support received could also be insufficient and supervisory support may be needed:

"When I don't know what to decide, I consult my friends to whom I trust in their professional practice. I get supervision from them. And then, I can make a decision." (P6)

8. Expectations of institutional and non-institutional organizations

The SESS model includes a financial aspect which is often perceived as social aid by lay professionals or clients. This leads to a range of challenges that social workers have to resolve. Many participants (n=15) stated that their institutional managers and other institutions, organizations or government bodies may manipulate or try to control the decisions they will make.

Some participants (n=4) have expressed that they had difficulties in this context and that they couldn't put their intervention plans into practice because of some reasons. They have been exposed to mobbing and stigmatization, and even threatened by some sanctions such as being appointed to another institution to which they do not consent. Also, some participants (n=2) uttered that their decisions which do not meet higher authorities' expectations can be questioned:

"Political pressure is something that we experience in every stage of our practice . It may affect our decisions. Here the problem is nepotism... Even local authorities can try to control our decisions. But I will not let that happen." (P4)

"Political pressure does not apply to our institution in general. Did it happen before? Yes. Did I comply with that pressure? No. Did they do something? Yes, they changed my workplace eleven or twelve times."

"Someone from Ankara calls you. 'What happened? Why did you do this?' They investigate your report. They get your information from that file because it includes some information about who reported it. And then, they say: "Pay attention to these points in your report." You are even sometimes getting scolded." (P10)

Some participants stated that political or any other type of pressure may be present, but how to deal with this may vary from person to person, and that the responsibility of decisions which are made under pressure still belongs to social workers. Some expressed that they could not cope with this situation, that either complied with that pressure and wrote their reports as requested decisions or left final decisions about their cases at the discretion of an institutional commission at their workplace, meaning that they transferred their cases to other professionals:

"I hear from some saying that the mayor has directed this case so we should grant the service (SESS) to that client... You don't have to do what they ask. If you want to get along well with your administration, then do it!" (P5)

“Some officials exercise control over others. Then, those people try to manipulate me. Even though I don’t want to confirm some applications, sometimes it happens. I send some cases to a commission, which confirms approval of delivering the service, and then I confirm. Repression... There is a lot of repression in this job.”

“For instance, during the election period... (after six seconds of silence) I mean, we provided the SESS to people who did not deserve it... (silently and slowly) I mean... we approved some people’s applications to the SESS who did not need it. (P17)

On the other hand, some executives who only care about the quantity of files resolved monthly considerably increase the workload of social workers and cause them to make decisions about exceeding numbers of cases in a very limited time. However, we also found that social workers were required to “limit their decisions about their cases in terms of approval or rejection”, and they struggled with implementing their intervention plans in practice. Hence, some participants (n=5) expressed that when their institutions and executives get involved in the decision-making process, this situation affects their decision-making behaviors:

“It is our routine. Clients apply to it, you close. They apply to it, you close. Either approval or rejection... either approval or rejection. So, make 30, 40, or 50 applications... this month should be low, this month should be high... To be honest, I can’t say that I can effectively help that family” (P5)

Discussion

Social workers who make professional decisions are influenced by a range of factors including their subjective evaluations, their professional roles, their subjective life experiences, attitudes, perceptions, and applicable laws (Mattison, 2000). In this sense, social workers’ decisions regarding the SESS applications influence themselves, clients, and institutions, which are three factors that altogether have an impact on social workers’ decisions (Cuzzi et al., 1993). In regard to clients’ perspectives on social workers’ decision-making behaviors, three factors basically are salient: 1) someone who is really in need of support, 2) people who do not need support, but are eager to earn income, and 3) people who will be supported if they meet requirements to benefit from the SESS. On the other hand, considering social workers’ views on their decision-making behaviors, it seems that their own perceptions of poverty affect their decision in terms of providing the SESS to some clients. In a similar vein, Başer and Kırlioğlu (2020) has demonstrated that undefined criteria to decide if someone is deprived of meeting basic needs or to elaborate on what poverty is, leads to difficulties to reach

professional decisions. Social workers' views of the SESS affect these decisions.

Social workers' assessment of cases also influences their decisions. The assessment is the basis of professional judgment, which designates the nature of decisions (Bolger and Walker, 2014; Pollack, 2010). The present study has found that social workers made decisions regarding cases based on gathering objective information (i.e. obtained evidence and observations during visits to clients' living space). Another study confirmed the importance of evidence and maintained that case assessments might not be performed without evidence as well as observations since the quality of assessments depends on the quality of evidence collected about clients (Collins and Daly, 2011; Milner et al., 2015). Here a hierarchical order is recommended based on the labeling theory proposing that a hierarchy should be ordered by virtue of the information and evidence obtained. Referring to these resources, negative impressions of clients and negative information or evidence become superior to positive evidence. Also, as social workers' gain experience in their work, the process of gathering negative evidence or information and its frequency contribute them not to decide to provide socioeconomic support services to clients. The labeling theory maintains that when clients misinform social workers, lie to them or manipulate them, social workers become inclined to have a negative impression about clients, which also causes not providing possible services (Case and Lingerfelt, 1974). In the present study, we identified some factors that may lead to negative results for clients, which happens when clients become manipulative and misinform social workers, when they make false statements, or when social workers detect that clients are hiding their life conditions. Therefore, social workers should consider clients' capabilities, strengths, inclinations, and risk factors when gathering evidence (Bolger and Walker, 2014). By this way, social workers will be able to discern discrepancies and to objectively put forms of intellectual and behavioral approaches into practice when clients try to manipulate or misinform.

Social workers' belief systems, ethical values, and mindsets are individual characteristics which directly influence their decision-making behaviors (Barsky, 2010; Mattison, 2000). Their subjective life experiences, emotional fluctuations, and cultural background also have influence over their decision-making behaviors. These factors are common and complicate rational decisions for social workers (Nutt, 1979; Proctor, 2002) since they may face prejudices about clients' physical, personal, and social characteristics as well as their identities and worldviews (Robison and

Reeser, 2002). In our interviews, the participants stated that their own life experiences and worldviews influence their decisions. Namely, they may not impartially make their decisions and it paves the way their subjective values, attitudes, and opinions become influential for decision-making. In order to avoid these effects, social workers are advised to clarify their personal and professional values, and to take action (National Association of Social Work, 2011). Moreover, it is desirable that they realize their downsides and take care of their own psychological health through professional support so that they can minimize their personal effects on professional decisions and on their interactions with clients (Osimo and Landau, 2001). Also, social workers should support clients' autonomy, values, goals, and meaning resources. This will promote clients' self-determination which is considered their right (Dolgoft et al., 2012; Nicholson and Matross, 1989).

The present study also pointed out that consultation with colleagues was a solution method when social workers were indecisive about decision-making. This finding is consistent with Collins and Daly's (2011) results which showed that social workers had consultations with their colleagues in case they couldn't arrive at decisions regarding some cases. We also found that the educational levels of social workers (i. e. undergraduate and graduate) influenced their decisions. Hence, we suggest that social workers should have supervisory support and tailored training so as to remain neutral when making decisions.

Having said that, other professionals and institutional executives in relation to the SESS can also affect social workers' decision-making behaviors. Some can pressure social workers to decide as they ordered (i. e. higher authorities). Social workers can feel anxious about the consequences of their decisions such as being accused by other professionals or colleagues, losing their job, or getting bullied by them (Boehm, 2013; O'Sullivan, 2011). As a consequence of our interviews, we explored that other departments or authorities perceive the SESS as not more than a social aid program to which they direct possible clients, which leads to an organizational crisis and pressure on social workers in terms of caseload. This finding is consistent with O'Connor and Leonard's (2014) study which revealed that organizational pressures influence social workers' decisions. We also uncovered that executives who focus on the quantity of cases instead of their quality influence social workers' decisions, and they are forced to make decisions under some conditions about cases or applications.

Eventually, we explored that social workers who are actively working

at the SESS departments are influenced by several factors when they make professional decisions related to cases or applications. Performing research in this line of study will further our understanding of factors influencing social workers' decision-making dynamics in different departments or institutions. In this context, further research will contribute to the scientific literature of social work and to professional practices by tapping into factors which are influential on social workers' decisions.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of İstanbul University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 11.20.2019 and numbered 86909.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



REFERENCES

- BARSKY, A. E. (2010). *Ethics and values in social work*. New York: Oxford University Press.
- BARTLETT, H. M. (2003). Working definition of social work practice. *Research on Social Work Practice*, 13(3), 267-270. <https://doi.org/10.1177/1049731503013003002>
- BOEHM, A. (2013). Clients and social workers' perceptions of social work: an Israeli case study. *British Journal of Social Work*, 4, 964-986. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcs028>

- BOLGER, J. & WALKER, P. (2014). Models of assessment. *Social Work: An Introduction*, 169-183.
- COLLINS, E. & DALY, E. (2011). *Decision making and social work in Scotland: the role of evidence and practice wisdom*. Scotland: Iris Press. <https://www.iriss.org.uk/sites/default/files/2016-07/iriss-decision-making-social-work-scotland-evidence-practice-wisdom-2011-09-27.pdf>
- CONGRESS, E. P. (2000). What social workers should know about ethics: understanding and resolving practice dilemmas. *Advances in Social Work*, 1(1), 1-26. <https://doi.org/10.18060/124>
- CRESWELL, J. W. (2017). Nitel yöntemler. In S. B. Demir (Ed.), *Research Design: Qualitative, Quantitive and Mixed Methods Approaches*. (pp. 183-213). Ankara: Eğiten Kitap
- CRISP, B. R., ANDERSON, M. R., ORME, J. & LISTER, P. G. (2005). *Learning and teaching in social work education: textbooks and frameworks on assessment*. Great Britain: Social Care Institute for Excellence. <http://www.brown.uk.com/teaching/socialwork/textbookstudy.pdf>
- CUZZI, L. F., HOLDEN, G., GROB, G. G. & BAZER, C. (1993). Decision making in social work: A review. *Social Work in Health Care*, 18(2), 10-23. https://doi.org/10.1300/J010v18n02_01
- DOLGOFF, R., HARRINGTON, D. & LOEWENBERG, F. M. (2012). *Brooks/Cole empowerment series: Ethical decisions for social work practice*. Cengage Learning. https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=cUUJAAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR3&dq=dolgooff+et+al+2012+decision&ots=eG61LYX5XM&sig=xnWaslepH0vqT8bOf79kTiCtI4&redir_esc=y#v=onepage&q=dolgooff%20et%20al%202012%20decision&f=false
- GREENSON, R. P. (2017). The working alliance and the transference neurosis. *The Psychoanalytic Quarterly*, 77(1), 77-102. <https://doi.org/10.1080/21674086.1965.11926343>
- GUARTE, J. M. & BARRIOS, E. B. (2006). Estimation under purposive sampling. *Communications in Statistics – Simulation and Computation*, 35(2), 277-284. <https://doi.org/10.1080/03610910600591610>
- HARREN, V. A. (1979). A model of career decision making for college students. *Journal of Vocational Behavior*, 14, 119-133. [https://doi.org/10.1016/0001-8791\(79\)90065-4](https://doi.org/10.1016/0001-8791(79)90065-4)
-

- HENNINK, M., HUTTER, I. & BAILEY, A. (2020). *Qualitative research methods*. London: Sage Publications.
- HOLLAND, S. (2004). *Child and family assessment in social work practice*. California: Sage Publications.
- HORVITZ, E. J., BREESE, J. S. & HENRION, M. (1988). Decision theory in expert systems and artificial intelligence. *International Journal of Approximate Reasoning*, 2, 247-302. [https://doi.org/10.1016/0888-613X\(88\)90120-X](https://doi.org/10.1016/0888-613X(88)90120-X)
- KUCURADI, I. (2018). *İnsan ve Değerleri*. (7th ed). Ankara: Şen Matbaa
- LLEWELLYN-THOMAS, H. A. & CRUMP, R. T. (2013). Decision support for patients: values clarification and preference elicitation. *Journals Permission*, 70(1), 50-79. <https://doi.org/10.1177/1077558712461182>
- MAGILVY, J. K. & THOMAS, E. (2009). A first qualitative project: qualitative descriptive design for novice researchers. *Scientific Inquiry*, 14(4), 298-300. <https://doi.org/10.1111/j.1744-6155.2009.00212.x>
- MARTIN, R. (2010). *Social work assessment*. Britain: Learning Matters.
- MATTISON, M. (2000). Ethical decision making: the person in the process. *National Association of Social Workers*, 45(3), 201-212. <https://doi.org/10.1093/sw/45.3.201>
- MERRIAM, S. B. (2018). *Qualitative research: a guide to design and implementation*. S. Turan (Ed.), Ankara: Nobel Press.
- MILNER, J., MYERS, S. & O'BYRNE, P. (2015). *Assessment in social work*. England: Red Globe Press.
- Ministry of Family and Social Services of The Republic of Turkey. (2020). 2019 Annual Report. https://ailevecalisma.gov.tr/media/49934/acshb_2019_yili_faaliyet_raporu.pdf
- NASSAJI, H. (2015). Qualitative and descriptive research: data type versus data analysis. *Language Teaching Research*, 19(2), 129-132. <https://doi.org/10.1177/1362168815572747>
- NICHOLSON, B. L. & MATROSS, G. N. (1989). Facing Reduced Decision-Making Capacity in Helath Care: *Methods for Maintaining Client Self-Determination*. *Social Work*, 34(3), 234-238.
- NUTT, P. C. (1979). Influence of Decision Styles on Use of Decision Models. *Technological Forecasting and Social Change*, 14(1), 77-93.
-

- O'CONNOR, L. & LEONARD, K. (2014). Decision making in children and families social work: the practitioner's voice. *British Journal of Social Work*, 44, 1805-1822. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bct051>
- OSMO, R. & LANDAU, R. (2001). The need for explicit argumentation in ethical decision-making in social work. *Social Work Education*, 20(4), 483-492. <https://doi.org/10.1080/02615470120064723>
- O'SULLIVAN, T. (2011). *Decision making in social work*. New York: Paigrave Press.
- PARKER, J. (2015). Single assessment in social work. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 12, 501-506. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.28105-1>
- POLLACK, S. (2010). Labelling clients' risky: social work and the neo-liberal welfare state. *British Journal of Social Work*, 40, 1263-1278. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcn079>
- PROCTOR, E.K. (2002). Decision making in social work practice. *Social Work Research*, 26(1), 3-9. <https://doi.org/10.1093/swr/26.1.3>
- ROBISON, W. & REESER, L. C. (2002). *Ethical decision-making in social work*. Boston: Allyn and Bacon. <https://www.rit.edu/~w-ethics/Ethical%20Decision%20Making.pdf>
- ROSENTHAL, M. (2016). Qualitative research methods: why, when and how to conduct interviews and focus groups in pharmacy research. *Current in Pharmacy Teaching and Learning*, 8(4), 509-516. <https://doi.org/10.1016/j.cptl.2016.03.021>
- ROWLEY, J. (2002). Using case studies research. *Management Research News*, 25(1), 16-28. <https://doi.org/10.1108/01409170210782990>
- SANT, M. (2019). Wasp (write a scientific paper): qualitative research and evidence based practice: implications and contributions. *Human Development Journal*, 133, 37-42. <https://doi.org/10.1016/j.earlhumdev.2019.03.009>
- SCOTT, S.G. & BRUCE, R. A. (1995). Decision making style: the development and assessment of a new measure. *Educational and Psychological Measurement*, 55(5), 818-831. <https://doi.org/10.1177/0013164495055005017>
- Social and Economic Support Regulation. (2015). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/03/20150303-3.htm>
- TAYLOR, C. N., BRYAN, C. H. & GOODRICH, C. G. (1990). *Social assessment theory, process & techniques*. New Zealand: Centre for Resource
-

Management.




<https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.999.7689&rep=rep1&type=pdf>

WALDEN, T., WOLOCK, I. & DEMONE, H. W. (1990). Ethical decision making in human services: a comparative study. *Families in Society: The Journal of Contemporary Human Services*, 71(2), 67-75. <https://doi.org/10.1177/104438949007100201>

WEBB, N. B. (2017). *Social work practice with children*. E. Erbay (Ed.), Ankara: Nika Yayinevi.



TÜRKİYE'DE SOSYAL HİZMET UZMANLARININ SOSYAL VE EKONOMİK DESTEK HİZMETLERİNDE MESLEKİ KARAR VERME DAVRANIŞLARININ BELİRLEYİCİLERİ

 Burak ACAR^a  Gamze ÖZBAYRAK^b  Ömer Miraç YAMAN^c

Geniş Öz

Sosyal çalışma müdahalesi temelde müracaatçının değerlendirilmesini ve sistematik olarak gözlemlenmesini içermektedir. Bu nedenle yapılan değerlendirmeler ve devamındaki aşamalar özellikle üzerinde durulması gereken konulardır. Değerlendirme sürecinde müracaatçı ve sosyal çalışmacı arasında bir ilişki kurulmaktadır ve bu süreç değerlendirme aşaması bitene kadar devam etmektedir. Kurulan bu ilişkide sosyal çalışmacı müracaatçının gündeminde olan sorunun nedenini anlamaya çalışmakta ve çıktı olarak bir müdahale planı düzenlemektedir. Değerlendirme aşamasının sona erdiği, karar verme ihtiyacının ortaya çıkmasıyla anlaşılmaktadır. Sosyal çalışmacı, kararına ilişkin çoğu veriyi ön değerlendirme aşamasında toplamaktadır. Bu bilgilere göre planlama ve uygulama aşamalarını yürütmektedir. Dolayısıyla sosyal çalışmacı için değerlendirme aşaması, oldukça kritik öneme sahiptir. Bu aşamanın çıktıları ise karar verme aşamasında görülmektedir. Zira sosyal çalışmacı kararı doğrultusunda rol ve sorumluluklarını yerine getirmektedir. Sosyal çalışmacıların kararının önemli olması ise, müracaatçının yaşamını yönlendirme etkisi olmasına bağlıdır. Nitekim çoğu sosyal çalışmacının kararı, müracaatçının kendi yaşamları üzerindeki etkilerini, sosyal yaşamdaki etkinliklerini ve hatta yaşam düzenlerini şekillendirmektedir.

Karar verme aşaması için çeşitli modeller üretilmiştir. Bunlar arasında rasyonel, sezgisel, bağımlı ve çekingen karar verme gibi farklı modeller yer almaktadır. Hangi model kapsamında bulunduğu fark etmeksizin, her karar

^a Arş. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, acarburak.tr@gmail.com

^b Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, gamzecaakir@gmail.com

^c Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, omermirac@gmail.com

çeşitli parametlerden etkilenmektedir. Etik kurallar, kurum normları, bireysel özellikler vs. gibi değişkenler bunlardan bazılarıdır.

Sosyal ve Ekonomik Destek (SED) Hizmetleri’nde çalışan sosyal çalışmacıların mesleki deneyimleri üzerinden karar verme davranışlarına etki eden unsurların araştırılması bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Ülkemizde sosyal çalışmacıların mesleki karar verme davranışlarına yönelik kapsamlı ve doğrudan ilgili bilimsel bir araştırmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle çalışmanın Türkiye’deki uygulayıcılar için bir çerçeve sunacağı ve gelecek çalışmalara da ışık tutacağı düşünülmektedir.

Çalışmanın amacına bağlı olarak nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma konuların katılımcıların perspektifinden anlaşılmasına, davranışlara, olaylara veya nesnelere yükledikleri anlamların bilinmesine ve konular hakkında yaptıkları yorumların analiz edilmesine olanak sağlamaktadır. Bununla beraber durum çalışması desenine uygun olarak araştırma süreci yürütülmüştür. SED birimlerinde çalışan toplam 20 sosyal çalışmacı ile derinlemesine mülakat ve gözlem yapılarak veri toplanmıştır. Ses kaydına alınan ve not tutulan tüm görüşmeler yazıya aktarılmış, 289 sayfa yazılı doküman elde edilmiştir. Elde edilen verilerle yazılı dokümanlar ilk olarak araştırmacılar ve bir sosyal çalışmacı tarafından okunmuş, açık kodlama yapılarak kategorilere ayrılmıştır. Ardından bu kategoriler ortak yanları göz önüne alınarak sınıflandırılmış ve isimlendirilmiştir. Bu süreç sonunda toplam 8 adet ana tema belirlenmiştir. Veri analiz yöntemi olarak betimsel analiz tercih edilmiştir. Bununla birlikte tespit edilen durumlara ilişkin kaç katılımcının ortak söylemlerde bulunduğu araştırmanın bulgular kısmında sayısal veri olarak parantez içlerinde (n= ..) sunulmuştur.

Araştırma sonucunda sosyal çalışmacıların müracaatçı tanımlamalarına, yoksulluk algılarına ve SED hizmetine yönelik tutumlarına dair veri elde edilmiştir. Katılımcıların çoğu müracaatçıları en genel anlamda iki şekilde tanımlamıştır: a) sosyal ve ekonomik desteğe ihtiyacı olan ve b) ihtiyacı olmadığı halde başvuruda bulunarak gelir elde etmek isteyen müracaatçılar. Birçok katılımcının müracaatçıları daha çok “*tehlikeye açık, mağdur ve muhtaç*” gibi kavramlarla ifade ettikleri görülmüştür. SED birimine başvuran müracaatçıların yoksulluklarından ötürü utangaç oldukları, buldukları mevsim şartlarına uygun giyinemedikleri veya yeterli ve dengeli beslenme noktasında imkan bulamadıkları gibi söylemler sosyal çalışmacıların dile getirdiği diğer müracaatçı özellikleridir. Katılımcılar, müracaatçıların bir kısmının suça bulaşma öykülerinin de bulunduğunu, aile bütünlüklerinin

bulunmadığını, yaşamlarındaki problemler ile baş etme noktasında zorluklar yaşadığını da belirtmişlerdir.

Birçok katılımcı için yoksulluk “temel ihtiyaçların karşılanamaması” şeklinde anlam kazanmıştır. Bazı sosyal çalışmacılar ise yoksulluk ve ihtiyaç sahibi olmak ilişkisini özel durum ve şartlara indirgeyici bir yaklaşım sunmuşlardır. Katılımcılar, bazı müracaatçıların yoksulluk durumlarını şüpheli kabul ederek kültürel yoksulluğa dair gözlemlerini paylaşmışlardır. Belirli semtlerden veya belirli kültürel kodlara sahip bireylerden gelen başvuruların, mutlak bir yoksulluk veya müdahale gerektiren bir durum olarak görülmediği anlaşılmıştır. Bu bağlamda roman ailelerinin de SED hizmetinden yararlanmasının olumlu karşılanmadığı belirlenmiştir.

Çocukların “korunmaya ihtiyacı olan çocuk” statüsünde değerlendirilmemesi ve aile yanında bakımlarının desteklenmesi amacıyla bu hizmetin verildiği, bu açıdan da sosyal yardımlardan ayrı ele alınması gerektiği her sosyal çalışmacı tarafından ifade edilmiştir. Bununla birlikte SED hizmetinin iletişim ve vaka takibi için bir araç olduğu, önleyici özelliklerinin bulunduğu, geçici bir destek olduğu ve değişim meydana getirmesi gerektiği gibi tutumlar katılımcılar tarafından belirtilmiştir.

Değerlendirme aşaması karar vermeyi etkileyen temel unsurların başında gelmektedir. Sosyal çalışmacı, müracaatçının bu hizmet modelinden faydalanabilmesi için gerekli gördüğü şartları en doğru/nesnel şekilde ve kanıta dayalı bir yaklaşım içerisinde değerlendirmek istemektedir. Değerlendirme aşamasında sosyal incelemeye gidilmektedir. Konuttaki eşyaların durumu, müracaatçı algıları ve kanıt toplama çabaları bu aşamaya dahil olan unsurlardır.

Bununla beraber değerlendirme ve karar verme sürecinde sosyal çalışmacıların geçmiş yaşam deneyimleri, dünya görüşleri ve ideolojileri, mesleki eğitimleri, mesleki deneyim süresi ve tecrübeleri, meslek arkadaşları ile fikir alışverişi yapma durumları ile kurumsal ve kurum dışı beklentiler de etkili olmaktadır.

Sonuç olarak SED biriminde çalışan sosyal çalışmacıların mesleki kararlar verirken birçok unsurun etkisi altında kaldıkları ortaya çıkarılmıştır. Bu nedenle verilen kararlarda kişiler arası tutarlılığın sağlanmasının ve objektif karar verilmesinin zor olduğu düşünülmektedir. Bu faktörlerin müracaatçıların hak kaybı yaşamalarına ya da destekten haksız yararlanmalarına neden olabileceği ihtimaller dahilindedir. Sosyal çalışma mesleğinde insanın insanla çalışması nedeniyle bu gibi durumlar her zaman varlığını hissettirecektir. Ancak müracaatçıların ve de sosyal çalışmacıların

hakkını korumak adına bu etkilerin en asgari düzeye indirgenmesi gerekmektedir. Bu noktada sosyal çalışmacıların mesleki kararlarında ön yargı, özdeşim kurma, baskı ve iş yükü gibi faktörlerden etkilenmemeleri üzere lisans eğitimleri boyunca desteklenmeleri, akademik olarak bilgilendirilmeleri gerekmektedir. Ayrıca sosyal çalışmacıların bir süpervizörle çalışmalarının da bu etkileri en az düzeye indirgeyeceği öngörülmektedir. Birçok disiplin için geçerli olan süpervizörlük uygulamasının sosyal çalışma meslek ve disiplini için de zorunlu olduğunu söylemek mümkündür. Sosyal çalışmacının etki alanı dışında olan kurumsal ve kurum dışı etkilerin ortadan kaldırılmasının ise ancak düzenlenecek politikalar ve ilgili mercilerin konu hakkında farkındalık kazanmaları ile mümkün olduğu görülmektedir. Bu noktada yasa ve yaptırımların yeniden düzenlenmesinin uygun olacağı belirtilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Sosyal hizmet, karar verme davranışları, saha uygulaması, sosyal ve ekonomik destek.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'nun 20.11.2019 tarihli ve 86909 numaralı kararı ile alınmıştır.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.





bilimname 50, 2023/2, 297-339

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 06.01.2022, Kabul Tarihi: 22.04.2022, Yayın Tarihi: 31.10.2023

doi: 10.28949/bilimname.1054284

İSMAİL SEM'İ EFENDİ VE "USUL-İ MUHAKEMENİN TARİHÇESİ" RİSALESİ BAĞLAMINDA İSLAM-OSMANLI YARGILAMA USULÜNÜN TARİHİNE BİR BAKIŞ

Yasin YILMAZ^a

Abdussamed ATASOY^b

Öz

İsmail Sem'î Efendi (1857-1935), son dönem Osmanlı hukukçuları arasında hem medrese tahsili görmesi hem de Mekteb-i Hukuk'tan mezun olması itibarıyla dikkate değer bir isimdir. Mekteb-i Hukuk'tan mezun olmasından hemen birkaç sene sonra iki risale yayımlamıştır. Müellifin bu risalelerden ve bir makaleden başka bir yayını bulunmamaktadır. Hayatını farklı mahkemelerde hakimlik yaparak sürdürmüştür. Sem'î Efendi'nin, İslam yargılama hukukunun tarihine dair yazdığı "Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi" başlıklı risalesi elli iki sayfadan oluşmakta ve burada Hz. Peygamber (sav) döneminden başlayarak metnin kaleme alındığı yıla kadar yargılama alanında geçirilen süreç özetlenmektedir. Risalede Osmanlı yargılama hukukunun tarihi padişahlara göre dönemlendirilerek ele alınmıştır. Yıldırım Beyazıt, Fatih Sultan Mehmed, Kanuni Sultan Süleyman, I. Mustafa, IV. Mehmed, Sultan İbrahim, II. Ahmed, IV. Murat, I. Mahmud, II. Mahmud, Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid dönemleri hakkında yargılama faaliyetlerine ilişkin bilgiler verilmiştir. İsmail Sem'î Efendi'nin eseri kaleme aldığı zamanda Osmanlı padişahı olan II. Abdülhamid döneminde bu alanda atılan adımlar sıralanmıştır. Özellikle Tanzimat dönemindeki hukukta batılılaşma çabaları dahilinde değerlendirilen 1879 tarihli hukuk ve ceza muhakemeleri kanunu risalede zikredilmektedir. Kısa bir özet olmasına rağmen yargılama tarihine bütüncül bir bakış sağlaması açısından faydalı bir çalışma sayılabilir. Bu çalışmanın birinci hedefi literatürde pek bilinmeyen İsmail Sem'î Efendi'nin hayat hikayesine ilişkin elde ettiğimiz bilgileri takdim etmektir. İkinci hedef ise "Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi" başlıklı risale metninin değerlendirmesini yapmaktır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, İsmail Sem'î, yargılama usulü, yargılama tarihi, Osmanlı yargı sistemi

^a Doktora Öğr., İstanbul Üniversitesi, yasinyilmazz@yahoo.com

^b Dr. Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, samedatasoy1109@hotmail.com



**ISMAIL SEM'İ EFENDİ AND A LOOK AT THE HISTORY OF THE ISLAMIC-
OTTOMAN TRIAL PROCEDURE IN THE CONTEXT OF THE HIS EPISTLE ON
HISTORY OF ISLAMIC PROCEDURE LAW**

Abstract

Ismail Sem'î Efendi (1857-1935) has an important place among the late Ottoman lawyers in terms of both his education in madrasah and his graduation from Mekteb-i Hukuk. He published two epistles just a few years after he graduated from Mekteb-i Hukuk. The author does not have any other publications other than these epistles and one article. He continued his life as a judge in different courts. Sem'î Efendi's epistle titled "Usul-i Muhakemenin Tarihçesi" (The History of Procedure Law), written on the history of Islamic procedure law, consists of fifty-two pages. The process in the judicial field starting from the time of the Prophet (pbuh) until the year when the text was written is summarized. Although it is a brief summary, it can be regarded as a useful study in terms of providing a holistic view of the Islamic procedure law history. The first goal of this study is to present the information we have obtained regarding the life story of İsmail Sem'î Efendi, which is not well known in the literature. The second goal is to translate and evaluate the text of the treatise titled "Usul-i Muhakemenin Tarihçesi". Throughout the Ottoman history, the importance given to the establishment of justice in the judiciary has been explained through different examples. During the Ottoman period, the innovations made in the field of judgment during the time of certain sultans were mentioned, and the last treatise was terminated by mentioning the regulations on the Usul-i Muhakemat-ı Cezaiye and Usul-i Muhakeme-i Hukukiye, which were enacted in 1879.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic law, İsmail Sem'î, trial procedure, history of procedure law, Ottoman judicial system.



Giriş

İsmail Sem'î Efendi (1857-1935), Mekteb-i Hukuk'tan mezun olmuş ve daha sonra çeşitli vilayetlerde hakimlik görevlerinde bulunmuş bir hukukçudur. "Usul-i Muhakemenin Tarihçesi" ismiyle yazdığı risalesinde yargılama tarihini Roma'dan başlatıp II. Abdülhamid dönemine -eserin kaleme alındığı 1887 yılına- kadar getirmiştir. Her ne kadar detaylı olarak tüm dönemler incelenirse de genel olarak yargılama tarihine ışık tutacak niteliği haiz bir risale olarak değerlendirilebilir. Zira bu şekilde tüm İslam

yargılama tarihini Osmanlı Devleti dönemini de içerisine alacak şekilde değerlendiren başka bir çalışmaya tarafımızca rastlanılmamış olması, bu eseri daha kıymetli hale getirmiştir.

Bu risalede önce Roma, sonra İran, daha sonra ise Cahiliye Araplarında uygulanagelen yargılamaya ilişkin genel bilgiler zikredilmiştir. Bu üç dönemde yargılamada adaletin sağlanamadığı ve zulümlerle dolu olduğu dile getirilmiştir. Ardından İslamiyet ile beraber bu husustaki değişime vurgu yapılmış ve Hz. Peygamber (sav) dönemi yargılama faaliyetlerine ilişkin detaylı bilgi verilmiştir. Hz. Ebubekir (ra) dönemi hakkında genel bir değerlendirme yapılmış ve ardından Hz. Ömer (ra) dönemi detaylı olarak ele alınmıştır. Hz. Ömer'in (ra) Ebu Musa el-Eşari'ye (ra) yazmış olduğu mektup yargılama hukuku bakımından değeri dolayısıyla hem Arapça olarak hem de Osmanlı Türkçesine tercümesiyle risaleye alınmıştır. Hz. Ali (ra) dönemi de nispeten detaylı olarak incelenmiş, Hz. Osman (ra) dönemine ise kısaca yer verilmiştir. Emeviler dönemi yüzeysel olarak işlendikten sonra Abbasiler dönemi detaylıca değerlendirilmiştir. Abbasiler döneminde özellikle şurta teşkilatı ve ashab-ı udul hakkında müstakil başlıklar açılmıştır.

Son bölümde ise öncelikle Osmanlı Devleti'nde adaletin ne derece mükemmel bir şekilde uygulandığı ve yargılama faaliyetlerindeki eşitlik, tarafsızlık gibi ilkelere olağanüstü önem verildiği vurgulanmış ve sırasıyla bazı padişahların dönemleri ele alınmıştır. Yıldırım Beyazıt, Fatih Sultan Mehmed, Kanuni Sultan Süleyman, I. Mustafa, IV. Mehmed, Sultan İbrahim, II. Ahmed, IV. Murat, I. Mahmud, II. Mahmud, Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid dönemleri hakkında yargılama faaliyetlerine ilişkin bilgiler verilmiştir. Özellikle İsmail Sem'î Efendi'nin eseri kaleme aldığı dönemde Osmanlı padişahı olan II. Abdülhamid zamanında adaletin ne derece önemli bir hale geldiği ve adaletin bi-hakkın sağlandığına ilişkin değerlendirmelere yer verilerek risale sonlandırılmıştır.

A. İsmail Sem'î Efendi'nin Hayatı

İsmail Sem'î Efendi, 1857 yılının Şubat sonu veya Mart başı gibi Afşarzade Yusuf Ağa'nın oğlu olarak Maraş'ta doğmuş ve ilk olarak medrese tahsili görmüştür.¹ Daha sonra 1878 yılında açılan İstanbul'daki Mekteb-i Hukuk'a girerek ikinci devre mezunları arasında 1886 yılında a'la derece ile mektebi bitirmiştir.² Mekteb'ten mezuniyetinin hemen akabinde, 1 Mayıs 1886 tarihinde Beyoğlu Bidayet Mahkemesi'nde hukuk, ceza ve ticaret

¹ BOA (Osmanlı Arşivi), "DH.SAİDd... 26/177", 29/12/1273.

² Ali Adem Yörük, "Mekteb-i Hukukun Kuruluşu ve Faaliyetleri" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008), 153.

dairelerinde ikişer ay olmak üzere toplamda altı ay olarak mülazemet/staj dönemini bitirmiştir.³ Arapça ve Farsça bildiği kaydedilen Sem'î Efendi'nin, staj döneminden sonra "*Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*"⁴ ve "*Münşeât*"⁵ isimleriyle iki eser neşrettiği görülmektedir. Bunların yanında sonraki bir tarihte Ceride-i Adliye'de fesih sebeplerine ilişkin yazdığı kısa bir makale de bulunmaktadır.⁶

İlk memuriyetine, 14 Ağustos 1888 tarihinde, bin dört yüz kuruş maaşla Gümüşhane Sancağı Bidayet Mahkemesi Ceza Dairesi başkanlığına atanarak başlamıştır.⁷ Daha sonra 8 Ekim 1889 tarihinde, üç bin yedi yüz kuruş maaşla Bitlis Vilayeti Bidayet Mahkemesi başkanlığına nakledilmesinin akabinde muhtemelen bu görevi ifaya devam ederken kendisine 27 Eylül 1890'da kal'a ve 7 Mayıs 1893'de şenizaf nişanları tevcih olunmuştur.⁸ 26 Mart 1892'de Erzurum Vilayeti İstinaf Mahkemesi Ceza Dairesi başkanlığına tayin edilmiş, bu görevi devam ederken 13 Ağustos 1899'da rütbe-i sâniyesi rütbe-i mütemayize⁹ terfi ettirilmiştir.¹⁰ 23 Aralık 1899'da Diyarbakır ve Mamuratülaziz vilayetlerine adliye müfettişliğine gönderilmiş,¹¹ buradan da 21 Eylül 1902 tarihinde Bağdad, Basra ve Musul vilayetleri adliye müfettişliğine nakledilmiştir.¹²

Zikredilen görevlerden sonra İsmail Sem'î'nin Üsküdar Bidayet Mahkemesi başkanlığına geçtiği görülmektedir. Bu görevinden sonra da 14 Mart 1915 tarihinde Dersaadet İstinaf Mahkemesi hukuk kısmı üyeliğine getirilmiştir.¹³ Bir gazete yazısından hareketle Sem'î Efendi'nin, 1921 yılında

³ BOA (Osmanlı Arşivi), "DH.SAİDd... 26/177".

⁴ İsmail Sem'î, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1304/1887).

⁵ İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1304/1887. Bu eserin herhangi bir nüshasına ulaşamadık.

⁶ İsmail Sem'î, "Esbâb-ı Feshiye", çev. Samed Atasoy, *Ceride-i Adliye/Adalet Dergisi*, sy 22; 68 (20 Kasım 1326): 961-65; 657-66 İki gazete yazısına da tesadüf edilmiştir: "Ahlak". Tercüman-ı Hakikat, sy 2606-7, 3; "İnhitab-ı Ahbab". Tercüman-ı Hakikat, sy 2675, 2-3.

⁷ BOA (Osmanlı Arşivi), "İ.DH.. 1094/85751", 06/12/1305.

⁸ BOA (Osmanlı Arşivi), "DH.SAİDd... 26/177".

⁹ Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra bir süre kullanılan ve mülki rütbelerden sâniye ile ûlâ sâniyesi arasında yer alan bir rütbedir.

¹⁰ BOA (Osmanlı Arşivi), "İ.TAL. 185/46", 05/04/1317"Van ve Bitlis vilayetleri müfettiş muavini İsmail Sem'î" şeklinde kayıtlarda yer almıştır, bkz. Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye 62 (1906): 404.

¹¹ BOA (Osmanlı Arşivi), "İ..AZN. 36/8", 19/08/1317; BOA (Osmanlı Arşivi), "BEO 1422/106637", 23/08/1317.

¹² BOA (Osmanlı Arşivi), "BEO 1921/144070", 17/06/1320.

¹³ BOA (Osmanlı Arşivi), "BEO 4343/325670", 27/04/1333; BOA (Osmanlı Arşivi), "İ..AZN. 118/39", 27/04/13331918 yılında da bu mevkide bulunmaktaydı, bkz. Salname, (68) 1918, 160.

Temyiz Mahkemesi üyesi olduğunu ifade edebiliriz.¹⁴ 1925-1926 yıllarına ait salnamede¹⁵ isminin geçmemesi dolayısıyla bu tarihlere kadar emekliye ayrıldığı tahmininde bulunulabilir. İsmail Sem'i Efendi, Cumhuriyet döneminde "Afşaroğlu" soyismini almış, 27 Haziran 1935 tarihinde Perşembe günü vefat etmiştir. "Acıklı bir ölüm" başlıklı vefat haberinde "*Temyiz mahkemesi azalarından mütekaid İsmail Sem'i Afşaroğlu Tanrının rahmetine erişmiştir. Merhumun cenazesi Edirnekapı aile mezarlığına defnedilmiştir. Tanrıdan rahmet dileriz*" ifadeleri yer almaktadır.¹⁶

B. Yargılama Usulü Tarihine Dair Risalenin Muhtevası ve Değerlendirilmesi

İsmail Sem'i Efendi, İslam yargılama hukukunun genel tarihine ilişkin -belki de döneminde ilk sayılabilecek nitelikte- bir eser kaleme almıştır. Bu eserde İslam'ın başlangıcından kitabın yazıldığı zamana kadar olan İslam ve Osmanlı adliye teşkilatı ve yargılama usulü tarihi ele alınmaktadır. İkinci'nin de ifade ettiği gibi 52 sayfalık metin oldukça kısa ama derli topludur.¹⁷ Eserin kapağında "Maarif Nezaret-i Celilesinin ruhsatıyla Dersaadet'te Karabet ve Kasbar Matbaası'nda (Bab-ı Ali Caddesinde numara 75)" basıldığı bilgileri yer almaktadır.

Risalenin "*Ifade-i Mahsusa*" başlıklı önsözünde müellif, Mekteb-i Hukuk'tan bahsetmiş, burada aldığı eğitime bir teşekkür göstergesi olarak bu metni kaleme aldığını söylemiş ve II. Abdülhamid'e methiyelerde bulunmuştur. Çalışmada yargılama hukukunun tarihçesinin özet olarak ortaya konacağı vaat edilmiştir.¹⁸ Önsözden sonra risalenin mukaddime kısmında; Hz. Peygamber'den (sav) önceki dönem, karanlık bir çağ olarak ifade edilmiştir. Bu zaman içerisinde toplumda cehalet ve zulüm hakimdi. Roma medeniyetinde tam bir cehalet, zulüm ve adaletsizlik hüküm sürüyordu. Kuvvetli olan zayıf olanı eziyor, güçlü olan hak sahibi olarak değerlendiriliyordu.¹⁹ Ateşperestliği ve ahlak yoksunluğu ile meşhur olan İran toplumu da bu cehaletten ve adaletsizlikten payını almıştır. Araplara gelince, onlar da kabileler arası savaşlar had safhada bulunup cahiliye adeti gereği kızlarını diri diri toprağa gömecek kadar adalet tanımından uzak bir

¹⁴ Abdurrahman Adil, "Kemalpaşazâde Said Bey II", *Tevhid-i Efkâr* 15, sy 3043 (18 Haziran 1921): 3; Yörük, "Mekteb-i Hukukun Kuruluşu ve Faaliyetleri", 76.

¹⁵ Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1926).

¹⁶ "İsmail Sem'i", *Cumhuriyet Gazetesi* 3993, 28 Haziran 1935.

¹⁷ İkinci, eseri tanıttığı yazısında sehven yayım tarihini 1324/1906 olarak vermiştir. Bkz. Ekrem Buğra İkinci, "Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3, sy 5 (2005): 423.

¹⁸ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 3-5.

¹⁹ İsmail Sem'i, 6.

hayat sürüyorlardı.²⁰ Sözün özü karanlık içindeki bu toplumlar adalete hasret bir şekilde kendilerini bu durumdan kurtaracak olan hadiseyi adeta beklemekteydi. Beklenen hadise Mekke’de cereyan etmiş ve risaletin gelmesi ile gerçekleşmiştir. Sem’i’nin ifadesiyle Hz. Peygamber (sav), bu karanlık döneme bir güneş gibi doğmuştur.²¹

1. Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi

Hz. Peygamber (sav), risaletinden sonra özellikle Medine Site Devleti’nin başkanı olarak yargılama faaliyetini bizzat icra etmiştir. Yargılama için ayrı ve özel bir yer tahsis edilmemiş, birden fazla amaca hizmet eden mescidler kaza faaliyetlerine de ev sahipliği yapmıştır. Bu sayede yargılamanın aleniliği ilkesi gerçekleştirilmiştir.²² Sem’i Efendi’nin, burada olduğu gibi risale boyunca İslam ve Osmanlı yargılama hukukuna hakim olan ilkeleri vurguladığı görülmektedir.

Birçok nass ile sabittir ki adalette hükmetme ve adaletin sağlanabilmesi için tarafsızlık Allah Teala’nın emridir. Adaletin tesisi hakimler tarafından yerine getirilmiştir. Yargılama usulünün genel ilkeleri Hz. Peygamber (sav) döneminde Kur’an ve Sünnetle açıklanmıştır: Hakimler karar verirken tarafların getirdiği delilleri incelemeli ve yaptığı bu inceleme ve araştırma ile kanuna uygun ve tarafsız bir şekilde hüküm vermelidir. Delil getirmek davacıya yemin etmek ise davalıya aittir.²³ Hakim karar verirken taraflara eşit şekilde yaklaşmalı, tarafsızlığını korumalı ve tarafsızlığına halel getirecek hususlardan kaçınmalıdır. İnsanlar, yargılamada önemli bir yer taşıyan şahitlik hususunda birbirine yardım etmeli, şahitlikten kaçınmamalı ve yalan yere şahitlik yapmamalıdır.²⁴

Muaz bin Cebel’den (ra) rivayet olunan meşhur hadise göre²⁵ Hz. Peygamber (sav), Yemen’e vali olarak tayin ettiğinde Muaz’a (ra), karşına bir hukuki uyuşmazlık geldiğinde ne ile hükmedeceksin mealinde soru sormuştur. Muaz (ra) bu soruya: “Allah Teala’nın Kitabı” cevabını vermiştir.

²⁰ İsmail Sem’i, 7-8; Cahiliye dönemindeki yargı faaliyetleriyle ilgili bkz. Mustafa Necati Barış, “Cahiliye Döneminde Yargı Sistemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy 1 (2012): 153-70; Melikşah Aydın, *Klasik Dönem Osmanlı Yargılama Hukukunda Tanıklık* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2021), 40.

²¹ İsmail Sem’i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 9.

²² İsmail Sem’i, 9-10.

²³ İsmail Sem’i, 10-12; Hakimlerin niteliklerinin nasslardaki dayanakları ve yargılamanın genel ilkeleri bağlamında ele alınması için bkz. Melikşah Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016), 45.

²⁴ İsmail Sem’i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 15-16.

²⁵ Ebu Davud, *Es-Sünen*, “Akziyye”, 11, (İstanbul: Çağrı, 1992); Tirmizi, *es-Sünen*, “Ahkam”, (İstanbul: 1992).

Eğer Allah Teala'nın Kitabı'nda bulamazsa ne ile hükmedeceği sorulduğunda: "Rasulullah'ın sünneti" cevabını vermiştir. Hz. Peygamber (sav), "eğer onda da bulamazsan ne ile hükmedeceksin" diye sorduğunda Muaz (ra) cevap olarak: "Reyimle ictihad ederim" cevabını vermiştir. Bu cevap üzerine Hz. Peygamber (sav), Allah Teala'ya şükür ve hamdederek: "Elçi'sinin elçisini, Elçi'nin razı olacağı şeye muvaffak etti" diyerek bu cevabı takdir etmiştir. Bu hadis, fikhın kaynakları açısından olduğu gibi yargılama hukuku açısından da oldukça önemli bir yere sahiptir.²⁶ Bu kaynakların tespit edilmesi, bir bakıma yargılamada kullanılacak mevzuatın belirli olmasına ve öngörülebilir hukuk kurallarının herkesçe bilinmesine vesile olmuştur.

Hız. Peygamber'in (sav) bizzat yerine getirdiği pek çok yargılama vakidir. Bu yargılamalarda Hz. Peygamber (sav), şeriata uygun ve adaletli kararlar vermiştir. Onun (sav) adaletli olması ve adaletle hükmetmesi iman etmeyenler tarafından dahi kabul görecekt derecede nettir.²⁷ Mukaddime kısmı, Hz. Peygamber'in (sav) yargılama örnekleri ile son bulmaktadır. Bu örneklerde, söz konusu davaların çoğunun fetva kabilinden sayılabileceği ve tarafların gayelerinin, Allah'ın hükmünü öğrenip gereğini yapmak olduğu ifade edilebilir.²⁸

Birinci bölümde Hz. Peygamber'den (sav) sonra İslam devletinin halifesi olan Hz. Ebubekir'in (ra) de yargılama görevini bizzat ifa ettiği ve yargılama faaliyetinin mescitte yapılması uygulamasını devam ettirdiği söylenmiştir. Onun, yargılama yapacağı zaman öncelikli olarak yararlandığı deliller Kitap ve Sünnettir. Bu iki kaynaktan dava konusu olaya uygulayacağı bir hüküm bulamadığı takdirde sahabe-i kirama danışır. Sahabe-i kiram bu konuda aynı görüş üzerinde birleşirse (sahabe icma'ı) bu görüşe göre hüküm verir. Onlar arasında ihtilaf meydana geldiği takdirde ise kendi ictihadiyle hüküm verir. Hz. Ebubekir (ra) yargılama sırasında tarafların sözlerine tam bir odaklanma ile yaklaşmış ve hakka aykırı karar vermemek adına başka şeylerle alakasını tamamen kesmiştir.²⁹

İkinci bölümde adalet timsali olarak adlandırılan Hz. Ömer'in (ra), yargılama esnasında tarafların kim oldukları ve statüleri ile ilgilenmediği ve tam bir tarafsızlıkla yargılama görevini bizzat ifa ettiği vurgulanmıştır.

²⁶ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 14-15; Bu hadisin kâdılarının hüküm vermekte kullanacağı kaynaklar bakımından yorumlanmasının başka bir örneği için bkz. Abdülvehhab Hallaf, *İlk Dönem İslam Hukuku (Yasama, Yargı ve Yürütme)*, çev. Abdülhadi Timurtaş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 59-60.

²⁷ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 19.

²⁸ Hallaf, *İlk Dönem İslam Hukuku (Yasama, Yargı ve Yürütme)*, 31.

²⁹ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 19-20.

Hakim, yargılama sırasında tarafsızlığı konusunda insanları şüpheye düşürecek hal ve hareketlerden kaçınmalıdır. Hz. Peygamber (sav) ve Hz. Ebubekir (ra) yargılama görevini bizzat ifa etmişken Hz. Ömer (ra) fetihlerle beraber İslam devleti topraklarının genişlemesi ile tüm yargılama faaliyetlerini kendisi yapamayacak kadar yoğun bir şekilde devlet işleri ile ilgilenmek durumunda kalmıştır. Bu sebeple İslam devletinde ilk defa Hz. Ömer (ra) tarafından yalnızca yargılama faaliyeti için bağımsız kâdılar atanmıştır.³⁰ Medine'ye Ebu'd Derda'yı (ra), Kufe'ye Ebu Musa el-Eş'ari'yi (ra) ve Basra'ya Şureyh'i (ra) kâdı olarak tayin etmiştir.³¹ Bu dönemde devlet teşkilatının kurumsallaşmasıyla beraber birçok hususta ilkler yaşanmıştır. İlk kez divan teşkilatı³² oluşturulmuş ve Hicri Takvim³³ hazırlanmıştır. Hicri takvimde, şûra ile alınan karar sonucunda hicret hadisesi başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir.³⁴

Hz. Ömer'in (ra) Ebu Musa el-Eş'ari'ye (ra) yazmış olduğu mektup yargılamada adalete ilişkin çok temel ve mühim hususlardan bahsettiği için İsmail Sem'î Efendi, ayrı bir başlık açarak bu mektubun hem Arapçasına ve hem de Osmanlı Türkçesi tercümesine yer vermiştir. Mektup, özellikle yargılama hukuku bakımından pek çok çalışmaya konu olmuştur.³⁵ Mektuba, yargılamanın hiçbir zaman ortadan kalkmayacak ve ertelenemeyecek bir görev olduğu ifade edilerek başlanmıştır. Davanın dikkatli bir şekilde dinlenilmesi, anlaşılması ve buna göre karar verilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Hakimin tarafsızlığı ve tarafsız olduğunu diğer kişilere de yansıtması, belirli durumlarda sulhun caiz olduğu ancak şeriata aykırı sulhun caiz olmadığı, yargı kararlarının icra ve infazının gerçekleştirilmesi gerektiği belirtilmiştir. Hakimin, yanlış karar vermesi halinde bu karardan dönmesi ve yanlış üzerinde ısrar etmemesine, nass ile düzenlenmemiş hususlarda hakimin kanunu yorumlaması gerektiğine ve bu durumda takdir yetkisi

³⁰ Bu dönemden itibaren yargılama ile yönetim fonksiyonları birbirinden ayrılmış, aynı kişinin hem hakimlik ve hem de valilik yapmasının önü kapanmıştır. Bkz. Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri*, 31.

³¹ İsmail Sem'î, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 21.

³² Hz. Ömer (ra) döneminde divan teşkilatı ile alakalı detaylı bilgi için bkz. Mehmet Şimşir, "Raşid Halifeler Döneminde İdare Sistemi ve Divan Teşkilatı", *İSTEM*, sy 6 (2005): 265-80.

³³ Hicri takvimin oluşturulması ve resmi olarak tesis edilmesine ilişkin detaylı bilgi için bkz. Kasım Şulul, "Hicri Takvimin Ortaya Çıkışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy 10 (2002): 145-66.

³⁴ İsmail Sem'î, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 22.

³⁵ Bu mektup üzerine yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Abdüsselam Arı, "Hz. Ömer'in Ebu Musa El-Eş'ari'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 2 (2003): 85-99; Yılmaz Fidan, "Hz. Ömer'in Risaletü'l-Kaza Adlı Mektubundan Hareketle İslam Yargılama Hukuk Sistemi ve Hakimlik Mesleğine İlişkin Etik İlkelerin Tespiti", c. 3, 2018, 173-90.

kullanabileceğine ilişkin hususlar yer almaktadır. Kimlerin şahitlik yapamayacağı belirtilmiş ve külli kaidelerden bir tanesi olan "beyyine davacıya, yemin ise davalıya düşer" ilkesi ile ispat yüküne ilişkin bir husus da dile getirilmiştir.³⁶

Üçüncü bölümde Hz. Osman (ra) dönemi diğer üç halifeye göre daha kısa bir şekilde ele alınmış ve nassa uygun bir şekilde yargılama faaliyetinin devam ettiği dile getirilmekle yetinilmiştir.³⁷ Dördüncü bölümde Hz. Ali (ra) döneminde kâdırlara maaş tayin edildiği zikredilmiştir.³⁸ Hz. Ali (ra), hilafeti sırasında başına gelen bir olayda, devlet başkanı ayrıcalığı ile değil sıradan bir taraf gibi yargılanmıştır. Yargılamada Hz. Ali'nin (ra) şahitleri, şer'i kurala uymadığı gerekçesi ile kabul edilmemiş ve bu sebeple davalı tarafın yemini ile yargılama sona ermiştir. Bu durum İslam yargılama hukuku kuralı olan iki temel meseleyi ortaya koymaktadır. Bunlar; yargılamada kimlerin şahitlik yapamayacağı ve ispat yükünün kimde olduğuna ilişkindir.³⁹

2. Emeviler ve Abbasiler Dönemi

Beşinci bölümde Emeviler dönemi halifelerinden Muaviye (ra), Ömer bin Abdülaziz (ra) ve Abdümelik bin Mervan yönetimlerindeki adaletli yargılamalara değinilmiştir. Özellikle Ömer bin Abdülaziz (ra) döneminde adalet ve adalete duyulan güven darb-ı mesellere konu olacak derecede ilerlemiştir. Haccac gibi zalim Emevi yöneticilerinin döneminde dahi kâdırlar hakka uygun kararlar verebilmişlerdir.⁴⁰

Altıncı bölümde Abbasiler dönemi ele alınmıştır. Bu dönemde Halife Mansur'un bir kâdı tarafından yargılanması ve aleyhine hüküm verilmesi, adalete verilen önemi gösterdiği gibi statünün yargılamada ve adalette bir kriter olmadığını da gösteren bir örnektir. Abbasi halifesi Harun Reşid

³⁶ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 23-28.

³⁷ İsmail Sem'i, 28.

³⁸ İslam'ın ilk dönemlerinde aynı kişi hem hakim ve hem de valilik yaptığı için hakimlik maaşını tespit etmek zordur, ancak yargılama faaliyetini yürüten kişilerin mali bakımdan bağımsızlıklarını sağlamak için hakimlere yüksek maaşların verildiği söylenebilir. bkz. Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri*, 65-68.

³⁹ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 28-30; Rivayetlerde Hz. Ali'nin (ra) oğullarını şahit gösterdiği bilgisi yer almaktadır, bu bağlamda altsoy-üstsoyun birbirleri hakkında tanıklık yapamayacaklarına ilişkin bkz. Aydın, *Klasik Dönem Osmanlı Yargılama Hukukunda Tanıklık*, 160-63.

⁴⁰ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 30-31; Emeviler dönemiyle ilgili bkz. Serhan Yıldırım, "Emevilerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6, sy 1 (2023): 133-50.

zamanında ilk kez kâdı'l-kudat⁴¹ adı ile bir makam tesis edilmiş ve bu makama ilk olarak Ebu Yusuf tayin edilmiştir. Horasan valisi Fazl b. Yahya el-Bermekî'ye babası tarafından gönderilen mektup ile Tahir b. Hüseyin'in Mısır valisi olan oğluna gönderdiği mektuplardan kısa alıntılar yapılarak bu mektuplar yargılama usulü bağlamında değerlendirilmiştir.⁴²

İslam fıkhiında genel olarak 4 mezhep bulunduğu ifade edilebilir. Bir de Zahiri mezhebi vardır, ancak bu mezhebe tabi olan kişiler azaldığı için genellikle ayrıca zikredilmemektedir. Bu dört mezhep: Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhepleridir. Hanefi mezhebinin kurucusu İmam-ı Azam Ebu Hanife (rh), Fars kökenlidir. Rey ve kıyasa sıklıkla başvurması ile bilinen Hanefi mezhebi, Kufe ekolü veya Irak ekolü olarak da adlandırılır. İmam Malik (rh) Hicazlıdır, onun mezhebi ehl-i hadis veya ehl-i hicaz olarak da adlandırılmaktadır. İmam Şafii (rh) de ehl-i hadis olarak adlandırılmakla beraber hem Hanefi hem Maliki mezhebinin özelliklerini bir araya getirdiği için karma bir ekol olarak adlandırılmaktadır. Ahmed bin Hanbel (rh) ise çok büyük bir hadis alimi olması dolayısıyla farklı bir mezhep oluşturmuştur.⁴³

İslam hukukuna göre kâdının temel görevi yargılamadır. Bunun dışındaki yönetim ve kamu adına faaliyette bulunmak kâdının görevi değildir. Ancak halifenin devlet idaresine ilişkin sorumluluklarının artmasıyla beraber kâdıllara yargılama dışındaki alanlarda özellikle idareye ilişkin olarak tanınan yetkiler arttırılmıştır. Kâdıllara yargılama alanı dışında tanınan yetkilere; küçük, sefih ve akıl hastasının mallarını koruma ve idare etme, vakıfların denetlenmesi, vasiyetlerin uygulanmasının denetlenmesi, velisi olmayan baliğa kızların evlendirilmesi, imar-iskan faaliyetleri ve bunların denetlenmesi, şahit tezkiyesi ve hatta zaman zaman bazı cezaların (tazir ve tedibin) icrası örnek gösterilebilir.⁴⁴

⁴¹ Başkâdı olarak da ifade edilen kâdılkudat: "9. yüzyılın sonlarına kadar umumiyetle başşehirin kâdisına verilen bir şeref unvanı iken sonraki dönemlerde devletin ülke ya da bölgedeki yargı teşkilatının üst yöneticisi konumunu kazandı. Ülkenin çeşitli bölgelerinde ve şehirlerinde görev yapan bütün kâdıllar onun naibi olarak tayin edilir oldu." bu şekilde tanımlanmaktadır. Şükrü Özen, "Kâdılkudat", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20 Mayıs 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadilkudat>.

⁴² İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 32-33; burada bahsedilen mektup, muhtemelen Abbasi halifesi Me'mun'un veziri olan Tahir b. Hüseyin'in (ö. 822), Rakka ve Musul valisi olarak atanan oğlu Abdullah'a (ö. 844) yazdığı mektuptur. İslami dönem siyasi mektup literatürünün ilk metinlerinden olan bu mektubun değerlendirilmesi ve üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Özgür Kavak, "Meşhur Bir Mektubun İzinde: Vezir Tahir b. Hüseyin'in Oğlu Abdullah'a Nasihatleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, sy 2 (2011): 59-106.

⁴³ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 34-35.

⁴⁴ İsmail Sem'i, 36.

Emevi ve Abbasilerde yer alan "şurta teşkilatına"⁴⁵ bölge ve çağa bağlı olarak farklı isimlerin verildiği görülmektedir. "Vali", "hakim", "sahib-i medine", "hakim-i örf" gibi isimler zaman zaman şurtanın yerine kullanılmıştır. Şurta'nın iki temel görevi bulunmaktadır. Birincisi; suçun araştırılması ve suçlunun ortaya çıkarılması ve bu kişilere tazir ve tedip cezası uygulamaktır. İkincisi ise yargılama sonucu sabit olan (kısas gibi) şer'î cezaların infaz edilmesinden ibarettir. Sahibu's-şurtanın kâdından en temel farkı, kesinleşmeden de ceza uygulayabilmesidir. Kâdılar yargılama sonucu kesinleşen cezaları uygulayabilirken şurta buna ek olarak, suç ile itham olunan kişinin yargılanmadan önce de suçlu olduğuna dair kuvvetli karinelerin bulunması halinde o kişiye tedip ve tazir cezası verebilmektedir.⁴⁶

Endülüs Emevileri'nde şurta teşkilatı, şurta-yı kübra ve şurta-yı suğra olarak iki kısımdan oluşmaktaydı. Büyük şurtanın görevi şikayet üzerine yüksek rütbeli devlet görevlileri dahil olmak üzere memurları yargılamak ve cezalandırmak iken küçük şurtanın görevi ise daha çok halkın işleyeceği suçları önlemek veya durdurılmaktan ibaretti.⁴⁷

Yedinci bölümde şuhûdu'l-udûl⁴⁸ (ashab-ı udûl) ayrı bir başlık altında işlenmiştir. Şuhûdu'l-udûl; kişiler arasında meydana gelen alış-veriş, ikrar ve benzeri hukuki işlemleri kaleme alan ve bunların kaydını tutup hakimnin talebi halinde bu işlemlere şahitlik yapan kimselerdir. Şuhûdu'l-udûl olarak tayin edilen kişi adalet, eminlik, dine bağlılık, tan ve cerhten uzak olmak, sakk ilminde⁴⁹ uzman olmak gibi şartları taşımak zorundadır. Çünkü bu kişilerin şahitlikleri üzerine hüküm tesis edilmektedir. Bazı toplumlarda şuhûdu'l-udûllere ayrı bina tesis edilmesi bu vazifeye verilen önemi göstermektedir.⁵⁰ Sakk ilminin temeli çok eski dönemlere dayanmaktadır. Kağıdın icadından

⁴⁵ Şurta kelimesi, alamet, işaret anlamına gelen "şurat" kelimesinden gelmektedir. Tanınmaları için bazı işaretler kullanmaları sebebiyle bu kişiler için "şurta" kelimesi kullanılmıştır. İleriki dönemlerde ise kanunları tatbik eden, emniyeti ve asayişini sağlayan teşkilata "şurta teşkilatı" adı verilmiştir. Günümüzdeki polis teşkilatına benzemektedir. Yaşar Çelikkol, "Emeviler Dönemi Şurta (Polis) Teşkilatı Ve İstihbarat Birimi Olarak Berid Teşkilatı", *e-Journal of New World Sciences Academy*, sy 6 (2011): 321-30.

⁴⁶ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 37-38.

⁴⁷ İsmail Sem'i, 38.

⁴⁸ Şuhûdu'l-udûlun şuhudu'l-hal ile ilişkisi için bkz. İsmail E. Erünsal, "Osmanlı Mahkemelerinde Şâhitler: Şuhûdü'l-udûlden Şuhûdü'l-hâle Geçiş", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, sy 53 (2019): 303-52.

⁴⁹ Mahkemelerde yazılan belgeler ve bu belgelerin yazılma usulünü konu edinen ilme "ilm-i sakk" adı verilmektedir. Bkz. Süleyman Kaya, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3, sy 5 (2005): 379-416; İbrahim Ülker, *Osmanlı Noterlik Hukuku* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018), 118-23.

⁵⁰ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 39-41.

önceki dönemlerde dahi sakk ilmi mevcuttur. Kağıdın icadından önce taraflar deri üzerine yazılarak vakıa kayıt altına alınmış olurdu.⁵¹ Risalenin devamında Osmanlı yargılama hukukunun tarihine ilişkin özet bilgiler verilmiştir, bu uzun dönemi klasik dönem ve Tanzimat dönemi şeklinde ikiye ayırarak incelemek yerinde olacaktır.

3. Osmanlı Klasik Dönemi

Sekizinci bölümde görüldüğü üzere Osmanlı Devleti; mahkemeler kurmak, bu mahkemelere kâdılar atamak ve onlara maaş tahsis etmek suretiyle yargılama faaliyetini sistematik bir hale getirmiştir. Yargılamada adaletin sağlanması ve muhakemenin özenli bir şekilde gerçekleştirilmesi, yabancı ülke vatandaşlarının dahi övgüsü ile karşılanmıştır. Bu şekilde hakka riayet edilmesi ve adaletin tesis edilmesi, birçok Hristiyanın, İslam ile sereflenmesine vesile olmuştur. Yargılamanın temel görevlisi olan kâdının yetkileri zaman zaman yargılamayı aşmış ve idari faaliyetleri de kapsamaya başlamıştır. Belediye hizmeti olarak ifade edilebilecek olan iş ve işlemleri de kâdılar yapmaya başlamıştır.⁵² Yıldırım Beyazıt zamanında kâdırlara, yargılama faaliyetleri ve düzenledikleri hüccetlerin/belgelerin niteliğine göre belirlenecek şekilde harç verilmesi uygulaması başlamıştır.⁵³

Fatih Sultan Mehmet, Divan-ı Hümayun⁵⁴ adı verilen ve yargılama görevi de bulunan kurumu düzenli bir hale getirmiştir. Bunun yanı sıra Rumeli Kazaskerliğini oluşturmuş ve fetihten hemen sonra bu mevkiye tayinde bulunmuştur.⁵⁵ Fetihle beraber İstanbul'un ilk kâdısı Hızır Bey olmuştur.⁵⁶ Daha sonra birçok müftü de Osmanlı Devleti'nde etkin bir rol oynamıştır. Molla Hüsrev, Kemalpaşazade, Zenbilli Ali Efendi, Ebussuud Efendi bu müftülere (şeyhülislam) örnek olarak gösterilebilir.⁵⁷

Kanuni zamanında İstanbul kâdırlığı yapan Niksari Muslihuddin Efendi, mahkemede muhızır⁵⁸ adı verilen görevlinin mahkeme işlerinde kâdıya

⁵¹ İsmail Sem'i, 41-42.

⁵² İsmail Sem'i, 43.

⁵³ İsmail Sem'i, 44 Bu sayede devlet kâdırlara ayrıca maaş verme yükümlülüğünden kurtulmuştur. Ancak bu durum kâdırların maddi kaygılar taşımasına ve bu mesleğin yozlaşmasına ve zaman zaman haksız uygulamalarda bulunmalarına sebep olmuştur.

⁵⁴ Divan-ı Hümayun diğer birçok görevinin yanı sıra temyiz mahkemesi görevini de görmektedir. Ahmet Mumcu, *Divan-ı Hümayun* (Ankara: Birey ve Toplum, 1986), 91-96.

⁵⁵ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 44.

⁵⁶ Kâdi Hızır Bey ile alakalı daha fazla bilgi için bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20 Mayıs 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hizir-bey>.

⁵⁷ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 45.

⁵⁸ Muhızır davacı ve davalıyı mahkeme huzuruna getiren, mahkemede asayiş sağlayan mahkeme görevlisidir. Recep Ahıskalı, "Muhızır", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

yardımcı olmasının caiz olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Bu dönemde ayrıca kâdıların ilmi açıdan yetersiz olduklarını ve bu durumun adalete olumsuz etkisini göz önünde bulundurarak bu zamandan sonra kâdıların sınava tabi tutulmasını ve bu sınavı başarı ile tamamlayan kabiliyetli kâdıların görev alması kuralını getirmiştir.⁶⁰

Sultan Mustafa zamanında ortaya çıkan yalancı şahitlerin yargılamada adalette hükmetme noktasında adalete verdiği zarar göz önünde bulundurularak vezir İbrahim Paşa, iki yardımcısı arasında sahte bir dava oluşturmuş ve yalancı şahitleri bu sayede ortaya çıkarmış ve yargılamanın daha adaletili olmasını sağlamıştır.⁶¹

Sultan İbrahim dönemindeki bir olay kâdıların hukuka aykırı hüccet düzenlemediklerini ve yargılama yapmadan ehl-i örfün talebi ile hüküm vermediklerini açıkça gösterir niteliktedir. Bu olaya göre Sultan İbrahim zamanında Faik Paşa birkaç kişiyi asmıştır. Astıktan sonra da kâdından hüccet istemiştir. Kâdı ise yargılama yapmadan hüccet düzenlemeyi kabul etmediği için paşanın zulmüne uğramıştır. Bu haksız uygulama sonrası Faik Paşa merkeze çağrılarak cezalandırılmıştır.⁶²

Sultan II. Ahmed zamanında Kıbrıs valisinin kâdılarının bağımsızlığına gölge düşürecek faaliyetlerde bulunması üzerine cezalandırılması da ehl-i örfün yargılama faaliyeti gören kâdı üzerinde bir etkisinin olmadığı ve kâdılarının bağımsız olduğu bir sistemin bulunduğunu gösterir niteliktedir. Sultan II. Ahmed aynı zamanda kâdılarının iki seneden önce azledilemeyeceği

Ansiklopedisi, erişim 20 Mayıs 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhzir>; İbrahim Özcoşar, "Osmanlı Mahkemelerinde Muhzir Kavramı", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, sy 4 (2004): 235-41.

⁵⁹ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 45.

⁶⁰ İsmail Sem'i, 45; Osmanlı'da kâdılarının eğitim süreçleri ve yapılan sınavlarla ilgili bkz. İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı* (İstanbul: Kronik Yayınları, 2016), 12; Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri*, 143.

⁶¹ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 45-46; Benzer bir olay 1719 yılında yaşanmış, sahte bir dava ile yalancı şahitliği meslek edinmiş olanlar tespit edilmiş ve cezalandırılmıştır. Bkz. Aydın, *Klasik Dönem Osmanlı Yargılama Hukukunda Tanıklık*, 276.

⁶² İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 46; Bu olay Naima Tarihi'nde şu şekilde anlatılmıştır: "[Faik Bey] bir kaç herifi bila-izn-i şer'î salb edip Sofya Kadısı Sencari Mehmed Efendi ki Mu'izzüddin demekle ma'rufdur. Ba'de's-siyase andan hüccet isteyip ibram u cefa ettikte kadı-i mezbur altı günde ilgar ile İstanbul'a gelip, Divan-ı Hümayun'da tazallum u feryad edip mevadd-ı mezalim defterini sundukta büyük mir-âhurluktan Osman Paşa Rumeli emirü'l-ümerası olup Faik ma'zulün ihzarına kapıcılar gitti (...) Faik Paşa'yı kayd u bend ile Asitane'ye getirdiler (...)" Naima Mustafa Efendi, *Tarih-i Naima (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulasati Ahbari'l-Hafikayn)*, ed. Mehmet İpşirli, c. 3 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007), 975.

hususunda da ferman vermiştir.⁶³ Bu ferman, kâdılarının teminatı olmuş ve daha bağımsız karar vermelerini sağlamıştır.

IV. Murat döneminde; yargılama dışında da görevi bulunan kâdılarının yolların temizliği, ordunun yiyecek ihtiyacının karşılanması gibi görevlerini yerine getirmemeleri halinde cezalandırıldıklarına dair örnekler mevcuttur.⁶⁴

Sultan I. Mahmud döneminde kâdıllara gereğinden fazla mülazemet veren⁶⁵ Mehmed Said Efendi Şeyhülislamıktan azledilerek yerine Seyyid Murtaza Efendi getirilmiştir. Bu bağlamda çıkarılan hatt-ı hümayundan alıntı yapılarak medrese ve mülazemet sisteminde adalete riayet edilmesi vurgulanmıştır.⁶⁶

Osmanlı Devleti'nde ceza hukukuna ilişkin hususlar zaman zaman kâdılar zaman zaman ehl-i örf adı verilen idareciler ve valilere bağlı olarak çalışan tomruk ağası (hapishane yöneticisi, müdürü) tarafından yerine getirilmiştir. İsmail Sem'i, isyankâr ve acımasız yeniçerilerin de bir müddet sonra ceza hukukuna ilişkin işlemlerde yetkili hale geldiğini, yeniçerilerin ceza hukukunda söz sahibi olduğu zamanlarda adaletsizliğin baş gösterdiğini, suçsuz kimselerin ve mağdurların ceza görmesi, suç-ceza denkleminin sağlanmaması gibi zulümlerin yeniçeriler tarafından sıklıkla icra edildiğini ifade etmiş; Sultan II. Mahmud'un yeniçeri ocağını kaldırması ile beraber milletin büyük bir zulümden kurtulduğunu söylemiştir.⁶⁷ Yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla beraber hukuki yapıda da köklü bir değişiklik meydana gelmiştir. Ağa kapısı⁶⁸, Şeyhülislamlığa tahsis edilmiş, İstanbul

⁶³ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 46-47; hakimlerin azledilme durumları ve görev süreleriyle ilgili bkz. Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri*, 169, 195-98; Osmanlı döneminde kâdılar genellikle "müddet-i örfiye" denilen 2 yıllık sürelerle görev yapmışlardır. Bkz. Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, 27.

⁶⁴ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 47.

⁶⁵ Kâdılarının tevkil müddeti olan 2 yıldan fazla görev yapmalarına mülâzemet denilmiştir, müddeti bittiği halde kâdılarının göreve devam ettirilmeleriyle ilgili kazasker ruznamçesi örnekleri için bkz. Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, 27-28.

⁶⁶ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 47-48; Nitekim Seyyid Murtaza Efendi'nin nasbı için çıkarılan hatt-ı hümayunda müstahak olmayanlara medrese ve mülâzemet verilmemesi ve işlerin ehil olan kişilere tevdi edilmesi istenmiştir. Bkz. Tahsin Özcan, "Halilefendizade Mehmed Said Efendi", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20 Mayıs 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-said-efendi-halilefendizade>.

⁶⁷ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 48-49.

⁶⁸ Ağa kapısı ilk zamanlarda yeniçeri ağasının resmi makamı ve ikametgahı iken yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla beraber daha önce özel bir binaya sahip olmayan Şeyhülislamlığa tahsis edilmiştir. Semavi Eyice, "Ağa Kapısı", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 20 Mayıs 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/agakapisi>.

kâdısı, Rumeli ve Anadolu kazaskerliği de buraya nakledilmiştir.⁶⁹

4. Tanzimat Dönemi

Tanzimat döneminde⁷⁰ bir yandan klasik dönemin yargı örgütü varlığını muhafaza ederken bir yandan da resepsiyon yoluyla kabul edilen kanunları uygulamak üzere yeni mahkemeler kurulmaya başlanmıştır. Sultan Abdülaziz döneminde yargılama adli ve idari yargı kısımlarına ayrılmıştır. Bunlardan adli yargı hususunda en üst mahkeme sıfatıyla Divan-ı Ahkam-ı Adliye⁷¹ ve idari yargı alanında da Şûra-yı Devlet kurulmuştur.⁷² Ayrıca bu üst mahkemelerin işleyişleriyle ilgili nizamnameler çıkarılmıştır.⁷³

Şer'î yargılama alanında üst mahkeme olarak Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyye kurulmuş ve 1873 yılında çıkarılan talimatla görev alanı belirlenmiştir.⁷⁴ Yaklaşık bir sene sonra da şer'iyye sicilleri ve dava tutanaklarının düzenlenmesi hakkında bir talimat daha yayımlanmıştır.⁷⁵ Ayrıca bir delil olmaksızın kendisiyle hüküm verilebilecek şer'î senetlerin düzenlenmesine ilişkin talimat da bu kapsamda zikredilmiştir.⁷⁶ Yine taşra şer'iyye mahkemelerince verilen kararların istinaf ve temyiz usulleriyle ilgili

⁶⁹ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 49-50.

⁷⁰ Tanzimat Döneminde Osmanlı yargılama hukukuna ilişkin olarak meydana gelen gelişmeler için bkz. Ahmet Akman, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Usul Hukukundaki Gelişmeler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, sy 1 (2019): 431-50; Osmanlı mahkemelerinde görülen zaafiyetin sebebini ilmiye sınıfına dayandıran bir izah için bkz. Bahaddin Karakuş, "Osmanlı Son Döneminde Siyaset-i Şer'iyye Tartışmaları: İbnü'l-Hâzım Ferid Örneği", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1, sy 4 (2021): 85-102.

⁷¹ İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 50.

⁷² Şûra-yı Devlet'in kuruluşu, teşkilat yapısı ve görevleriyle ilgili bkz. Fethi Gedikli, *Şura-yı Devlet (Belgeler, Biyografik Bilgiler ve Örnek Kararlarıyla)* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2018), 23.

⁷³ Bu iki üst mahkemenin kurulmasıyla Meclis-i Vâlâ-yı Ahkam-ı Adliye'nin görevi sona ermiştir. Bkz. Standford J. Shaw, "19. Yüzyıl Osmanlı Reform Hareketinde 1876 Öncesi Merkezi Yasama Meclisleri II", çev. Püren Özgören, *Tarih ve Toplum* 13, sy 77 (Mayıs 1990): 296-303; Abdülmecid Mutaf, "Şûra-yı Devlet (1868-1922)", içinde *Türkler*, c. 13 (Ankara: Yeni Türkiye, 2022); Samed Atasoy, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Kanunlaştırma Usulü ve Meclislerin Rolü (1838-1876)", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10, sy 2 (2020): 245-73.

⁷⁴ Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyye'nin vezâifini hâvî talimat, Düstur, I/4, 73 (21 Muharrem 1290/20 Mart 1873). İsmail Sem'i, bu talimatın tarihini sehven 20 Muharrem olarak zikretmiştir. Bkz. İsmail Sem'i, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 50.

⁷⁵ Sicillât-ı şer'iyye ve zabt-ı deâvi cerideleri hakkında talimat, Düstur, I/4, 83 (15 Zilhicce 1290/3 Şubat 1874); İsmail Sem'i, 51.

⁷⁶ Bilâ-beyyine mazmunuyla amel ve hüküm caiz olabilecek surette senedât-ı şer'iyyenin tanzimine dair talimat-ı seniyye, Düstur, I/4, 78 (4 Cemaziyelevvel 1296/26 Nisan 1879); İsmail Sem'i, 51; Tezkiye kurumu da o dönem tartışılan müesseseler arasındadır, bkz. Melikşah Aydın, "Tanzimat Döneminde Şahitlerin Tezkiyesi ve Buna Yönelik Eleştiriler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4, sy 1 (2021): 206-17.

bir talimat daha çıkarılmıştır.⁷⁷

Sultan II. Abdülhamid Han zamanında mahkemelere yenileri eklenmiş ve Sem'î'ye göre adalet zirve noktasına ulaşmıştır. 1879 yılında Usul-i Muhakeme-i Hukukiye Kanunu ve yine aynı yıl içerisinde Usul-i Muhakemât-ı Cezaiye Kanunu yürürlüğe girmiştir.⁷⁸ Esasında bu kanunlar ile beraber Fransız hukukunda mevcut olan ceza ve hukuk yargılama usulü ayrımı resepsiyon yoluyla Osmanlı hukukuna girmiş oluyordu.⁷⁹ Diğer taraftan şer'î yargılama usulüne ilişkin hükümler de Mecelle'nin 14, 15 ve 16. kitaplarında düzenlenmiştir.

İsmail Sem'î Efendi "*Tahdis-i Nimet*" başlıklı sonuç bölümünde, yargılama usulü tarihine kısaca bir göz atılacak olursa Sultan II. Abdülhamid zamanındaki gibi bir adalet, saadet ve hukuka riayet in vuku bulmadığını iddia etmiştir. II. Abdülhamid'in hükümlerinin daha uzun sürmesi duasıyla risalesine son vermiştir.⁸⁰ Risalenin tam metnini çeviriyazı şeklinde ek olarak vermeyi uygun gördük.

Sonuç

İsmail Sem'î Efendi'nin medrese kökenli olup Mekteb-i Hukuk'u da bitirmesi ve risaleyi kaleme aldığı dönemde hukuk, ceza ve ticaret mahkemelerindeki stajını tamamlaması hasebiyle teorinin yanı sıra pratiğe de aşına olduğu söylenebilir. Uygulamaya olan bu hakimiyeti dolayısıyla "*Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*" isimli risalesinde de sıkça tarihteki yargı uygulamalarından örnekler vermiştir. Bu risale dışında, son dönem Osmanlı hukuk literatüründe gerek İslam hukuku gerekse Osmanlı hukukunda yargılamaya ilişkin kısım kısım birçok çalışma yapılmış olmasına karşın doğrudan yargılama hukuku tarihiyle ilgili, konuyu bütünlüklü şekilde inceleyen bir esere rastlanılmamıştır. Bu sebeple tanıtımını yaptığımız risalenin, özet niteliğinde olsa dahi literatürde önemli bir boşluğu doldurduğu görülmektedir.

Eserde Emevilerden sonra Endülüs Emevilerine işaret edilmiş, hemen sonrasında Osmanlı dönemine geçilmiştir. Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçuklularına hiç temas edilmemesi risale hakkında bir eksiklik olarak

⁷⁷ Taşra mehâkim-i şer'iyyesinden verilen ilamâtın temyiz ve istinafi hakkında talimat, *Düstur*, Zeyl 3, 85 (22 Muharrem 1300/3 Aralık 1882); İsmail Sem'î, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 51.

⁷⁸ İsmail Sem'î, 51.

⁷⁹ Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyetine Resepsiyon Süreci (1839-1939)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 103.

⁸⁰ İsmail Sem'î, *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*, 52.

zikredilebilir. Genel olarak Türk-İslam yargılama tarihini ele alan risalede kısaca da olsa Selçuklulara yer verilmesi daha uygun olabilirdi. Zira Selçuklular döneminde de yargılama hukuku açısından önemli gelişmeler yaşanmıştır. Osmanlı döneminde ise padişahların bir kısmı ele alınmış ve bu padişahların tamamı adaletin tesisine gösterdikleri özen bakımından övülmüştür, bu bağlamda II. Abdülhamid dönemine özel bir önem verildiği görülmektedir. Bu dönemde yargılamada adaletin daha önce eşine rastlanmayan bir seviyeye ulaşarak örnek teşkil ettiği ifade edilmiştir. Müellifin, Tanzimat döneminde resepsiyon yoluyla çıkarılan usul kanunlarını İslam ve Osmanlı yargılama hukukunun bir devamı olarak görmesi de dikkate değerdir.



Teşekkür:

Ekteki metni okuyarak tashihlerini paylaşan Dr. Ali Adem Yörük hocaya teşekkür ediyoruz.

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

ABDURRAHMAN ADİL. "Kemalpaşazâde Said Bey II". *Tevhid-i Efkâr* nr. 15-3043, 18 Haziran 1921.

- AHISHALI, Recep. "Muhzır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/muhzir>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- AKMAN, Ahmet. "Tanzimat Sonrası Osmanlı Usul Hukukundaki Gelişmeler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 431-450.
- ARI, Abdüsselam. "Hz. Ömer'in Ebu Musa El-Eş'ari'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 85-99.
- ATASOY, Samed. "Tanzimat Dönemi Osmanlı Kanunlaştırma Usulü ve Meclislerin Rolü (1838-1876)", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (2020), 245-273.
- AYDIN, M. Akif. "Divan-ı Ahkam-ı Adliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/divan-i-ahkam-i-adliye>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- AYDIN, Melikşah. "Tanzimat Döneminde Şahitlerin Tezkiyesi ve Buna Yönelik Eleştiriler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4 (2021/1), 206-217
- AYDIN, Melikşah. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri*. Ankara: Adalet Yay., 2016.
- AYDIN, Melikşah. *Klasik Dönem Osmanlı Yargılama Hukukunda Tanıklık*. İstanbul: On İki Levha Yay., 2021.
- BARIŞ, Mustafa Necati. "Cahiliye Döneminde Yargı Sistemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 153-170.
- BOZKURT, Gülnihal. *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyetine Resepsiyon Süreci (1839-1939)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2010.
- Cumhuriyet Gazetesi, 28 Haziran 1935, (3993) 4. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/cumhuriyet/cumhuriyet_1935/cumhuriyet_1935_haziran_/cumhuriyet_1935_haziran_28_.pdf> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- ÇELİKKOL, Yaşar. "Emeviler Dönemi Şurta (Polis) Teşkilatı Ve İstihbarat Birimi Olarak Berid Teşkilatı". *e-Journal of New World Sciences Academy* 6 (2011), 321-330.
- ÇETİN, Osman. "Hürmüzân-ı Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hurmuzan-i-farisi>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).

- EKİNCİ, Ekrem Buğra. "Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 417-439.
- ERÜNSAL, İsmail E. "Osmanlı Mahkemelerinde Şâhitler: Şuhûdü'l-udûlden Şuhûdü'l-hâle Geçiş". *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 53 (2019), 303-352.
- EYİCE, Semavi. "Ağa Kapısı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/agakapisi>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- FİDAN, Yılmaz. "Hz. Ömer'in Risaletü'l-Kaza Adlı Mektubundan Hareketle İslam Yargılama Hukuk Sistemi ve Hakimlik Mesleğine İlişkin Etik İlkelerin Tespiti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu* 3 (2018), 173-190.
- GEDİKLİ, Fethi. *Şura-yı Devlet (Belgeler, Biyografik Bilgiler ve Örnek Kararlarıyla)*. İstanbul: On İki Levha Yay., 2018.
- HALLAF, Abdülvahhab. *İlk Dönem İslam Hukuku (Yasama, Yargı ve Yürütme)*, çev. Abdülhadi Timurtaş. İstanbul: Pınar Yay., 2006.
- İbn HALDUN. *Mukaddime*. Çev. Pirizade Mehmed Sahib, Haz. Y. Yıldırım & S. Erdem & H. Özkan & M. C. Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İSMAİL SEM'İ. "Esbâb-ı Feshiye", *Ceride-i Adliye* 22, (20 Teşrinievvel 1326/2 Kasım 1910), 961-965. [haz. Samed Atasoy, *Adalet Dergisi* 68 (2022/1), 657-666].
- İSMAİL SEM'İ. *Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1304/1887.
- KARAKUŞ, Bahaddin. "Osmanlı Son Döneminde Siyaset-i Şer'iyeye Tartışmaları: İbnü'l-Hâzım Ferid Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4 (2021/1), 85-102.
- KAVAK, Özgür. "Meşhur Bir Mektubun İzinde: Vezir Tahir b. Hüseyin'in Oğlu Abdullah'a Nasihatleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011), 59-106.
- KAYA, Süleyman. "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 379-416.
- KEMALPAŞAZADE SAİD. *Hukuk-ı Siyasiye-i Osmaniye Dersleri*. Dersaadet: Alemdar Matbaası, 1329/1881.
- KURT, Hasan. "Tâhir b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

- <<https://islamansiklopedisi.org.tr/tahir-b-huseyin>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- MUMCU, Ahmet. *Divan-ı Hümayun*. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1986.
- MUTAF, Abdülmecid. “Şûra-yı Devlet (1868-1922)”, *Türkler*, c. 13, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002.
- NAİMA MUSTAFA EFENDİ. *Tarih-i Naima (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulasati Ahbari'l-Hafıkayn)*, cilt 3, haz. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2007.
- ORTAYLI, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. İstanbul: Kronik Yay., 2016.
- OSMANLI ARŞİVİ, DH.SAİDd..., Nu: 26/177, H. 29.12.1273; İ.DH., Nu: 1094/85751, H. 06.12.1305; İ.TAL., Nu: 185/46, H. 05.04.1317; İ.AZN., Nu: 36/8, H. 19.08.1317; BEO, Nu: 1422/106637, H. 23.08.1317; BEO, Nu: 1921/144070, H. 17.06.1320; BEO, Nu: 4343/325670, H.27.04.1333; İ.AZN., Nu: 118/39, H.27.04.1333.
- ÖZCAN, Tahsin. “Halilefendizade Mehmed Said Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-said-efendi-halilefendizade>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- ÖZCOŞAR, İbrahim. “Osmanlı Mahkemelerinde Muhzır Kavramı”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 4 (2004), 235-241.
- ÖZEN, Şükrü. “Kâdılkudat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/kadilkudat>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- ÖZEN, Şükrü. “Yahyâ b. Eksem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-eksem>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- SARITEPE, Erdoğan. “Kırımlı Abdüssettar Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Medhal-i Fıkıh Adlı Risalesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 113-131.
- SHAW, Standford J., “19. Yüzyıl Osmanlı Reform Hareketinde 1876 Öncesi Merkezi Yasama Meclisleri II”, çev. Püren Özgören, *Tarih ve Toplum* 13/77 (Mayıs 1990), 296-303.
- ŞİMŞİR, Mehmet. “Raşid Halifeler Döneminde İdare Sistemi ve Divan Teşkilatı”. *İSTEM* 6 (2005), 265-280.
- ŞULUL, Kasım. “Hicri Takvimin Ortaya Çıkışı”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002), 145-166.

- TRABLUSÎ, Alâüddîn Ebü'l-Hasen. *Muînü'l-Hukkâm*, Matbaatü'l-Meymeniyye. 1310.
- ÜLKER, İbrahim. *Osmanlı Noterlik Hukuku*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.
- YARDIM, Ali. "Ebû İdrîs el-Halvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-idris-el-havlani>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- YARDIM, Ali. "İbn Ebû Dâvûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-eksem>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- YAZICIOĞLU, M. Sait. "Hızır Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hizir-bey>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- YILDIRIM, Serhan. "Emevilerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6 (2023/1), 133-150.
- YILDIZ, Hakkı Dursun. "Fazl b. Yahyâ el-Bermeki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/fazl-b-yahya-el-bermeki>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).
- YÖRÜK, Ali Adem. *Mekteb-i Hukukun Kuruluşu ve Faaliyetleri*. İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

**EK: “Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi” Başlıklı Risalenin Çeviriyazısı
İfade-i Mahsusa⁸¹**

Ebu'l-adl ve'l-ihsan, padişah-ı ma'delet-nişan ve şehinşah-ı maarif-feşan efendimizin sâye-i adalet-küsterânelerinde maarif-i milliye-i vezayi'-i lazımemiz oldukça ilerlemiştir ki vatanımız bir gülşen-i maarif şeklini almış ve ale'l-husus umûr-ı adliyemiz gıpta-nümâ-yı cihan olacak bir derecede intizam-ı tâm altına alınarak sâye-i adaletlerinde hukûk-ı ibâd temin olunmuştur.

Tebea-i sâdıkasının saadet ve selameti uğrunda kendi rahat ve huzurlarını feda eden sevgili padişahımız bu intizamı muhafaza ve hukûk-ı ibâdı sıyanet etme[nin], muktedir ve mustakim ve kanunşinas me'mur bulundurmaya mütevakkıf olduğunu nazar-ı itinaya [3] [alarak]⁸² Mekteb-i Hukuk'u küşad ve tebea-i sâdıkasını [burada] hukuk tahsiline terğib ve teşvik için lutfen mekteb-i mezkuru zîr-i himaye-i feyrvâye-i mülûkânelerine alarak bi'l-cümle evlad-ı vatanı dilşad buyurmuşlardır. İşte Mekteb-i Hukuk, bu maksad-ı hayr-mirsadla açılmış ve evlad-ı vatan da bu terğib üzerine tahsil-i hukuka katılmıştır. Mekteb-i Hukuk'un küşadına az bir vakit olduğu halde birçok erbab-ı hukuk yet[iş]miş ve yetişmektedir. Bende-i âciz dahi mekteb-i mezkurde ikmal-i tahsil ederek mezuniyet ruûsuna⁸³ nâil olmuştur.

Bu ruûsa nailiyet benim için en büyük bir nimet ve bu nimete karşı ilan-ı şükranıyet ise vacibe-i zimmet olduğundan âcizâne mahza tahdîs-i nimet zımında “*Usûl-i Muhakemenin Tarihçesi*” nâmıyla bir mecmua-i [4] muhtasara cem' ve tertib eyledim. Muhteviyâtı seyyidü'l-[beşer] efendimizin zaman-ı risaletlerinden şimdiye kadar [yani] padişahımız efendimiz “es-Sultanu'l Gazi Abdulhamid Han-ı [Sâni]” (edâmallahu ikbâlehu) hazretlerinin zaman-ı saadetlerine kadar usûl-i muhakemenin tarihçesini mücmelen beyandan ibarettir.

Cenab-ı Hak velinimet-i bî-minnet efendimizi kemal-i sıhhat ve afiyetle taht-ı maâli-baht-ı mülûkânelerinde payidar ve bu sayede bi'l-cümle tebea-i sâdıkasını vâyemend-i menn u mesarr buyursun, âmîn. [5]

[Mukaddime]

Bismillahirrahmânirrahîm.

Hâkim-i ahkâm-ı hikem-bâis-i kâinat ve ümem-i efdal-i nev'-i benî-âdem Rasul-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem efendimiz kadem-nihâde-i âlem⁸⁴ olmazdan evvel ahval-i umumiyeyi sehâb-ı zulmet⁸⁵ kaplamış idi. Bütün akvam, cehalet perdesi altında gizlenmiş ve vahşetlerine ebnâ-yı cinslerinin mahvından başka bir şeyle hitam vermez olmuşlar idi. Bu akvamdan ezcümle Avrupa'da bulunan Roma garb ahalsininin vahşeti, cehaleti, seyyiâtı olarak memleketleri, toprakları kanlara boyanmış idi.

Mukaddemâ Roma medeniyetini ilan eden hükemâ-yı sâlifenin eserleri ele

⁸¹ Bu başlığın altında “*Mekteb-i Hukuk'tan Mezun İsmail Sem'i*” imzası yer almaktadır.

⁸² Sayfa kenarları yırtık olduğu için tahminî olarak doldurulmuştur.

⁸³ Mezuniyet ruûsu: diploma.

⁸⁴ Kadem-nihâde-i âlem: varlık alemine ayak basmak.

⁸⁵ Sehâb-ı zulmet: karanlık bulutları, zulüm karanlığı.

alınmaz ve hatta isimleri bile hayalhânelerinde bulunmaz idi. Roma medeniyetini vahşet ve zulmet bulutları kaplamış ve zaleminin her biri bir gûna taaddîye başlamış olduğundan birtakım biçareler envâr-ı adaletten mahrum idi. [6]

Ahalinin sefaheti guruh-ı mütegalibenin vahşeti [alemi] tamamen harap ve adalet lafz-ı celîlini bile âlûde-i [zulmet]⁸⁶ eylediğinden mazlumlar adalet yüzü görmüyordu. Herkes "*kuvvet hakka tegallüb eder*" darb-ı meseliyle âmil olup kaptığı elinde kalıyor idi. Şark ahvali garba nispetle bir derece iyi idiyse de burada da şiraze-i intizam ve tedbir halelpezîr olmuş ve ihkak-ı hak kazıyyesi perde-i istitarda⁸⁷ kalmış idi. Bu iki cihette ahali Hıristiyan dinini kabul ederek medeniyet ciheti gözetilmek istenilmiş ise de evvelce alıştıkları illet-i sefahet iliklerine işlemiş olduğundan müdebbirlerin icra-yı adalet işlerine gelmez, ahali sefahetten başlarını alamaz, büyük küçüğü bilmez, küçük büyüğü tanımaz idi.

İranîlere gelince: İranîler ateşperest olduklarından edyân-ı sâire ashâbı aleyhinde her türlü fenalıklar yapmaya kıyam ederler ve onlara dest-i taaddîlerini uzatmaktan çekinmeyerek enva'-ı muamele-i bağyâneye tasaddî⁸⁸ ederlerdi. İranîlerin tamamıyla ahlakı bozulmuş olduğundan memleketleri fesat ocağı kesilmiş olmakla memurların ihkak-ı hak kazıyyesi [7] [yerine] gelmez, ahali ise ateş taassubundan başka bir [şey] düşünmez idi. İran'da evvelden beri firûzan olan kanun-ı adalet, cehalet, ihtilal, terbiyesizlik tulumbasıyla sönmüş olduğundan ve o ocağı yandırıcı bir kimse bulunmadığından hiç bir mazlumun hukuku düşünülüyor idi.

Araplara gelince: Araplar müteferrik kabâile münkasım ve her kabilenin reisi olup onlar hüküm ve hükümet ederler ve istediklerini yaparlar ve güya ahali kendi yüzleri suyuna halk olmuş süsünü vererek icra-yı mezâlîmiden asla çekinmezlerdi. Arapların vahşeti bir dereceye gelmiş idi ki erkek evlatlarıyla iftihar ve kız evlatlarını sevmezler ve bazen olur idi ki diri diri defnederek o biçare mazlumînin boş yere kanlarına girerler idi. Arapların cehaleti bir dereceye gelmiş idi ki bütün kabâil birbiriyle mütemediyen harp ettiklerinden galip gelen kabile mağlubun üzerlerine enva'-ı mezâlîmi icra eylediğinden Arabistan'da ma'mur ve medenî bir mahalle tesadüf olunmaz idi. Arapların bu halleri kendilerine medeniyeti rüyada bile göstermez ve bi'l-farz görececek olsalar bile hayr ile tabir etmezler idi. [8]

El-hasıl bâlâda serd ve ityan edildiği üzere [ahval-i] umumiyeinin fenalığı hadsiz ve nihayete gelmiş oldu[ğundan] ve "*karınca kanatlanınca zevalini bulur*" darb-ı meselince umumî fenalık ve mezalimin sonu bir adalet ve medeniyeti icab ettiğinden zaman ve ahval-i umumiye bir şems-i adaletin zuhur eylemesini dört gözle gözlüyordu. İşte o "*şems-i adalet*" böyle bir zamanda arz-ı hicazda tulu' etti. Ve lamia-pâş-ı⁸⁹ zuhur olan işbu nûr-ı adaletten yeryüzü ziyâdâr oldu. "*Şems-i adalet*", adaleti evâmîr-i ilahiyeye müstenid olarak tesis ve adalet mukteziyatından olan usûl-i muhakeme-i meşruayı tanzim buyurdu.

⁸⁶ Âlûde-i zulmet: karanlıklar altında kalmış.

⁸⁷ Perde-i istitâr: kapalı perde, örtü perdesi.

⁸⁸ Tasaddî: bir işe başlamak, girişme, taarruz.

⁸⁹ Lamia-pâş: parlaklık saçan.

Emr-i kazâ farzdır. Ve emr-i kazâyı hüsn-i istimal ile adalet etmek lazımdır. Hazret-i Peygamber Efendimiz emr-i kazâyı bizzat icra buyurur ve icra-yı kazâ için mescid-i şerifte oturur idi. Lisan-ı dürer-bârından⁹⁰ şerefsâdır oldu ki “*innema nebîtu'l mesâcide li-zikrillahi teala ve'l hükm*” yani “mesâcid ancak ibadet ve hüküm için bina kılındı”. İşte şu hadis-i hikmet-nisârda⁹¹ hüküm ile ibadetin beynini tesviye ve muhakemesinin alenî olması hususunu ima buyurdu. [9] [Mescide] hiçbir kimsenin ve hatta müşriklerin bile duhûl [etmeleri] men' olunmamıştır. Binaenalazalılık muhakeme alenî ve cümle nâsa ihkak-ı hak kapısı açık olmak hususu tesis olunmuştur.

Cenab-ı Kâdir-i Müteal icra-yı adalet[in] rıza-yı ulûhiyete muvafık olduğunu iş'âr ve şânına ziyade ihtimam ve kullarını adaletle tergiib için “*i'dilû huve akrabu li't-takva*”⁹² buyurmuştur. Yani “adalet ediniz, adalet takvaya akrebdir”. Binaenaleyh adalet, mucib-i takvadır, takva ise bâdi-i saadet ve feyz-i dâreyindir. Bir hakim nîk nâm ile şöhret-şiar olmak ve ebna-yı cinsine hizmet-i fâhirede ve rıza-yı Bâriye muvafık harekette bulunmak isterse adalet eylesin. Çünkü Cenab-ı Hak, adalet kendisinin rızasını mucib ve zât-ı ulûhiyetinin sevdiği bir şey olduğunu beyan için Habib-i Ekremine “*fahkum beynehum bi'l-kıst, innallahê yuhıbbu'l muksitîn*”⁹³ buyurmuştur. Mana-yı şerîfi; “onların beyninde Allah'ın emreylediği şey ki addir, onunla hükmeyle, zira Allah, adalet edicileri sever” demektir.

Cenab-ı Hak hükâmı icra-yı hükümlerinde kendisinin gayrından korkmayıp ancak kendisinden havf eylemesini emr [10] ederek buyurmuştur ki: “*fela tahşevunnâse vehşevû hatta teşterû bi-ayâtî semenen kalıla*”.⁹⁴ Mana-yı şerîfi; “nâsdan kork[mayın] ve benden korkunuz, benim âyât-ı bâhiru'l-âlâmâtımı⁹⁵ semen-i kalîle satmayınız”. Bundan anlaşıldı ki hakimler, icra-yı muhakemede hiçbir tarafa meyledemezler ve i'ta-yı hükümde hiçbir hâtıra ve maksada mebnî tarîk-i sedad u hakkaniyetten ayrılamazlar.

Hakimler zalimden mazlumun hakkını almak ve hakkı müstehakkına îsâl eylemek vazifesiyle mükelleftirler. Hakimler verecekleri hükümleri hakkaniyet dairesinde icra ve tarafeyni ba'de'l-istima' hak kimin yedinde ise onun için hüküm vermelidirler. Yoksa her müddeinin iddia ettiği şeyi i'taya derhal müdde aleyhi mecbur veyahut müdde aleyhin inkarıyla müddeiyi talepten men' edemezler. Belki müddei beyyine ikame etmesi ve edemez ise müdde aleyhin yemin etmesi üzerine hükümlerini ibtina kılmalıdır. Nitekim bu nükteye işaret olmak üzere Mefhar-i Kainat Efendimiz buyurmuştur ki “*lev yu'ta'n-nâsu bi-dâ'vâhum lâ de'â nasun dimâe'r-ricâl ve emvalehum ve lakinne'l beyyinete ale'l-müddei ve'l-yeminu ale'l-müddea-aleyh*”. Mana-yı şerîfi; “eğer nâsa iddia etmiş oldukları şey i'ta edilseydi birbirinin kanlarını [11] [ve mallarını] iddia ederler idi. Lakin beyyine müddei üzerine, [yemin de] müdde aleyh üzerinedir”.

Hükkam kendilerine arz olunan deâvide işi bi-hakkın tetkik eyledikten

⁹⁰ Dürer-bâr: inci yağdıran, çok kıymetli ve güzel sözler söyleyen.

⁹¹ Hikmet-nisâr: hikmet saçan.

⁹² Maide, 5/8. ayetten kısmi iktibas.

⁹³ Maide 5/42. ayetten kısmi iktibas.

⁹⁴ Maide 5/44. ayetten kısmi iktibas.

⁹⁵ Bahiru'l-âlâmât: işaretleri açık, belli.

sonra lazım gelen hükmü ita eylemelidir. Yoksa ale'l-'amya⁹⁶ ve bila-tetkikât hüküm vermemelidir. Mesela hakimin huzuruna bir müddei geldikte ale'l-usûl müddea aleyhi celp ile her ikisini ba'de'l-istima' hakikat hangi tarafta lamia-pâş-ı zuhur olursa ona göre hüküm verilmelidir.

Hazret-i Ali keremallahu vechehten rivayet olundu ki Hazret-i Peygamber Efendimiz beni Yemen'e kâdı ba's eylediği sırada ben söyledim ki: "Yâ Rasulallah sen beni Yemen'e kâdı gönderirsin, halbuki benim yaşım küçüktür ve benim için kazâya ilim ve iktidar yoktur." Hazret-i Fahu'l Enbiyâ buyurmuştur ki: "Allah senin kalbine hidayet eder ve lisanını sabit eder, sana iki kişi tekâdî ettiği vakitte, yani gelip de huzurunda muhakeme ve mürafaa istedikleri vakitte evvel için yani müddei için hükmetme, tâ ki ahârın kelâmını yani müddea aleyhin kelâmını dahi işitesin, zira senin için kazânın tebeyyün etmesi ahrâdır."⁹⁷ [12]

Hükkâm tarafeyn-i mütehasimeyni ale'l-usûl istima' et[tikten] sonra hak hangi tarafta zuhur ederse ona göre hüküm vermeli ve vereceği hüküm kanun-ı şer'a muvafık olmalıdır. Çünkü Cenab-ı Hak, Rasul-i Ekrem Efendimize hitaben buyurmuştur ki: "ey Habibim sana nazil olan Kur'an-ı Celilu'l-unvan ile hükmeyle ve onların ehvalarına yani arzu ettikleri şeye tabi olma".⁹⁸ Demek olur ki tarafeyn-i mütehasimeynin arzu ve maksadları muktezası üzere hükmedilmemelidir. Belki ihkak-ı hak kazıyyesinde hükkâmın nazar-ı dikkatleri, hakkaniyet cihetine masruf olarak verdikleri hükümleri kanun-ı şer' üzerine mübteni kılmalıdır.

Seyyidü'l-beşer Efendimiz tarafından sahabe-i kirâma hitaben "*innema ene beşerun ve innekum tahtasimûne, ve le'alle ba'dakum elhane bi-hüccetihî min ba'din, fakdiye lehu 'alâ nahvi mimma esme'u*" (ilâ ahiri'l-hadîs) şeref-vârid olmuştur. Manası; ancak ben beşerim siz benim huzuruma muhakeme ve muhasama için gelirsiniz, halbuki sizin bazınız hüccet ve husumetinde ve beyyinesini izhar ve işinin tarik-i temşiyetinde bazınızdan iyi bilir, ben ondan işittiğim şey üzerine onun için hükmederim demektir.

İşte şu kelâm-ı adl-efşandan anlaşıldı ki hakim, [13] müddei-i mütehasimeynden hiçbirine muavenet edemez, ancak hakim hasmının kelâmından işittiği ve beyyinenin iktiza eylediği şey üzerine hükmeylemeye memur ve onunla mükelleftir. Yoksa nefsu'l-emre nispetle değildir. Hatta bir kimse davasında haksız olsa ve kendi müddeası üzerine şahid-i zûr⁹⁹ götürse ve hakim de şahid-i zûrları adil zannederek hükmeylese her ne kadar hakikatte mahkumun bih sabit değil ise de yine hakim hükmünde muhiktir.

Muaz bin Cebel radiyallahu anh hazretlerinden rivayet olunmuştur ki Seyyidü'l-beşer Efendimiz tarafından Muaz bin Cebel, Yemen'e ba's ve irsal edildiği zamanda: "Yâ Muaz, sana bir kaza arz olduğu vakitte nasıl hükmedersin?" diye sorulması üzerine Muaz hazretleri "Kitabullah ile hükmederim" diye cevap vermiştir, tekrar taraf-ı eşref-i nebeviden "eğer Kitabullahta bulamazsan ne yaparsın?" diye şeref-vârid olan suale Muaz

⁹⁶ Ale'l-'amya: körükörüne.

⁹⁷ Ahrâ: daha uygun.

⁹⁸ Maide 5/49. ayetten kısmi meal.

⁹⁹ Şahid-i zûr: yalancı şahit.

hazretleri “Sünnet-i Rasulullah ile hükmederim” demiştir. Üçüncü defa olarak Fahru’l-enbiya tarafından “eğer Sünnette dahi bulamazsan ne yaparsın?” diye varid olan suale Muaz hazretleri “re’yimle ictihad ederim, ictihadda [14] ve hakkı talepte vs’umun [y]ettiği mertebede çalışırım ve çalışmakta kusur etmem ve hükmümü Kitab ve Sünnet manasına kıyas ile i’ta ederim” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Rasul-i Ekrem hazretleri Muaz’a iltifat ve izhar-ı muhabbet ma’razında Muaz’ın sadr-ı saadeti üzerine [v]urarak buyurmuştur ki: “Ol Mevlaya şükür ve hamdederim ki Rasulullahın rasulünü, Rasulullahın razı olduğu şeye muvaffak etti.” Ve yine buyurmuştur ki: “Ben ancak sizin beyninizde bir re’y ile hükmederim ki ona dair bana bir şey nazil olmamıştır.”

İşte şu kazıyye ictihad etmek lüzumunu gösteriyor. Bu babda ictihada dair malumât vermek lazım idiye de ilerice usûl-i muhakeme-i şer’iyye tercüme ve tertib edileceğın[den] orada malumât-ı mufassala i’ta edilecektir. Tabakât-ı müctehidîn hakkında kesb-i malumat etmek isteyenler Mekteb-i Hukuk muallimîn-i kirâmından faziletli Abdussettar Efendi hazretlerinin “*Medhal-i Fıkıh*”¹⁰⁰ namıyla benâm kitab-ı âflerine müracaat buyursunlar.

Hakimlere lazım olan tarafeyn-i muarızeyni müsavi görmelidir, birini âhara tercih etmemelidir. [15] Fahr-ı Risalet Efendimiz buyurmuştur ki: “*iza ibtulıye ehadukum bi’l-kazâi fe’l-yüsevvi beynehum fi’l-culûsi ve’n-nazari ve’l-işarâti*”. Yani sizin biriniz kaza ile mübtela olduğu vakitte onların yani husemânın beynlerini cülusta, nazarda, işarete tesviye eylesin, yani husemâyı müsavi görsün. Demek olur ki hakim, tarafeyn-i mütehasıme-yne müsavat nokta-i nazarından bakmalıdır. Birini oturtursa diğeri de cülus ile emretmeli, nazar ve işarete her tarafı müsavi kullanmalıdır, birinden diğeri fazla bir muamele etmemelidir.

İnsanlara lazımdır ki eda-yı şehadetle ebna-yı cinslerine muavenet eylemelidir. Çünkü birinin teavünü olmazsa ahârının hukûku payimâl olacağından şehadet-i haktan istinkaf edilmemek için kullarına “siz şehadet-i hakkı ketm ve ihfa eylemeyiniz”¹⁰¹ diye emr-i ilâhî vârid olduğu gibi bilakis yalan yere şehadet edip de ebna-yı cinsinin hânümânını¹⁰² harap ve hukûk-ı meşruasını ahara iğtisâb ettirmemek için “siz kavlı-zûrdan ictinab ediniz”¹⁰³ diye emr-i ilâhî vârid olmuştur.

Hakim tayini usulü hakkında Seyyid-i Benî-Adem Efendimiz hazretleri buyurmuştur ki: “Bir kimse iki kişi arasında [16] hakim olsa onlar da o zatın hükmüne razı olsalar, o hakim bunların beyninde ber-vech-i hakkaniyet hükmeylemez ise Allah’ın laneti onun üzerine olsun”. Bu meal-i hadisten anlaşıldığına göre iki nokta tesis edilmiştir. Birisi hüküm ahvalinin meşruiyeti, diğeri hükümleri garazsızca¹⁰⁴ tesviye-i maslahat eylemelidir.

¹⁰⁰ Bu risalenin tanıtımı ve çeviriyazısı için bkz. Erdoğan Sarıtepe, “Kırımlı Abdussettar Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Medhal-i Fıkıh Adlı Risalesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 113-131.

¹⁰¹ Bakara, 2/283. ayetten kısmi meal.

¹⁰² Hânümân: ev, bark, ocak.

¹⁰³ Hac, 22/30. ayetten kısmi meal.

¹⁰⁴ Garezsiz: kötü bir niyet taşımaksızın.

Hazret-i Peygamber Efendimizin vermiş olduğu hükümlerden teberrüken birkaçını zikredeceğiz. Alkame bin Vâil babasından rivayet buyurmuştur ki: Hadramevt ahalisinden bir kimse ile kendi kabilesinden bir kimse Hazret-i Peygamberin huzur-ı şeriflerine arz-ı ıştika ettiler, şöyle ki Hadramî dedi ki: "Ey Allah'ın Rasulü, bu adam benim arzımda bana galebe etti, yani benim tarlamı zabtetti, kendi de müdafaasında bu arz benimdir ve zilyedim, kendinin hakkı bu kadar" dedi. Seyyidü'l-beşer Efendimiz, Hadramî'ye sual buyurdu ki: "İspatın var mıdır?", Hadramî "yok" dedi. Hazret-i Peygamber Efendimiz buyurdu ki: "Senin için onun yeminidir, yani ona yemin vermek hakkınız vardır." Hadramî dedi ki: "Yâ Rasulallah hasmım fâcirdir ve erbab-ı vera'dan değildir, yemin etmekten çekinmez." Bunun üzerine Seyyidü'l-beşer buyurdu ki: "Senin için bundan başka care yoktur." [17]

Cabir bin Abdullah'dan rivayet olundu ki iki kimse bir dabbeyi¹⁰⁵ mülküm diye bi'l-iddia huzur-ı nebevîde her ikisi de nitac-ı beyyinesi[ni] ikame eylediklerinden Seyyidü'l-beşer Efendimiz zilyet üzerine hüküm ita buyurmuştur. Ebu Musa el-Eş'ariden rivayet olundu ki: İki kişi ahd-i nebevîde bir deveyi iddia edip her ikisi de huzur-ı nebevîde şahitlerini ikame ettiklerinden Hazret-i Peygamber deveyi nisfiyet üzere her ikisine taksim ile hüküm buyurmuştur.

Hazret-i Peygamberin verdiği hükümler pek çok ve adaletine hadd u pâyân yoktur. Ne kadar hüküm sadır olmuş olduğuna tamamen kesb-i vukuf etmek isteyenler[in] hadis [külliyyatlarındaki] "*Akziyyetü'n Nebi*" nam kitab[lara]a müracaat buyurmaları tavsiye olunur. Elhasıl Fahr-ı Kainat Efendimiz usul-i muhakemeyi tamamen ve bi-hakkın vaz' ve tesis buyurmuştur. Buna numune olmak üzere denizden bir katre mesabesinde olarak bir kaç ayât-ı münife ve ehâdis-i şerifeyi zikreyledik. "*El-ârifu yekfîhi el-işârât*"¹⁰⁶ fehvasınca akl-ı selim ve tab'-ı müstakim erbabı bu kadarca zikretmeyi kâfi görerek usul-i muhakemenin ne yolda tesis olduğuna ilm-i icmalî hasıl eder.

Seyyidü'l-beşer Efendimizin usul-i muhakemeyi ve adaleti muktezi [18] kâffe-i vesâiti tesis buyurmuş olduğunu bir kimse inkar edemez ve münkirleri bile inkar etmemiştir. Mekteb-i Hukuk-ı Şahane muallimlerinden üstad-ı âli-kadrim saadetli Said Beyefendi hazretleri tarafından tedris buyurulan siyasiyât dersinde zikreylemiş olduğu bir fıkra¹⁰⁷ hatır-güzarım olmakla derci münasip görüldü. Şöyle ki Fransa Hukuk-ı Beşeriyesi İlannamesi'ni kaleme alan [Marquis de] Lafayette nam zat Hazret-i Peygamber hakkında medîha-hân¹⁰⁸ olarak demiştir ki: "*oh illustre arabe gloire a toi tu as trouve la justice elle meme.*" Yani ey zat-ı alî-kadr, şan ve şeref sana olsun ki adaletin ta kendisini bulmuşsun.

[1.] Ebubekir es-Siddık Hazretlerinin Hilafeti Zamanı

Hazret-i Ebubekir radiyallahu anh hazretleri isr-i nebevîye iktifaen ashab-ı mesalihin işlerini tesviye eder ve emr-i muhakemeyi mescid-i şerifte bizzat ifa

¹⁰⁵ Dabbe: yük, binek hayvanı.

¹⁰⁶ "Arif olana işaretler yeterli gelir" manasındaki söz.

¹⁰⁷ Kemalpaşazade Said Bey bu ders notlarını yayımlamıştır. Bahsedilen alıntı için bkz. *Hukuk-ı Siyasiye-i Osmaniye Dersleri*, (Dersaadet: Alemdar Matbaası, 1329), 44.

¹⁰⁸ Medîha-hân: övgü dolu sözler söyleyen.

eder ve lazım gelen hüküm ve kazayı Kitabullah ve Sünnet ve ictihad ile icra eder idi. Kitab ve Sünnette bulunmayan müşkil bir dava huzur-ı âlîlerine geldikte sahabe-i kiramın müşaveresine havale [19] buyurur idi. Eğer şûrâ o meselede ittifak ve ictima ederlerse onunla amel eder, eğer ihtilaf olursa kendi ictihad eder ve ictihadı mucibince hüküm buyurur idi.

Esnâ-yı muhakemede tarafeyn-i mütehasımeynin sözlerine dikkat eder ve onların sözlerinden başka bir şeye atf-ı niğah¹⁰⁹ buyurmaz idi. Bir gün huzur-ı âlîlerinde iki hasmı muhakeme buyurur iken Cenab-ı Faruk Efendimiz teşrif buyurup selam vermiş, Sıddık Efendimiz almamıştır. Hazret-i Faruk Efendimiz Abdurrahman bin Avf hazretlerine vakıayı beyan eylemekle Hazret-i Abdurrahman, Sıddık Efendimizden keşf-i esbab için istisfar-ı keyfiyet buyurdularında Hazret-i Ebubekir; Cenab-ı Faruk'un teşrifinde ben iki hasmı muhakeme ediyordum, Cenab-ı Hak onlardan ve onların dediklerinden ve benim dediklerimden sual buyuracağı cihetle gözümü, kulağımı ve kalbimi onlar ile meşgul etmiştim, onun için redd-i selam etmediğini beyan buyurmuştur.

[2.] Faruk Efendimiz Hazretlerinin Hilafeti

Hazret-i Faruk Efendimiz izhar-ı adalet ve ihkak-ı hak kazıyyesine ol derece gayret buyurmuşlardır ki evsafını, kalem beyandan acizdir. [20] Cenab-ı hilafetpenah efendimiz tarafeyn-i muarızeyni usulü dairesince isticvap ve lazım gelen muamele-i meşruayı icradan ser-i mü inhiraf eylemez idi.

Muhakemenin inzibatı ve idaresine gayret ve esnâ-yı muhakemede hasmeyn-i muarızeyni müsavi görür idi. Hatta bir gün huzur-ı âlîlerinde Hazret-i Ali Efendimiz ile bir kimseyi muhakeme ve her iki tarafı müsavi görmüştür. Mahkemenin nizamı ve inzibatı hakkında Hazret-i Şureyh'e: "*La tesâru ve la tudâru ve la teba' ve la teşteri*"¹¹⁰ diye tahriren emir buyurmuştur. Binaenaleyh hükkam, meclis-i muhakemede bey' u iştira gibi muamelede bulunamaz. Birine gizlice lakırdı söyleyemez. Elhasıl suizanna sebep olacak her bir hareketten ictinab eylemelidirler. Risaletpenah Efendimiz ve Sıddık-ı Ekber hazerâtı merkez-i hilafette emr-i kazayı bizzat ifa ve kat'-ı münazaât ederler idi. Vakta ki din-i İslam her tarafa münteşir olarak zat-ı hilafetpenahileri tertib-i siyaset-i amme ve cihad ve fütuhâta sa'y-i mevfur ve mu'dalât-ı umûr ile müştakil bulununca hukuk-ı ibâdın tesviyesi için ayrıca kâdı lüzumunu hissederek Medine-i Münevvere'de kibâr-ı ahabdan Ebu'd-Derda radiyallahu anh hazretlerini mansıb-ı kazada kendilerine teşrik ve Ebu Musa el-Eş'ari hazre[tləri]ni Kufe'ye ve Şureyh hazretlerini Basra'ya kâdı nasb buyurdular. [21] Kâdı Şureyh hazretlerine yüz dirhem maaş dahi tahsis buyurmuşlardır.

Cenab-ı Faruk efendimiz usul-i divanı vaz' ve tesis buyurmuştur. Halife-i sâni efendimiz zaman-ı hilafetinin iki buçuk senesinde hicretin tarih tutulması usulünü vaz' buyurmuştur. Şöyle ki din-i İslam'da tarih vaz'ı hususunu İmam Buhari ve Hakim Nisaburî, Meymun bin Mihrandan ve İbn Asakir Şa'bîden naklederek buyurur ki: hicret-i Hayru'l-beşerin on altıncı senesinin

¹⁰⁹ Atf-ı niğah: bakma, göz atma.

¹¹⁰ Kâdıların yargılama esnasında alışveriş yapmalarını yasaklayan bu ifadenin yakın bir şekli için bkz. Alâüddîn Ebü'l-Hasen Trablusî, *Muînü'l-Hukkâm, Matbaatü'l-Meymeniyeye*. 1310, 16.

Rebiulevvelinin on beşinci günü halife-i sâni Hazret-i Faruk efendimize Ebu Musa el-Eş'ari hazretleri tarafından arz edilmiştir ki Cenab-ı hilafetpenahiden yalnız şehir-i Şaban ile müverrah bir kıt'asının vârid olup aded-i sâl beyan buyurulmadığından geçmiş şehir-i Şaban mıdır bilinemiyor bu babda ne yolda hareket olunacağı re'y-i isabet-âde-i hilafetpenahilerine merhundur.

Cenab-ı halife-i sâni sahabe-i kiram hazerâtını davet buyurup Ebu Musa'nın istid'asını şûraya havale eyledi. Meclis-i mezkurede sabıkan Ahvaz hakimi Hürmüzan¹¹¹ dahi bulunmakla beyne'l-i'cam¹¹² bir hesab-ı vakt vardır ona ruzme derler diye [22] ruzmeyi tarif eylemekle Hazret-i Ömer tasvib buyurdu. Ve re's-i sene hangi vakitten itibar edileceği dahi müzakere edildikten sonra hicret-i nebeviyeden itibar olunmasına şûra karar verdiği cihetle re's-i sene tarih-i hicretten itibar edilmiştir. Suyûtî, *Tarih-i Hulefâ*'sında Hazret-i Ali'nin işaret-i âlîsi üzerine Hazret-i Ömer efendimiz tarihi hicretten itibar eylemiştir demiştir.

[2.1] Hazret-i Ömer Efendimiz Tarafından Ebu Musa el-Eş'ari'ye Yazmış Olduğu Mektup Hikmet-Üslub ve Adalet-İştimal¹¹³

[Besmele ve Selam kısmından sonra] "Kaza ve hüküm, farz-ı muhakkem ve sünnet-i müttebe'adır. Ya Ebu Musa, sana iki kişi müracaat ederek huzurunda muhakemeleri vaki olursa tarafeyn-i mütehasimeynin sözlerini güzelce [24] fehm eyle. Hak hangi tarafta senin için tebeyyün ederse yani hak hangi tarafta ser-nüma-yı zuhur olursa hüküm-i şer'i icra ve tenfiz eyle. Çünkü bir hakka tenfizi kâbil olmayan hüküm ile hüküm vermek nef' vermez. Yani hükkamdan sadır olan hükümler infaz olunmaz ise onu hükmetmek lafz-ı bî-mana olur.

Huzurunda, meclisinde, adlinde nâsın beynini müsavi eyle, ta ki zayıf adlinden me'yus olmaya. Şerif hayfına tama' eyleme. Yani esna-yı muhakemede tarafeyn-i muarizeyni meyl ve nazarda ve cülusta ve kıyamda adl ve hakkaniyette müsavi gör ve cümle nâsın beynini tesviye eyle ve hiçbir tarafa diğerinden fazla bir muamele eyleme ki zuafâ adlinden me'yus olmayalar. Şürefa kendilerine müzaheret¹¹⁴ ümidiyle senden zulüm ve cevr sudûruna tama' etmeyeler.

Beyyine müddei üzerine, yemin inkâr eden üzerinedir. Yani şahit müddeiden, yemin hasm-ı münkirden talep olunur. Beyne'l-hasmeyn sulh caizdir. Fakat haramı helal eden ve helali haram eden sulh batıldır.

Bir madde için senden bir hüküm sâdır olup da ba'dehû nefesine müracaatla tahattur edip bedreka-i¹¹⁵ tevfiik ile hidayet [25] olunarak senin için o hükmün fesadı zahir olur ise vermiş olduğun hüküm-i sabık seni hakka müracaattan men' etmesin. Hakka müracaat, batıldan ve batıl üzerine ısrardan hayırlıdır.

¹¹¹ Bkz. Osman Çetin, "Hürmüzân-ı Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hurmuzan-i-farisi>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).

¹¹² İ'cam: belirsiz söz söyleme.

¹¹³ Risalede mektubun Arapça metni de verilmiştir, değerlendirme kısmında atf yaptığımız çalışmalarda orjinal metin yayımlandığı için buraya tekrar koymaya gerek görmedik.

¹¹⁴ Müzaheret: yardımcı olma, arka çıkma.

¹¹⁵ Bedreka: yolculama, uğurlama, kılavuz, rehber.

Bir emir, Kitap ve Sünnette sana vasil ve bâliğ olmadığından yani Kitap ve Sünnette beyan olunmadığından dolayı kalbinde şek ve tereddüt hasil olursa ol emrin Kitap ve Sünnette emsali ve eşbahını bil. Yani ol emrin emsali ve eşbahının il-el-i şer'iyesini bilip onlara kıyas ile yani eşbah ve emsalini kıyas ederek hükm-i şer'isini ahkam-ı mansusadan istihraç ve istinbat eyle ve bu meseleden Allahu Azimuşşan hazretlerine ehabb oluna ve tarik-i hakka eşbeh gördüğün şeye cehd ve kasd eyle, yahut şey'¹¹⁶ ile amel eyle. Yani ictihad eylemiş olduğun maddede Hakkın rızasını mucib ve tarik-i hakk u savaba eşbeh olan hüküm ve manayı istinbata bezl-i mechud¹¹⁷ eyle.

Müddeinin hakkını hazır kılma. Yani müddei bir hukuk dava ettikte onu haklı bilme. Ve müddeiye ityan-ı beyyine¹¹⁸ için lazım gelen müddet ve mehli i'ta eyle. Eğer ikame-i beyyine ederse hakkını alır. Eğer ikame-i beyyine [26] edemezse sen hükmü onun aleyhine tevcih et. Yani hasmı müddeinin mutalebesinden men' eyle. Zira verilen mühletin inkızası mestur olan şeyi daha ziyade ecla¹¹⁹ edici ve özürde eblağdır.¹²⁰

Müslümanların bazıları, bazıları üzerine udûldür. Yani şahadetleri caizdir. Fakat hadd ile meclud ve şahadet-i zûr ile ma'ruf ve nesep ve velâda müttehem olanların şahadetleri caiz değildir. Çünkü Allahu Azimuşşan sırları sizden gizlemiş ve sizin beyyine ve yemininiz ile haklarınızı ve davalarınızı muhakkem eylemiştir. Esna-yı muhasâmatta tenekkür-i bi'l-husum¹²¹ ve nâsa eziyet vermek ve ızdırap ve gönül darlığından ihtiraz eyle ki mevâtın-ı hakta¹²² yani ihkak-ı hak mahallinde sabır ve sebat mucib-i ecr u mesûbat ve bâdî-i hüsn-zuhr-ı ahirettir.

İmdi bir hakim, Ahkamü'l-hakimînin rızasını tahsil için velev ki kendi mazarratına olsun sıdk ve ihlas ile icra-yı hükmederse Cenab-ı Hak onunla nâs beyninde vaki olan şeye kâfidir. Yani mekâyid-ı nâsı¹²³ def' eder. Eğer bir kimse nâs için Allah'ın bildiği şeyin [27] gayrıyla tezeyyün ederse Allah ona şeyn¹²⁴ verir, yani zahiri batınına uymazsa Cenab-ı Hak onun hile ve ayıbını izhar eder. Bu halde sen zanneder misin ki rızık-ı acilde Allah'ın sevabına ve rahmetinin hazinesine vasil olasın. Yani ahârın rızasını Allah'ın rızasına takdim etmeyerek hazine-i rahmet-i ilahîye nail olmak gerektir vesselam."

[3.] Hazret-i Osman Zinnureyn Radiyallahu anh Hazretlerinin Hilafeti

Hazret-i Osman radiyallahu anh emr-i ilahîye tevfikân icra-yı adaletle şân-ı İslamiyeyi bir kat daha tezyid buyurdular. Hükkâma daire-i adaletten ayrılmamalarını ve ihkak-ı hak kazıyyesinde isr-i nebevîye iktifa ile icra buyurur idi. Ve hatta zat-ı hilafetpenahları bizzat tahkik-i keyfiyet için münaza'un filh olan

¹¹⁶ Şey': istemek, dilemek.

¹¹⁷ Bezl-i mechud: çokça çalışmak, uğraşmak.

¹¹⁸ İtyan-ı beyyine: delil getirmek.

¹¹⁹ Ecla: pek parlak, ziyade güzel, başında kıl bitmeyen kel.

¹²⁰ Eblağ: en açık, en düzgün, en belirgin.

¹²¹ Tenekkür-i bi'l-husûm: kendini gizleme.

¹²² Mevâtın-ı hak: hak yer.

¹²³ Mekayid-i nâs: İnsanların tuzakları, hileleri.

¹²⁴ Şeyn: kusur, ayıp, noksan.

mahalle teşrif buyurmuş olduğu kütüb-i siyerde mestur[dur].

[4.] Hazret-i Ali Efendimizin Zaman-ı Hilafet-meâbı

Hazret-i Ali keremallahu vecheh efendimiz re'y-i saibâneleri ile izhar-ı adalet ve fikr-i müdekkikâneleriyle ibraz-ı hakkaniyet [28] ederek hall-i mevadd-ı mühimme ve keşf-i esrar-ı mesâil-i müşkile ile kat kat şan ve şeref-i İslamiyeyi tezyid buyurdular ve kâdı-yı meşhur cenab-ı Şureyh'e mükafat ve taziyâne-i¹²⁵ şevk u gayret olmak üzere beş yüz dirhem maaş tahsis buyurdular.

Hazret-i Ali Efendimizin nâsın ihtiyacına mebnî kitabı' l kâdı ile amel edilmesini tecviz buyurduğu rivayet olunmuştur. Hazret-i Ali Efendimiz eyyam-ı hilafetlerinde Ebu İdris Havlânî'yi kâdı nasb edip hükümet-i amme ve hassayı tefviz buyurmuşlardır.

Zat-ı hilafetpenâhîleri Siffin muharebesine tevcih buyurdıkları zaman bir dür'¹²⁶ kaybetmiş ve ba'de-l-harb dür'-i mezkûr bir Yahudide bulunmuş olmakla kâdı-yı meşhur Cenab-ı Şureyh'in huzurunda muhakeme olmuşlardır. Esna-yı muhakemede dür'-i mezkur kendisinin malı olduğu ve bir kimseye satmadığını ve bağışlamadığını ityan buyurduğundan Hazret-i Şureyh, Yahudiye lede'l-isticvap dür' benimdir ve yedimdedir diye Şureyh hazretleri Hazret-i Ali Efendimizden beyyine talep eylemekle Kanber¹²⁷ ve Hasan radiyallahu anhüma hazerâtinı irae buyurdular. Kâdı-yı müşarun ileyh "evladın babaya şehadeti caiz değildir" diyerek [29] ve başka şahit dahi irae olunmadığından ve Yahudi de yemin eylemiş olduğundan Hazret-i Ali Efendimizin aleyhine hükmeylemiştir. Mezkur Yahudi kendinin kâdısı kendi aleyhine hüküm verdi ve bunlar ser-i mü adaletten inhiraf eylemezler diyerek şeref-i İslamla müşerref olmuştur.

Hazret-i Ali Efendimiz esna-yı hilafetlerinde hane-i saadetlerine bir kimse misafir olup şahs-ı mümaileyhten bir kimse dava eylemiş olmakla huzur-ı devletlerinde muhakeme olunmak lazım gelmekle misafir-i merkuma hane-i saadetlerinden kalkmasını emir buyurarak emr-i muhakemeyi ber-vech-i hakkaniyet icra buyurmuşlardır.

[5.] Emevilerin Zamanı

Hazret-i Muaviye icra-yı adalete sâ'î ve hakimlerinin verdikleri hükümleri daima adalet dairesinde cereyan eylemesine dikkatle şer'-i şerifin ahkâmını muhafaza buyururlar idi. Hazret-i Muaviye divana mahsus mührü icad buyurmuşlardır.

Hele Ömer bin Abdülaziz zamanında intizam-ı umumî bir [30] dereceye gelmiş idi ki "*kurt koyunla gezer*" darb-ı meseli zuhura gelmiştir. Ömer bin Abdülaziz fukaha-yı seb'anın ilmini câmi Zührî gibi nadiru'l-vücut bir zat-ı alf-kadra emr-i fetvayı muhavvel etmiş ve fetvasına ittiba edilmek için her tarafa fermanlar göndermiştir. İmam-ı müşarun ileyhe Abdülmelik bin Mervan tarafından taklid-i kaza edilmiştir. Abdülmelik bin Mervan tomarlar üstüne ihlas-ı şerif ile Fahr-ı Risaletin ism-i şerifini ve tarih vaz'ını icad eylemiştir.

¹²⁵ Taziyâne: sebep, vasıta, kırbaç, kamçı.

¹²⁶ Dür': inci.

¹²⁷ Kanber: Hz. Ali'nin sadık ve vefakar kölesi.

Emevilerin zamanında yine kâdılar adalet eder ve icra-yı hükümlerinde serbest idiler, hatta Haccac ve bazı Emevi vahşilerinin dest-i taaddisiyle medeniyet-i İslamiye rahnelenmiş¹²⁸ olduğu bir zamanda bile yine hükkam-ı zi'l-ihtram ihkak eylemekten çekinmezler ve şer'-i kavîmi usulü dairesinde icra ederler idi. O zamanda birçok fukaha-yı 'izâm hazerâti sernüma-yı zuhur olmuştur. Ezcümle Muhammed bin Abdurrahman bin Leyla Yesar gibi zat-ı melâik-sıfat meydana gelip bir miktar Beni Ümeyye tarafından ve bir miktar Abbasiler tarafından otuz üç sene kadar Kufe'de seccade-i pîrâ-yı mesned-i şeriat olmuştur. [31]

[6.] Abbasiler Zamanı

Abbasiler ber-nehc-i şer'î ihkak-ı hak olunmak için mahkemeler tesis ve icab eden mahalle hükkam tayin buyurmuşlardır. Abbasilerin zamanında hükkam istiklalîyet üzere hareket eder ve hükümlerini kanun-ı şer'a tevfiik ederler idi.

Kâdı Muhammed bin Amr et-Talha Medine'de Mansur aleyhinde (Mansur-ı Halife hacc-ı şerife gelmiş idi) bazı kimesne tarafından dava edilmekle mahkemeye davet ederek aleyhinde hüküm vermiştir. Kâdı Abdullah bin Ala, Mehdi-i Halifenin aleyhine bir arazi davası için ikame-i dava edildikte huzuruna celp ve muhakeme eylemiştir.

İmam Ebu Yusuf, Mehdi ve Hâdî ve Harun Reşid taraflarından kâdı nasb olunmuştur. İmam-ı müşarun ileyh Harun Reşid tarafından kazasker ve seyyidu'l-ulema rütbelerini ihraz eylediği gibi *kadı'l-kudât* unvanı icad kılınarak onunla da telkib¹²⁹ olunmuştur.

Âl-i Bermekî'den Fazl'ın¹³⁰ Horasan valiliği esnasında Harun Reşid ile Fazl'ın pederi Yahya mecliste oturur iken [32] Horasan'ın sahibi'l-berîdinden halifeye bir mektup gelmiştir ki meali: "Fazl, mesâlih-i ibâd ile tekayyüd eylemeyip daima sayd u şıkar [ve] zevk u safa ile meşguldür." Harun Reşid mazmun nameye vakıf olunca Fazl'ın pederi Yahya'ya verip mezburu bu halden men' için bir şey tahrir eyle demesi üzerine Yahya dahi zahr-ı mektuba yazdı ki: "Oğlum senin bu ahvaline emiru'l-müminîn vakıf oldu, imdi şanıma şeyn getirecek bu makule evzâ'î terk edip ef'âl-i hamîdeye sa'y edesin. Zira bir adam her ne ile meşgul olursa ehl-i asr, onu ol meşgul olduğu kâr ile bilip onunla zikrederler." Bu mektup Fazl'a vasıl olunca hükümet-i mezkureden ma'zul oluncaya kadar mescide mülazemet eyleyip mesâlih-i nâsa tekayyüd ve ihtimam eylemiştir.

Memun-ı Halife'nin zamanında Tahir bin Hüseyin¹³¹ tarafından siyasiyâta

¹²⁸ Rahne: delik, gedik, zarara uğramış.

¹²⁹ Telkib: lakaplandırma.

¹³⁰ Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Fazl b. Yahyâ el-Bermekî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/fazl-b-yahya-el-bermeki>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).

¹³¹ Hasan Kurt, "Tâhir b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/tahir-b-huseyin>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021). Mektubun neşri için bkz. Özgür Kavak, "Meşhur Bir Mektubun İzinde: Vezir Tahir b.

dair Mısır valisi oğlu Abdullah'a yazılan mektub-ı meşhurunun bir fıkrası bizim esasa ait ve tenvir edeceğinden zikredildi. Şöyle ki: "Allah'ın emreylediği şey ile kaza lazımdır. Çünkü ol mizandır ki ahval-i alem onunla [33] muvazene olunur ve cemi'-i noksan onunla bilinir. Bu vech üzere hükmetmek reayanın salahını ve temin-i meaşlarını mucibdir. Asi ve muti'leri tefrik eder. Mazlumlar için adaleti câlibdir. İhkak-ı hak kapısını açar. Din u milletin kıvamına sebeptir. İmdi ber-vech-i hakkaniyet hükmetmeye sa'y ile emr-i ilahî muhafaza ile mazanne-i töhmet ve ayıptan ihtiraz eyle."

İlm-i fıkıh, beyne'l-fukaha iki kısımdır. Biri ashab-ı re'y ve kıyas tarikidir. Diğeri ehl-i hadis tarikidir. Ashab-ı rey ve kıyas ehl-i Irak olup muktedaları İmam-ı A'zam Hazret-i Ebu Hanife'dir. İmam-ı müşarun ileyh, Fars evlatlarından zuhur eden fukahanın birincisidir. İmam-ı müşarun ileyh, ilm-i fıkıhta o kadar kesb-i temeyyüz ve iştihar etmiştir ki kendilerinin makamına ve belki ka'bına hiçbir ulema lahik olmadığı gibi rütbe-i ictihadda cümle fukahaya tekaddüm eylemiştir. Bu meziyet-i ilmiyesine İmam Malik ve Şafii hazerâtı dahi şahadet eylemişlerdir.

Ehl-i hadis, ehl-i hicaz olup pîşuvâları İmam Malik ve İmam Şafii hazerâtıdır. İmam Malik hazretleri arz-ı hicazda tarik-i ictihada [34] sa'y ile ihya-yı dîn-i mübin eylemiştir. İmam Şafii hazretleri Irak'a rihlet buyurup Ebu Hanife hazretlerinin ashabına mülaki olarak onlardan ahz u telakki eyledikten sonra bu iki tarik-i mübarekeyi cem' ile bir mezheb-i mahsus icad buyurmuşlardır.

İmam Şafii'den sonra İmam Ahmed bin Hanbel hazretleri sernüma-yı zuhur olup fenn-i hadiste mahir ve kibâr-ı muhaddisînden olduğu cihetle ashab-ı ilm-i hadiste hadd-i kemale vasıl ve ashab-ı Ebu Hanife'den fikh-ı şerifi ahz u telakki ile kâmil olduklarından onlar da başka bir mezhep ittihaz etmişlerdir.

İşte bâlâda beyan kılınan şu dört mezheb-i şerif umum-ı ehl-i İslam'ın mezhepleridir. Bunlardan başka mezhebe taklid caiz değildir. Çünkü bu zevat-ı kiramin tesis eyledikleri, usul-i fikhın mahsulüdür. Bir de mezheb-i Zahirî vardır ki o da metruk kalmıştır. Erbabına hafî değildir ki emr-i kaza, hulefa-yı müslimîne mahsus i'mal-i celile ve mukaddesedir. Hulefa-yı müslimîn hazerâtının re'y-i isabetâdelerine mütevakkıftır. İsterlerse bizzat icra-yı mesalih buyururlar, isterlerse ahara taklid ve tefviz ederler.

Sadr-ı İslamda hükkam beyne'l-mütehasimeyn fasl-ı husumât [35] ve kat'-ı münazaâta memur olup umur-ı ammede tasarruf ve müdahalaye mezun değiller idi. Vakta kim hulefa-yı müslimîn hazerâtı tanzim-i mesalih-i mehâmm ve tertib-i siyaset-i enâm ile meşguliyetleri tekessür edince vazife-i hükkam tevsi' kılınmıştır.

Şöyle ki mecânin ve müflisîn ve süfehânın mallarını zabt ve hıfz etmek ve umûr-ı evkaf ve vesâyâya nezaret ve bazı eimme-i müctehidîn re'y üzere velisi olmayan biker-i baliğanın tezvici hususuna gayret ve turuk ve ebniyeye nezaret eylemek ve şahitlerin tezkiyesi için ba's-ı ümenâ ve nüvvab makulesi gibi daha nice umûr-ı amme, uhde-i kudâta ihale edilmiş ve hatta hulefa-yı İslam'ın bazıları, bazı kudât ve hükkama def'-i mezalim ve cerâim hususunu dahi tahsis

edip zaleme ve eşkıyanın cürüm ve cinayetlerine münasip tazir ve te'dib etmek umûrunu tefviz buyurmuşlardır.

Hulefa-yı İslam hazerâti beni'l-Abbâstan Mühtedi Billah vaktine gelinceye kadar bu hususlara bizzat kendileri mübaşeret edip bazı evkatta dahi kudât ve hükkama tefviz buyurmuşlardır. Nitekim Hazret-i Ali Efendimiz Ebu İdris Havlanî'yi¹³² [36] kâdı nasb edip umûr-ı amme ve hassayı uhde-i liyakatine ihale buyurmuştur. Kezalik Memun-ı Halife Yahya bin Eksem¹³³ ve Mutasım-ı Halife İbn Ebi Davud'a¹³⁴ da bu minval üzere taklid-i hükümet eylemişlerdir.

Abbasiler ve Emevilerde bir de hâkim-i örf var idi ki ona da sahib-i şurta tabir edilir idi. Bu sahib-i şurtaya bazı memalikte vali, bazısında hâkim, bazısında sahib-i medine tabir edilmiştir. Bu sahib-i şurta tabiri ve bunların elkâbı ihtilaf-ı zaman u mekân ile muhtelif olmuştur.

Sahib-i şurta Devlet-i Abbasî'de ahkam ve cerâimi tertibe memur olan valinin hizmet-i lazimesi olmakla cürüm ve cinayet ile maznunları ahz ve teftiş edip bazı alâim ve karâin ile cürüm ve şekaveti zahir olunca onları tazir ve ikamet-i hududa memur idi. Bir de vech-i şer'î üzere sabit olan cezayı -kıyas gibi- hüküm ve icra eder idi. Elhasıl sahib-i şurta denilen hakimin vazifesi iki nev' olup biri erbab-ı cürmü teftiş ve tefahhus edip bazı karâin ve alâim ile müttehem olan kimseleri te'dib ve tazir etmek, diğeri beyyine-i âdile ve ikrar-ı şer'î ile sabit olan cerâim ve cinayâtın mukteza-yı şer'îsini [37] icra etmek idi. Sonra bu ikinci vazife, kudâtın vezâifine ilhak olunmuştur.

Sahib-i şurtanın lüzumu adil hakimler hükm-i siyaset ile amelden istinkaf eylediklerinden ve siyasetle amel lazım olduğundan hulefa-yı sâlîfe sahib-i şurta unvanıyla maruf hakim nasb eylemişlerdir. Çünkü sahib-i şurta karâin ve alâim ile icra-yı siyaset eder. Kudât ise şer'an sabit olmadan kimseyi pençe-i cezaya çarpamaz.

Tezyil

Endülüs'te sahib-i şurta memuriyetine ehemmiyet verilerek iki kısma taksim ile birine şurta-yı kübra diğere şurta-yı suğra denilip, şurta-yı kübranın vazifesi memalikte bulunan ruesâ ve ummâlları¹³⁵ yani memurînin reayaya etmiş oldukları taaddi ve tecavüzlerini teftiş ve cürümlerine göre icra-yı mücazat etmektir. Bunlar vüzerât erbabından olup saray-ı halifede kendilerine mahsus mahalde icra-yı vazife eder, valiler ve memurînden ve hükkamdan edilen iştika üzerine onları celb ile işi bi't-tetkik iktiza ederse tertib-i [38] mücazat eder. Şurta-yı suğranın vazifesi ise ancak eşkıya ve edepsizlerin cevri ve taaddilerini men' eylemektir.

[7.] Ashab-ı Udûl

Halife-i İslam'ın vekilleri bulunan kudât ve hükkam tarafından emri-

¹³² Ali Yardım, "Ebû İdrîs el-Halvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-idris-el-havlani>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).

¹³³ Şükrü Özen, "Yahyâ b. Eksem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-eksem>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021)

¹³⁴ Ali Yardım, "İbn Ebû Dâvûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-eksem>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).

¹³⁵ Ummâl: görevliler, yöneticiler.

şehadete ihtimam için ilim ve adalet, sıdk ve diyanet ile maruf ricalin bazıları nâs beyninde câri olan hukuk ve muamelât-ı şer'iyeyi yani bey' u şıra ve ikrar-ı hukuk ve sair muamelât-ı nâsı vech-i şer'î üzere zabt ve defterlerini kaydettikten sonra vakt-i hacette huzur-ı hakimde eda-yı şehadet-i şer'îye eylemeleri için tayin olunan memurlardır. Bunların hizmetlerine adalet denir.

Bunlara udûl tabiri memuriyet ve hizmetlerinin akdem-i şurûtu adalet olmakla vasf-ı adalet bunlarda bulunmak lazım idüğünden ve kendileri de erbab-ı veradan bulunması elzem idüğünden kendilerine 'alem olmuştur. Bu hizmete tayin olunacak zatta aranılacak şart evvela salah-ı hal ve adl ile mevsuf ve ta'n ve cerhten salim olmak lazımdır. Çünkü hükkam, ekseriya hükümlerini bunların şahadetleri üzerine ibtina kılacaktır. Saniyen fenn-i sakk ve kitabette maharettir. Çünkü [39] vukuât ve mesalih-i nâsı usulü dairesinde sukûk ve sicillâta kaydetmek ve ukûd ve füsuh ve sair muamelât-ı hukukta beyne'l-fukaha meşru ve meşrut olan şurût ve kuyûda riayet eylemek lazımdır.

İşte bu esbaba mebni ashab-ı udûl olan muamelât-ı nâsın sıhhat ve fesadına müteallik ahkam-ı şer'îyeye vukuf için mecalis-i fukahaya mülazemet, ba'dehû zabt-ı vekâyi ve tahrir-i vesâikte mümareset-i kâmileleri olmak lazım olduğundan hizmet-i adalet ilim ve ameli câmi' ricale tefviz edilmesi hükkamın ehemmi- vezâifindedir. Ve hükkama lazımdır ki böyle adamları bulup intihab eylemelidir.

Hükkam ve kâdı tarafından bazı diyarda ashab-ı udûle mahsus dükkanlar ve mahaller tahsis kılınmış idi. Ashab-ı mesâlih ol dükkanlara varıp beynlerinde câri olan muamelâtı takrir ve ceridelerine tahrir ettirirler. Onlar da lede'l-hace hükkam huzurunda eda-yı şehadet ederlerdi. Bir de ashab-ı udûl, ahâd-ı nâstan mesturetu'l-adalet olan sair şuhûdu dahi tadil ve tezkiyeye memur idi. [40]

[7.1.] Ashab-ı Udûlün Faidesi ve Lüzumu

Zamanın inkılabâtıyla ahval-i nâs muhtelit ve müşevveş olup ve beyne'l-hasmeyn hüküm ve imza, ikame-i beyyine-i âdileye mütevakıf bulunmakla hükkam şuhûdun ahvaline ittıla' ve umûr-ı nâsı suret-i matlube ve muntazamada cereyan etsin için ashab-ı udûl nasb eylemişlerdir.

Ezmine-i maziyyede Endülüs'te [ve] Mısır'da ihtisap memuriyeti dahi kâdıların uhdelerine ihale edilmiş olmakla onlar da erbab-ı iktidardan ihtiyar ettikleri kimselere ihtisap memuriyetini tevcih ederler idi. Sonra bu vazife hakim-i örfe ihale edilmiştir. Bazı memâlikte sikke nezareti hususî kâdılarına muhavvel olduğundan onlar da erbabını bi't-tahkik tayin ederler idi. Sonra müstakil bir mansıb addedilerek memur tayin edilmiştir. Elhasıl bâlâda beyan olunduğu üzere bunların cümlesi hulefa-yı müslimîn hazerâtına mahsus bir memuriyet-i mukaddese olmakla onlar da istediklerine tefviz buyururlar.

Fenn-i sakk kadimdir. Evveleri yani kağıt icad olunmazdan [41] evvel deri üzerine yazılır ve emr-i muhakeme, suret-i matlubede cereyan eder ve vukuât tescil olunurdu. İbn Haldun tarih-i meşhurunda der ki: "bidayet ve sadr-ı İslam'da tasnif ve sakk ve defter-i divan ve menşurlar az olmakla bi'l-cümle kütüb ve sukûk ve defter-i divan deri üzerine yazılırdı. Vakta kim telif ve sakk ve menşur kesir olmakla deri kifayet etmediğinden Harun Reşid zamanında âl-i Bermekî'den Fadl bin Yahya kağıt icadına işaret edip sukûk ve defâtir ve evâmir

kağıt üzerine yazılmaya başladı. Fadl bin Yahya'dan sonra bi'l-umum nâs tesânîf-i ilmiye ve cemi'-i umûrlarını kağıt üzerine tahrir etmekle birçok sınıf ve nev' üzerine masnu' kağıtlar icad ettiler." (İnteha)¹³⁶

[8.] Devlet-i Ebed-Müddet-i Osmanî Zaman-ı Saadetleri

Eyyedehumallahu bi'z-zaferi ilâ ahiri'd-devran.

Zimam-ı hilafet, devlet-i ebed-müddet-i Osmaniyenin dest-i adalet ve inayetlerine geçince mahkemeler tesis ve erbab-ı fazl u kemal ve haiz-i iktidar olan ulema-yı zevi'l-ihtirama enva'-ı lütfu bezl [42] ile emr-i kazayı tefviz ve taklid ederek icra-yı adaletle şân-ı İslamiyeyi şarken ve garben tezyid buyurdular. Zira idare-i âdilânelerinde bulunan her memlekete 'alâ-meratibihim hakimler nasb edip herbirerlerini kifayet miktarı maaşla tesrir buyurdular.

Ulema-yı kiram ve haiz-i iktidar olan zevat hakkında o kadar lütuf ve ihsanlarını masruf buyurdular ki memalik-i saireden birçok zevat zîr-i himaye-i müstelzimu'l-felah-ı adilânelerine arz-ı dehaletle herbiri mazhar-ı ni'em-i firavan¹³⁷ olmuşlardır. Zaman-ı şevketlerinde kudât-ı kiram ve hükkam-ı zevi'l-ihtirama tamamen istiklalîyet i'ta ederek ihkak-ı hak kazıyyesine o kadar itina olunmuştur ki düşmanlarının bile muhabbetlerini celbederek birçok Hıristiyanlar zîr-i himayelerine iltica ve birçokları da şeref-i İslamla müşerref olmuşlardır. Zaman-ı adaletlerinde kudâtın vezâifi bazen tevsî' kılınarak idare ciheti dahi ihale kılınmış ve bazen temdid edilmiş ve bazen turuk ve ebniye ciheti nezareti hususu dahi ihale kılınmıştır. Âtîde zikredilecek mevadd bir dereceye kadar usûl-i müttehaze ve ahval-i umûmiyesini irae eder.

Sultan Yıldırım Hazretlerinin zaman-ı sa'd-iktiranlarında [43] kudâta ait olmak üzere birtakım rusûm tesis olunmuştur. Şöyle ki; yazılan hüccetten yirmi beş akçe, sicilden yedi akçe, imzadan on beş akçe, akd-i nikahtan on iki akçe, resm-i kısmetten harcıyla beraber binde yirmi akçe alınmak ve kudâta ait bulunmak üzere resm vaz' edilmiştir.

Ebu'l-Feth Sultan Mehmed Hazretleri Rumeli kazaskerliği ve İstanbul kâdılığını ve hakim-i örf tayinini ve haftada dört gün yani cumartesi, pazar, pazartesi, salı günlerinde ale's-sabah hünkar divanı olmak usulünü vaz' ve tesis ile izhar-ı adalet ve hakkaniyet hususunda ol mertebe çalışmış ve nadiru'l-emsâl fuzelâ ve erbab-ı iktidarı nezd-i şahanelerine celbeylemiştir ki gıpta-nüma-yı eslaf olmuş ve ilelebed nam-ı mübarekleri hayr ile yâd olunmaya sebep olmuşlardır. Fatih Hazretlerinin her nerede ve hangi memâlikte erbab-ı fadl u kemal, sem'-i şahanelerine vasıl olursa onları nezd-i şahanelerine davet ve amîmu'n-nevâl-i şevketlerini erzan buyurur idi. Fatih hazretleri kâdılarının rütbelerini ve vazifelerini tayin buyurmuştur. [44] En evvel İstanbul kâdısı olan fudela-yı dehrden Hızır Beydir. Bu devlet-i muazzamanın saye-i şevketlerinde Molla Hüsrev, Kemalpaşazade, Zenbilli Ali Efendi, Ebussuud Efendi gibi nadiru'l-vücud zevat-ı kirâm müftülük sıfat-ı celilesiyle benâm olmuşlardır. Ve ihkak-ı hak kazıyyesinde hükkama peyrev olmuşlardır.

¹³⁶ Yakın ifadeler için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev Pirizade Mehmed Sahib, Haz Y Yıldırım & S Erdem & H Özkan & M C Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015) 2/142-144.

¹³⁷ Firavan: bol, çok.

Sultan Süleyman hazretlerinin zaman-ı devletlerinde Niksarî Muslihuddin Efendi İstanbul kâdısı olunca muhızrlara mücevveze¹³⁸ icad eylemiştir.

Sultan Osman Han zamanında tarik-i kaza ve hükkamda eskiliğe nazar olunarak ilim ve iktidar aranmadığı cihetle esas-ı mevzua rahnelenmiş olmakla şimdiden geri ehliyet ve kabiliyete nazar olunsun ve bila-ımtihan tarik-i kazaya kimse alınmasın diye nizam verilmiştir.

Edirne Beylerbeyi Abdurrahman Paşa'dan edilen iştika üzerine kazasker huzurunda muhakemesi icra edilmiştir. Sultan Mustafa Han hazretleri ikinci cüsları zamanında beyne'l-ahali şahid-i zûr tekessür ettiğinden Vezir İbrahim Paşa iki ağasını birbirinden sahte dava ettirip [45] müddei, şahid-i zûr tedarik ederek Mahmud Paşa mahkemesinde ispat ederek hükmettirip i'lam olduktan sonra şahitlere kendiliklerinden ikrar ettirilip ba'de't-teşhir refikleri dahi haber alınarak nefy ve tedmir¹³⁹ edilmiştir.

Sultan Mehmed Han-ı Râbi zamanında Balat mahkemesinden sahte nikah hücceti zahir olmakla mahkeme-i mezkure iptal olunmuştur.

Sultan İbrahim zamanında Faik Paşa Sofya'da birkaç adam salb ettikten sonra kâdından hüccet talep eylemiş ise de kâdı bila-mürâfaa kâdı hücceti verilmez demesi üzerine Faik Paşa kâdıyı tekdir eylediğinden kâdı-yı menzil ile İstanbul'a gelip tazallüm-i hal ve Faik Paşa'dan iştika eylemekle paşa-yı müşarun ileyh kayd u bend ile ihzar ve yalı köşkünde padişah ve müftü Yahya Efendi huzurlarında paşanın şer'a inkiyadı olmayıp kâdıya cefa eylediği haber verilmekle Faik Paşa terbiye olunmuştur. Sultan İbrahim hazretleri İstanbul kâdısına gece kol gezmeyi irade buyurmuşlardır.

Sultan Ahmed Han-ı Sâni hazretlerinin zamanında Kıbrıs valisi Ali Paşa kâdıya şetm ve istiklalîyet-i mehakimi [46] rahnedar etmek ve ruhbanlardan cizye almak töhmetiyle terbiye olunmuştur. Kezalik "kâdılar iki seneden evvel azl olunmaya" diye ferman buyurmuşlardır.

Sultan Murad-ı Râbi şark seferine giderken İznik'e teşriflerinde yollar tathir olunmamış olmakla kâdı terbiye olunmuştur. Kezalik Karaağaç'a vardıkta hizmetinde tekasülü için kâdıyı terbiye buyurmuştur. Kezalik Kayseri'ye vardıkta zahîre tedarik etmediği için kâdıyı emr-i kaza ile terbiye buyurmuştur.

Sultan Mahmud Han-ı Evvel zamanında Şam defterdârı Şam kollarını koluna alıp mahkemeyi basmaya bâ-ferman Şam valisi mumâ ileyhi terbiye eylemiştir.

Şeyhulislam Kara Halil Efendi kudâta adetten ziyade mülazemet verip iktidar ve sa'ye baktığı cihetle azl olunup Seyyid Murteza Efendi, şeyhulislam nasb olunduktan¹⁴⁰ sadır olan hatt-ı hümayun bizim esasî tenvir buyuracağından

¹³⁸ Mücevveze: bir tür kavuk, büyük sarık.

¹³⁹ Tedmir: Mahvetme, yok etme.

¹⁴⁰ Kara Halil Efendi, II. Abdulhamid dönemi şeyhulislamıdır, Seyyid Murteza Efendi ise I. Mahmud döneminde Mehmed Said Efendi'nin yerine şeyhulislam olmuştur, muhtemelen burada şeyhulislamların silsilesi karıştırılmış, Mehmed Said yerine sehven Kara Halil yazılmıştır. Bkz. Tahsin Özcan, "Halilefendizade Mehmed Said Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-said-efendi-halilefendizade>> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021).

zikri münasip görüldü:

“Sen ki vezir-i a‘zam ve vekil-i mutlakımsın. Mâ-sadak-ı ayet-i kerime-i *‘kul hel yestevillezine ya‘lemune vellezine lâ ya‘lemun’*¹⁴¹ olan ulema-yı a‘lamin el-yevm mer‘î olan [47] tarikat-ı resmîyelerinin fi‘l-asl vaz‘-ı tertibi ehl-i ilm[i] nâ-ehilden tefrik ve talebe-i ulûmu mevadd-ı fûnûna has ve teşvik ve tahrise mebnî iken ahd-i karibde bazen kesret-i şufe‘â ve tezahim-i rica zuhuru meşayih-i İslam duacılarımın adem-i itinalarını mucib ve bu halet dahi talib-i medrese olanların ibtida-ı duhullerinde tenkih ve temyiz olunmalarını müstevcib olduğu cihetten ukde-i nizamı muhtel ve müşevveş olduğu sem‘-i hümayunuma lahik olmağın medar-ı iftihar-ı din-i mübin olan böyle bir tarik-i merğubun pezirâ-yı ihtilali bir türlü caiz olmadığından ba‘de‘l-yevm nâ-müstahikke medrese ve mülazemet verilmeyip *‘innallahe ye‘murukum en tueddül emanâti ilâ ehlihâ’*¹⁴² mantukunca riayet ve bu hatt-ı şerifim düsturu‘l-amel tutula.”

1180 sene-i hicrîsinde [miladi 1766-1767] fetvahanede bulunan müsevvidîni Şeyhulislam Veli Efendi, fıkıh-ı şerifin tahsiline teşvik için Bolu kazasını fetvahaneye arpalık tayin eylemiştir. Yani beş yüz kuruş şehriye hasıl olursa hasmını fetva emini olup ve tarafından naib gidip ribaa-i ahmasını müsevvidîne taksim olunmak üzere nizam verilmiştir.

Devlet-i ebed-müddet-i Osmaniyenin zaman-ı şevketlerinde umûr-ı cezaiye bazen kudâta ihale edilmiş ve bazen hakim-i örf [48] marifetiyle idare edilmiş ve bazen valiler ve maiyyetlerindeki tomruk ağaları marifetiyle icra edilmiş ise de yeniçerilerin serkeşliği ve terbiyesizliği usûl-i idareyi muhtel eylemiş olduğundan bir müddet umûr-ı cezaiye onların elinde kalmış idi. Yeniçeriler ise hareket-i bağıyâne ve vahşiyânedan asla çekinmezler idi. Elhasıl yeniçerilerin medeniyet-i Osmaniyeyi harâbezâra döndürdüğü o anda hiçbir kimse usulen mücazat görmez, belki harekât-ı hodserânelerine tabi olunmakla nice kimseler bila-cürm mazlum ve mağdur olurlar ve niceleri de cüz‘î kusur ile büyük mücazat olunurlardı.

Sultan Mahmud-ı Adlî (tâbe serâhu)¹⁴³ hazretlerini bu ahval-i esef-iştimalle nihayet verilmesini tasmim buyurdu. Ve yeniçerileri imha ederek bu millet-i mukaddeseyi o vahşilerin mezaliminden kurtardı. Bu kâr-ı hayrın akabinde vüzerâyâ hitaben “sair-meham umûr-ı adliye ve mesalih-i hayriyeyi sizler mütalaa ve müzakere ile arz ve inha ediniz, ben de tesviyesine müsaade ederim” diye bir nutk-ı belîğ irad buyurmuşlardır ki bu kelam-ı lutf-iştimal umûr-ı hukukiyenin yeniden tevessü ve intişarına sebep ve mebde’ [49] olduğundan beri şeyhulislamlar kendi konaklarında ifa-yı vazife eylerken Sultan Mahmud-ı Adlî hazretleri meşihata mahsus olmak üzere Ağa Kapısını tahsis buyurup Sadreyin ve İstanbul‘u kâdısı dahi oraya nakledilmiş ve fetvahane dairesi başkaca dahi bi‘t-tanzim cümlesini daire-i mezkurede cem‘ buyurmuşlardır.

¹⁴¹ “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?...” mealindeki Zümer, 39/9. ayetten kısmi iktibas.

¹⁴² “Allah emanetleri ehline vermenizi emreder...” mealindeki Nisa, 4/58. ayetten kısmi iktibas.

¹⁴³ Tâbe serâhu: toprağı, kabri iyi ve temiz olsun manasına gelen dua.

Peder-i âlî-güher-i hazret-i padişâhî es-Sultanu'l Gazi Abdulmecid Han, nevverallahu merkadehû hazretlerinin zaman-ı saadet-unvanlarında (17 Recep sene 1271 [5 Nisan 1855] tarihinde mehakim-i şer'iyeye hakkında müceddeden bir nizamname kaleme alındığı adalet ve ihkak-ı hak kazıyyesine ziyade itina ve dikkat için) 1 Cemaziyelahir sene 1272 [8 Şubat 1856] tarihli hatt-ı hümayun Gülhanede kıraat olunmuştur.

Cennet-mekân Sultan Abdülaziz Han efendimizin zaman-ı âlilerinde sekiz Zilhicce iki yüz seksen dört tarihinde umûr-ı hukukiye hükümet-i icraiyeden külliye tefrikiyle deâvi-yi kanuniye için en büyük mahkeme olmak üzere Divan-ı Ahkam-ı Adliye tesis ve nizamname-i esasiyesi tanzim kılınmıştır.

Yirmi Muharrem iki yüz doksan tarihinde Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyye'nin vezaifini hâvî bir kıt'a talimat ile ve on beş [50] Zilhicce iki yüz doksan tarihli sicillât-ı şer'iyeye ve zabt-ı deâvi cerideleri hakkında talimat tanzim kılınmıştır.

Vakta kim Padişah-ı Alempenah malik-i rikabu'l-ümem zillullahi fi'l-arz Cenab-ı Cihanbani hazret-i Abdulhamid-i Sâni efendimiz velinimet-i bi-minnetimizin umûr-ı hilafet dest-i adalet ve inayet bî-âdilânelerine geçince muntazam mahkemeler tesis ve bâb-ı adaleti her tarafından küşade ederek adaleti bi-hakkın icra buyurmuşlardır.

Şöyle ki zaman-ı şevket ve adalet-i şahanelerinde iki Recep iki yüz doksan altı tarihinde *Usul-i Muhakeme-i Hukukiye Kanunu* ve fi 5 Recep sene 1296 tarihinde *Usul-i Muhakemât-ı Cezaiye Kanunu* kaleme alınarak suret-i icrasına irade-i keramet-âde-i şahaneleri erzan¹⁴⁴ buyurmuşlardır.

Umûr-ı şer'iyede bila-beyyine mazmunuyla amel ve hüküm caiz olabilecek suretle senedât-ı şer'iyyenin tanzimine dair fi 4 Cemaziyelevvel sene 1296 tarihli talimat ile fi 22 Muharrem sene 1300 tarihli taşra ve Dersaadet mehakim-i şer'iyesinden verilen i'lâmât hakkında bir kıt'a talimat tanzim kılınmıştır. [51]

Tahdis-i Nimet

Velinimet-i bî-minnet Padişah-ı Farukcâh efendimizin zaman-ı şevketlerinde olan adalet ve tevsi'-i hukuk hiçbir zamanda görülmüş ve işitilmiş değildir.

Tarihe atf-ı nazar-ı dikkat edilirse şevketli padişahımızın zaman-ı saadetleri gibi bir zamanı hâvî bir sahife-i tarihe tesadüf olunmaz. Bu görülen terakkiyât ve fenn-i hukukun tevessü ve intişarı mahza Padişahımızın her kârı adalet ve merhamet cihetine masruf buyurulduğu ve sıdk u ihlas-ı şahâneleri neticesidir. Zira her bir ehass ve âmâl-i şahaneleri, tebea'-i sadıklarının refah ve saadet-i hâlidir.

Zillullahi fi'l-arz olan Padişahımız ol derece adalet buyurmuş ve buyurmaktadır ki zaman-ı şevketlerinde hiçbir kimsenin hukuku kaybolmamış ve olmamakta. Çünkü her işe bir merci tayin buyurup her bir umûru ve kâffe-i muamelâtı bir esas-ı âdile ve muntazama altına vaz' buyurmuşlardır. Cenab-ı Kadir-i Müteal ve Hayy-i Mutlak-ı bî-zeval, ömr ü şevket-i hümayunlarını müzdad

¹⁴⁴ Erzan; yaraşır, layık.


buyursun duasıyla hatm-i kalam eylerim.¹⁴⁵



¹⁴⁵ Metnin sonunda “İsmail Sem” imzası bulunmaktadır.

ISMAIL SEM'İ EFENDI AND A LOOK AT THE HISTORY OF THE ISLAMIC-OTTOMAN TRIAL PROCEDURE IN THE CONTEXT OF THE HIS EPISTLE ON HISTORY OF ISLAMIC PROCEDURE LAW

 Yasin YILMAZ^a

 Abdussamed ATASOY^b

Extended Abstract

İsmail Sem'î Efendi (1857-1935) is a lawyer who graduated from the Mekteb-i Hukuk (School of Law) and later served as a judge in various provinces. He published two epistles just a few years after he graduated from Mekteb-i Hukuk. He continued his life as a judge in different courts. Sem'î Efendi's epistle titled "Usul-i Muhakemenin Tarihçesi" (The History of Procedure Law), written on the history of Islamic procedure law, consists of fifty-two pages. The process in the judicial field starting from the time of the Prophet (pbuh) until the year when the text was written is summarized. Although it is a brief summary, it can be regarded as a useful study in terms of providing a holistic view of the Islamic procedure law history. The first goal of this study is to present the information we have obtained regarding the life story of İsmail Sem'î Efendi, which is not well known in the literature. The second goal is to translate and evaluate the text of the epistle titled "Usul-i Muhakemenin Tarihçesi".

In this epistle, general information about the judgment of first Rome, then Iran and then the pre-Islamic Arabs is mentioned. It was stated that these three pairs of justice and procedure are unreliable and full of cruelty. Then, with Islam, the change in this regard was emphasized and detailed information was given compared to other periods similar to the judicial activities of the Prophet's (pbuh) period. After a general evaluation was

^a Ph.D. Student, İstanbul University, yasinyilmazz@yahoo.com

^b Ph.D., Selçuk University, samedatasoy1109@hotmail.com

made about the period of Abu Bakr, Omar period has been discussed in detail. The letter written by Omar to Abu Musa al-Asari has been traced in terms of judicial law with its translation both in Arabic and in Ottoman Turkish. Ali's period was also discussed in detail, the period of Osman is given briefly. After examining the Umayyad period superficially, the Abbasid period was evaluated in detail. During the Abbasid period, especially about the shurta organization and ashab-ı udûl were given informations. The last chapter was focused on how well justice was applied in the Ottoman Empire and the importance given to principles such as equality and impartiality in judicial activities and the periods of some sultans were discussed.

In the work, after the Umayyads, the Andalusian Umayyads were pointed out, and the Ottoman period started immediately after. The fact that the Great Seljuks and Anatolian Seljuks were never touched can be considered as a deficiency about the epistle. It would have been more appropriate to include the Seljuks in the epistle, which deals with the history of Islamic judgment in general, even if briefly.

In the epistle, brief information was given about the judicial activities in the periods of the Prophet (pbuh), the four caliphs, the Umayyads, the Abbasids and the Ottomans. References are made to Qur'an verses and hadiths that can be regarded as the basis of the law of judgment. Besides these, Some texts related to the judicial procedure, such as the letter sent by Omar to Abu Musa al-Ashaari, have been partially or completely quoted. Within the framework of these references, basic principles such as fair trial, openness of the trial, assurance of judges, independence and impartiality of judges are frequently pointed out.

During the Tanzimat period, while the judicial organization of the classical period kept its existence, on the other hand, new courts began to be established in order to apply the laws accepted through the reception. During the reign of Sultan Abdulaziz, the trial was divided into judicial and administrative parts, and Diwan-ı Ahqam-ı Adliyye (Supreme Court) was established as the highest court for judicial trial and Shura-yı Devlet (Council of State) was established in the field of administrative jurisdiction. In addition, regulations regarding the functioning of these higher courts have been issued. As the supreme court in the field of Shariah jurisdiction, the Majlis-i Tetkikat-ı Şer'iyye (Sharia Supreme Court) was established and its field of duty was determined with the instruction issued in 1873.

Throughout the Ottoman history, the importance given to the establishment of justice in the judiciary has been explained through different examples.

During the Ottoman period, the innovations made in the field of judgment during the time of certain sultans were mentioned, and the last treatise was terminated by mentioning the regulations on the Usul-i Muhakemat-ı Cezaiye and Usul-i Muhakeme-i Hukukiye (civil and criminal procedure codes) and other legal regulations, which were enacted in 1879. Although the epistle is short, it is also the first text written separately on the history of the procedure law at that time.

Keywords: Islamic law, İsmail Sem'î, trial procedure, history of procedure law, Ottoman judicial system.



Acknowledgements:

We would like to thank Dr Ali Adem Yörük for reading the attached text and sharing his corrections.

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.





bilimname 50, 2023/2, 341-362
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 01.12.2022, Kabul Tarihi: 30.03.2023, Yayın Tarihi: 31.10.2023
doi: 10.28949/bilimname.1297371

KERBELÂ HADİSESİNİN GÖLGESİNDE BİR KUMANDAN: ÖMER b. SA'D b. EBÛ VAKKÂS

Mahmut KELPETİN^a

Öz

İslâm tarihinin en önemli olaylarından biri de şüphesiz Kerbelâ Vak'ası'dır. Etkileri günümüze kadar devam eden bu olayın iki ana figürü bulunmaktadır. Bunlardan biri, Kûfeliler'in davet mektupları üzerine Mekke'den hareket eden ve Kerbelâ'da öldürülen Hz. Hüseyin (ö. 61/680), diğeri Ubeydullah b. Ziyâd (ö. 67/686) tarafından Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye girişini engellemek üzere görevlendirilen Ömer b. Sa'd'dır (ö. 66/ 686).

Tarihî kaynaklar Kerbelâ'yı (61/680) Hz. Peygamber'in torunu olması ve Şif dünyanın kendisine bir referans noktası kabul etmesi dolayısıyla Hz. Hüseyin üzerinden anlatmaktadır. Bu anlatım biçimi, özü itibarıyla yanlış değildir. Ancak olayın mahiyetini kavrayabilmek için araştırma alanını biraz daha genişletip diğere taraflar açısından da meselenin ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Kaynaklarda konuya ilişkin çokça rivayet bulunmasına rağmen Kerbelâ Vak'ası'nın kumandanı ve olayın ilk derece sorumlusu Ömer b. Sa'd'ın ismine çok az yer verilmektedir. Bu bir tesadüf müdür? Yoksa rivayetlerin karartılması mıdır? Maalesef mevcut rivayetlerden hareketle kesin sonuca ulaşmak oldukça zordur.

Öte yandan üzerinde durulması gereken önemli bir husus, Ömer b. Sa'd'ın kimliği meselesidir. O, aşere-i mübeşerreden Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (ö. 55/675) oğludur. Nesebi Hz. Peygamber ile birleştiği için Hz. Hüseyin ile akrabalığı bulunmaktadır. Yani üstlendiği rolün doğuracağı muhtemel sonuçları önceden kestirebilme yetkinliğine sahiptir. Ömer b. Sa'd'ın zaman zaman tereddüt yaşasa da vazifesini bırakmayı istemediği açık ve net bir şekilde görülmektedir. Üstelik Ömer Sa'd'ın görevi kabul etmesinde Ubeydullah b. Ziyâd'ın tehdidi ya da hizmetlerine mükâfat olarak valiliğin verileceği izahı tek başına yeterli değildir. Zira kabul ettiği vazifenin sorumluluğu, teklif edilen görev ile kıyaslanamayacak kadar büyüktür.

Neticede Kerbelâ'da birbirlerine denk olmayan iki grubun mücadelesi şeklinde devam eden çatışma, Hz. Hüseyin'in öldürülmesiyle sona erdi. Daha sonra Kûfe'ye dönen Ömer b. Sa'd, Hz. Hüseyin'in intikamını alma amacıyla Muhtâr es-Sekafi (ö. 67/687) öncülüğünde meydana gelen ayaklanmada öldürüldü.

^a Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, mkelpetin@hotmail.com

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi ve Sanatları, Ömer b. Sa'd b. Ebû Vakkâs, Kerbelâ, Hz. Hüseyin, Ubeydullah b. Ziyâd.



A COMMANDER IN THE SHADOW OF THE BATTLE OF KARBALĀ': 'UMAR B. SA'D B. ABI WAQQĀŞ

Abstract

One of the most critical tragedies in Islamic history is the Battle of Karbalā'. The religious and political consequences of this confrontation have survived to our days. There are two main figures of this battle: Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib (d. 61/680) and 'Umar b. Sa'd b. Abī Waqqāş (d. 66/686). The former moved from Medina to Kufa upon the invitation letters of the people of Kufa and was brutally murdered in Karbalā' and the latter was designated by 'Ubayd Allāh b. Ziyād b. Abīh (d. 67/686) as the military authority to prevent al-Ḥusayn's entering Kufa. Historical sources narrate the battle of Karbalā' (61/680) by taking al-Ḥusayn in the center of the story, since he was the grandson of the Prophet Muḥammad and, in the eyes of the Shiites, an ultimate religious authority. When the Umayyad army intercepted al-Ḥusayn for the first time from entering Kufa, he stated his interlocutors that he had set out his journey upon the invitation of the people of Kufa, that he did not want to fight, that he could return if they did not want him to enter the city, that he could pledge allegiance to Yazīd b. b. Mu'āwiya (d. 64/683), or that he could join the jihad activities along the borders of the state. Nevertheless, he could not get any positive answer to his requests and was mercilessly slaughtered in Karbalā'.

This way of historical narration is not wrong in essence. However, in order to comprehend the nature of the incident, it is necessary to expand the field of research a little bit more and examine the issue from the points of view of other parties. This article analyzes the data available in historical sources regarding the incident and presents a more nuanced portrayal.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic History, Umar b. Sa'd b. Abī Waqqāş, Karbalā', al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib, 'Ubayd Allāh b. Ziyād b. Abīh.



Giriş

H. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların yeni düzene geçişlerinde H. Ebû Bekir'in üstlendiği rol çok önemliydi. Peygambersiz dönem olarak isimlendirilen bu süreçte H. Ebû Bekir'in liderliği, oluşması muhtemel problemleri önlediği gibi müslümanlar geçmişten tevarüs ettikleri

tecrübeler ışığında yeni bir devlet modelinin inşası yolunda ilk adımı attılar. Özellikle Hz. Ömer döneminde fethedilen yeni yerlerle birlikte genişleyen coğrafi alanda sosyal ve iktisadî hayatın tesisine yönelik düzenlemeler bu sürecin daha da ileriye taşınmasını sağladı. Ancak Hz. Osman'ın hilâfetinin özellikle ikinci döneminde iktidarın sosyal ve toplumsal değişim taleplerine kayıtsız kalması ya da bunu giderecek adımlar atamaması İslâm dünyasında yeni bazı sorunların ortaya çıkmasına neden oldu. Fitne ateşinin zuhuru, Hz. Osman'ın şehid edilmesi, Cemel Vak'ası, Sıffin Savaşı ve Hz. Ali'nin şehadeti gibi ardı ardına yaşanan olumsuzluklar toplumsal hayatın düzenini bozduğu gibi müslümanlar arasındaki anlaşmazlık iç çatışmaları körükledi. İslâm dünyasında devam eden kargaşa ortamı, Hz. Hasan'ın hilâfet vazifesini Muâviye b. Ebû Süfyân'a teslim etmesiyle kısmen sona erdi. Böylece müslümanlar yaşanan çekişme ve kargaşa ortamından bir süre uzak kaldılar. Ancak bu süreç çok uzun sürmedi, Muâviye'nin, oğlu Yezîd'i veliyaht tayiniyle, sönen fitne ateşi yeniden zuhur etti. Bu yeni yöntem ve tercih edilen aday, bir taraftan Emevî iktidarının geleceğine yönelik tartışmaların başlangıcını oluştururken diğer yandan etkileri günümüze kadar devam eden pek çok tartışmanın ve isyanın hareket noktası oldu. Genellikle otoriteye karşı gelme şeklinde tezahür eden bu ayaklanmalar arasında Ali evladının konumu ve toplumsal karşılığı diğerlerinden farklıydı. Hz. Peygamber'in vefatından beri iktidarın kendi hakkı olduğunu savunan, bu işten uzaklaştırıldığı için de gönlü kırılan bu kimseler Yezîd'in iktidar olmasıyla birlikte tepkilerini daha sert bir şekilde dile getirdiler. Özellikle Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası'ndan sonra hilâfet merkezini taşıdığı Kûfe'ye şehri, Emevî iktidarına yönelik ayaklanmaların merkezi haline dönüştü. Nitekim Yezîd'e yönelik ayaklanmanın ilk adımı da burada başladı. Kûfeliler'in bu girişiminde Hz. Hüseyin'in Yezîd'e biat etmeyip Medine'den Mekke'ye gitmesi etkili oldu. Bundan haberdar olan Kûfe ileri gelenleri Hz. Hüseyin'i hilâfete getirmek istediklerini ifade eden mektuplar yazarak şehirlerine davet ettiler. Tarihe Kerbelâ Vak'ası olarak geçen bu acı hadisenin başlangıç noktasının bu davet girişiminin olduğu söylenebilir.

Kaynaklarda Hz. Hüseyin'in şehadetine ilişkin çok sayıda rivayet vardır. Bunda Hz. Peygamber'in torunu olmasının ve Kerbelâ'da öldürülme biçiminin etkisi bulunmaktadır. Öte yandan bu olayın, sonrasında gerçekleşen pek çok konuyla doğrudan ya da dolaylı ilgisi olduğu için kaynaklara yansımaları farklı biçimde gerçekleşmiştir. Özellikle konuların anlatımında mezhebi taassup ya da ideolojik bir bakış açısı ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu da nakledenin kendi kimliğine uyan "Hz. Hüseyin" ya da "Kerbelâ" portresinin oluşmasına neden olmuştur. Ancak tarihî rivayetlerin

bu şekilde incelemeye tabi tutulması bir netice doğurmadığı gibi ideolojik bakış açılarını daha da derinleştirmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada karmaşık olan meselenin farklı bir noktasına, bir başka ifadeyle ihmal edilen kısmına yer verilecektir. Ömer b. Sa'd, Kerbelâ'da kumandan olarak Hz. Hüseyin'le savaşmasına rağmen kaynaklarda onunla ilgili bilgiler, değerlendirmeler yok denecek kadar azdır. Bu nedenle Ömer b. Sa'd'ın kimliği, Kerbelâ'da üstlendiği rol, olayın anlaşılmasına en azından ihmal edilen kısmın açığa kavuşmasına katkı sağlayacaktır.

A. Hayatı

Ömer b. Sa'd, Hz. Peygamber'in annesinin mensubu bulunduğu Benî Zühre kabilesindedir. Annesi, Kinde kabilesinden Mâriye bint Kays b. Ma'dîkerib, babası, aşere-i mübeşerreden Sa'd b. Ebû Vakkas'tır.¹ Doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda açık bilgi bulunmamaktadır.² Hz. Peygamber ya da Hz. Ömer'in halifeliği döneminde doğduğu³ rivayet edilmektedir. Bununla beraber ilim ehli genel olarak Ömer b. Sa'd'ın Hz. Peygamber zamanında doğduğunu kabul etmektedir. Buna delil olarak Ömer b. Sa'd'ın küçük yaşlarda İyâz b. Ganm kumandasında el-Cezîre bölgesine gönderilen (18-20/639-641)⁴ orduda bulunması gösterilmektedir.⁵

Ömer b. Sa'd'ın çocukluk ve gençlik yılları hakkında kaynaklarda detaylı bir bilgi yoktur. Sadece babası ile Sıffin savaşı sonrası görüşmesine ilişkin bir kayıt bulunmaktadır. Ebû Mihnef'ten⁶ gelen rivayete göre Ömer b. Sa'd, tahkim görüşmelerinin devam ettiği sırada babasına Kureys'ten toplantıya iştirak edenlerin bulunduğunu, Hz. Peygamber'in arkadaşı ve şûrâ üyelerinden olması dolayısıyla onun da katılması gerektiğini, hatta

¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Esâmî ve'l-künâ*, thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kuveyt: Dârü'l-Fâruk, 1436/2015), 2/247; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421/2001), 7/166.

² Ali Refî'i, "İbn Sa'd, Ömer", *Dâ'erat al-ma'âref-e bozorg-e eslâmi* (Erişim 13 Ekim 2022).

³ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 5/219.

⁴ Mahmut Kelpetin, *Hz. Ömer* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 73-76.

⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/ 218-219.

⁶ Irak'ın Kûfe şehrinde yaşamış erken dönem Müslüman tarihçidir. Büyük dedesi Mihnef b. Süleyman sahabeden olup Hz. Ali ile birlikte Sıffin'e iştirak etmiştir. Ailenin ehli beyte desteği Mihnef'in ölümüyle sona ermiştir. Zaman içinde farklı oluşumlar içinde olan aile, Hz. Hüseyin'in intikamını alma amacıyla hareket eden Muhtâr es-Sekafi yerine Irak'ta Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi Mus'ab'a, Abdülmelik'in halifeliği zamanında ise Emevî idaresine destek vermiştir. bk. Khalil Athamina, "Abû Mikhnaf", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 1 Ocak 2023).

toplananlar arasında hilâfet vazifesini en çok onun hak ettiğini söylediye de babası Sa'd, bu tür siyasî işlerin içinde olmayacağını, tarafsız kalmaya devam edeceğini söyledi.⁷ Bu olay dışında Ömer b. Sa'd hakkındaki ilk bilgiler onun Kûfe'de yaşadığı şeklindedir. Şehrin ileri gelenlerinden kabul edilen Ömer b. Sa'd'ın Emevî iktidarı ile ilişkilerinin iyi olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde çeşitli idari vazifeler üstlenen Ömer b. Sa'd, Muâviye'nin hilâfetinde Hemedan'da haraç âmili olarak görev yaptı.⁸ Ubeydullah b. Ziyâd'ın çağrısı üzerine, Hz. Ali taraftarlığı sebebiyle Muâviye tarafından öldürülen Hucr b. Adî'nin (ö. 51/671) iktidar aleyhine girişimde bulunduğu, insanları savaşa çağırıp fitne çıkardığına şahitlik etti.⁹

Muâviye'nin ölümünden sonra Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer gibi ashabın ileri gelenleri Yezîd'in hilâfetinden rahatsızlık duyduklarını açıkça ilan edip ona karşı çıktılar.¹⁰ Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr ortak hareket etmemelerine rağmen çeşitli yollarla tepkilerini gösterdiler. Yezîd kendisine rakip olarak gördüğü ve iktidarı için endişe duyduğu¹¹ bu kimseleri engellemek için birtakım tedbirlere başvurdu. Bunun üzerine onlar Medine'den ayrılıp gizlice Mekke'ye gittiler ve Yezîd aleyhtar faaliyetlerini burada devam ettirdiler.¹²

Yezîd'e biat etmek istemeyen Kûfe ileri gelenleri Hz. Hüseyin'in Mekke'ye doğru hareket ettiğini öğrenince gönderdikleri mektuplar aracılığıyla desteklerini iletip ondan Kûfe'ye gelmesini istediler.¹³ Bir lider eksikliğinden yakınan Kûfeliler Hz. Hüseyin'i bu mevki doldurabilecek tek kişi olarak görüyorlardı.¹⁴ Davet talebine kayıtsız kalmayan Hz. Hüseyin, amcasının oğlu Müslim b. Akîl liderliğinde küçük bir grubu, durumu yerinde araştırmak üzere Kûfe'ye gönderdi. İlk başta şehirde Hz. Ali taraftarlarından büyük destek gören ve önemli başarılar elde eden Müslim, Hz. Hüseyin adına

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1960-70), 5/67; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 2/681.

⁸ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyaz ez-Ziriklî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996), 5/136.

⁹ Taberî, *Târih*, 5/269-270; Refî'î, "Ömer".

¹⁰ Ethem Ruhi Fığlalı, "Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Eylül 2022).

¹¹ Najam I. Haider, "al-Ḥusayn b. 'Alî b. Abî Ṭâlib", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 1 Eylül 2022).

¹² Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1960) 227-229; Taberî, *Târih*, 5/338-341.

¹³ Dîneverî, *el-Ahbâr*, 229.

¹⁴ Haider, "al-Ḥusayn b. 'Alî b. Abî Ṭâlib".

biat almaya başladı.¹⁵ Emevîler'in Kûfe valisi Nu'mân b. Beşîr, olup biteni öğrenmesine rağmen Müslim ve taraftarlarına karşı şiddete başvurmadı.¹⁶ Valinin tutumunu yanlış bulan Ömer b. Sa'd, Muhammed b. Eş'as el-Kindî,¹⁷ Abdullah b. Müslim gibi kimseler gelişmeleri Yezîd'e bildirdiler.¹⁸ Yezîd de Nu'mân'ı görevden aldı ve Kûfe'yi Basra valisi Ubeydullâh b. Ziyâd idaresine verdi.¹⁹

Kûfe'ye gelen Ubeydullah aldığı sert tedbirle halkı biatten vazgeçirdiği gibi Müslim'i ortadan kaldırıp şehirde düzeni sağladı (60/680).²⁰ Ebû Mihneften gelen rivayete göre Müslim, ölümünden önce aralarında akrabalık bağı bulunması sebebiyle Ömer b. Sa'd'a şunları söyledi:

"Ey Ömer! Aramızda akrabalık bağı var. Şimdi sana işim düştü. Bunu yapabileceğini düşünüyorum. Fakat bu bir sırdır." Ömer b. Sa'd, Ubeydullah'ın tepkisinden çekindiği için başlangıçta bir şey diyemedi. Ubeydullah'ın izin vermesi üzerine yanına gitti. Bu esnada Müslim ona: "Kûfe'ye geldiğimde yedi yüz dirhem borç almıştım. Bunu benim için öde. Cesedime de iyi bak! (Öldürülünce) Ubeydullah b. Ziyâd'dan cesedimi al ve defin işlerini gerçekleştir. Son olarak Hüseyin'e geri dönmesini söylemesi için birini gönder, çünkü Kûfeliler'in onunla birlikte olduğunu söylemiştim..."²¹ dedi. Ömer b. Sa'd, Müslim'in vasiyetini Ubeydullah'a bildirdi. Ubeydullah borçlar ve defin konusunda Ömer b. Sa'd'ı kısıtlamadı. Zarar vermediği sürece Hz. Hüseyin'e dokunmayacağını söyledi. Müslim'in öldürülmesi üzerine Ömer b. Sa'd, ona verdiği sözü yerine getirdi. Borçlarını ödedi, cenaze ve defin işlemlerini gerçekleştirdi, olup bitenleri haber vermesi için Hz. Hüseyin'e bir elçi gönderdi.²² Öte yandan Hz. Hüseyin bütün bu olup bitenlerden habersiz bir şekilde gelen davet mektupları sonrasında Kûfe'ye gitmek üzere Mekke'den hareket etmişti.²³

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/433; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah es-Sâvî (Kahire: Dâru's-Sâvî, 1357/1938), 262.

¹⁶ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim, *el-Mesâbîh*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafîyye), 1423/2002, 361-362.

¹⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 2/77.

¹⁸ Taberî, *Târîh*, 5/356.

¹⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 2/ 77-78; Taberî, *Târîh*, 5/347-348.

²⁰ Najam I. Haider, "al-Mukhtâr b. Abî 'Ubayd", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 1 Eylül 2022).

²¹ Taberî, *Târîh*, 5/376.

²² Belâzürî, *Ensâb*, 2/ 81-82; Dîneverî, *el-Ahbâr*, 241; Taberî, *Târîh*, 5/376-377.

²³ Dîneverî, *el-Ahbâr*, 243; Taberî, *Târîh*, 5/389; Ünal Kılıç, "Yezîd I.", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Eylül 2022).

B. Hz. Hüseyin Üzerine Kumandan Tayin Edilmesi

Ubeydullah b. Ziyâd, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye girişini engellemek için ilk olarak Hür b. Yezîd'i gönderdi. 1.000 kişilik bir süvari birliğinin başında²⁴ hareket eden Hür, Hz. Hüseyin'i Fırat nehrinden uzak tutup²⁵ Kerbelâ'da konaklamak zorunda bıraktı. Ardından Ubeydullah, Ömer b. Sa'd'ı da Hz. Hüseyin üzerine yolladı. Aslında Ömer b. Sa'd, bundan önce Destebâ'ya saldıran ve burayı ele geçiren Deylemliler'e karşı kumandan tayin edilmişti. Hatta Rey ve Hemedân valiliği bu işin karşılığında kendisine mükafat olarak verilmişti. Ömer b. Sa'd, bu işi yerine getirmek üzere harekete geçmiş, Kûfe yakınlarındaki Hammâm-A'yen'de²⁶ karargâh kurmuştu. Ancak Hz. Hüseyin'in yola çıktığı haberi gelince Ubeydullah tarafından geri çağrıldı ve yeni görevi tebliğ edildi.²⁷

Ömer b. Sa'd, başlangıçta Hz. Hüseyin üzerine gitmeyi kabul etmek istemedi ve Ubeydullah b. Ziyâd'dan affını istedi. Ubeydullah: "Olur, ancak valilik görevini bize iade etmen lazım" şeklinde karşılık verince Ömer b. Sa'd, düşünmek için süre istedi. Ardından konuyu yakınlarıyla görüştü. Yeğeni Hamza b. Mugîre "Hüseyin'le savaşıp da Rabbine karşı gelme, akrabalık bağlarını koparma. Vallahi! Bütün dünyanın servetini, saltanatını terk etmen (ellerinde) Hüseyin'in kanıyla Allah'a kavuşmandan çok daha iyidir" dedi. Ömer b. Sa'd da "İnşallah öyle yapacağım" diye cevap verdi.²⁸ Kabilesi Benî Zühre'den bazıları Ömer b. Sa'd'ın yanına gelip bu görevlendirmeyi doğru bulmadığını ve kabul etmesi halinde Benî Hâşim ile aralarının açılacağını söyledi. Bunun üzerine Ömer b. Sa'd, Ubeydullah b. Ziyâd'dan ikinci defa affını talep edip²⁹ yerine başkasının atanmasını istedi. Ancak Ubeydullah "Kimi göndermek istediğimi sana sormuyorum! Ya askerlerin başında olursun ya da sana yazdığımızı (valilik tayin mektubu) geri verirsin." diyerek Ömer b. Sa'd'ı karar vermeye zorladı.³⁰ Ubeydullah b. Ziyâd'ın ısrar ettiğini gören Ömer b. Sa'd,³¹ görevini kaybetme endişesiyle³² Hz. Hüseyin'e karşı mücadeleden başka bir yol bulunmadığını düşünüp 4.000 süvariyle birlikte

²⁴ İbn Sa'd, 6/435; Belâzürî, *Ensâb*, 3/169; Taberî, *Târîh*, 5/392, 400.

²⁵ Ahmet Turan Yüksel, "Ubeydullah b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Eylül 2022).

²⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 2/299.

²⁷ Taberî, *Târîh*, 5/409.

²⁸ Taberî, *Târîh*, 5/409.

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/435.

³⁰ Benzer rivayet için bk. Dîneverî, *el-Ahbâr*, 253.

³¹ Belâzürî, *Ensâb*, 3/177.

³² Jean Calmard, "Ebn Sa'd, 'Omar", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 16.09.2022).

Kûfe'den hareket etti.³³

Ömer b. Sa'd, Ninevâ şehrinin eteklerindeki Kerbelâ'da konaklayan Hz. Hüseyin'in yakınına geldiğinde (2 Muharrem 61/2 Ekim 680)³⁴ gönderdiği elçiler aracılığıyla³⁵ onun geliş amacını öğrenmeye çalıştı. Ebû Mihnef'ten gelen rivayete göre Hz. Hüseyin elçiye Kûfeliler'in daveti üzerine geldiğini,³⁶ onlara güvendiğini, ancak 18.000 kişinin biat ettikten sonra biatlarını bozduğunu, geri dönmek istediğinde Hür b. Yezîd'in buna izin vermediğini anlattı. Ardından "İzin verin dönüp gideyim"³⁷ diye teklifte bulundu.³⁸ Ömer b. Sa'd, Hz. Hüseyin'in ölümüne neden olacak bir işte parmağının olmasını istemediği için³⁹ cevaptan memnun kaldı⁴⁰ ve durumu Ubeydullah b. Ziyâd'a bildirdi.⁴¹ Ubeydullah, Ömer b. Sa'd'dan Hz. Hüseyin'i Yezîd'e biate davet etmesini istedi. Ancak Hz. Hüseyin bunu geri çevirdi.⁴² Bu arada Ömer b. Sa'd ile Ubeydullah b. Ziyâd arasında mektuplaşmalar devam etti. İlk yazışmalarda Yezîd'e biat etme meselesi, talep şeklinde başlarken daha sonra bir baskı ve sindirme politikasına dönüştü. Ebû Mihnef'e göre Ömer b. Sa'd, Amr b. Haccâc'ın⁴³ beş yüz kişilik bir süvari birliğinin başında Hz. Hüseyin'e gönderip Yezîd'e biati sağlamasını, aksi halde asilerin Hz. Osman'ı Medine'de susuz bıraktığı gibi⁴⁴ kafilenin su ile irtibatını kesmesini söyledi.⁴⁵ Kerbelâ Vak'ası'dan üç gün önce gerçekleşen bu olayda⁴⁶ Amr, su yolunu tuttu; Hz. Hüseyin ve taraftarlarının suya ulaşmasını engelledi.⁴⁷

Kûfe'de gelişmeleri yakından takip eden Ubeydullah b. Ziyâd, bir yandan Ömer b. Sa'd'a destek olmak üzere takviye birlikler gönderirken öte

³³ Taberî, *Târîh*, 5/410; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asakîr, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1417/1996), 45/51; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/163.

³⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 3/176; Taberî, *Târîh*, 5/409.

³⁵ Kerbelâ öncesinde Hz. Hüseyin ile pek çok elçinin görüştüğü anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Taberî, *Târîh*, 5/410-411.

³⁶ Taberî, *Târîh*, 5/411.

³⁷ Dîneverî, *el-Ahbâr*, 253-254.

³⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 3/177; Taberî, *Târîh*, 5/411.

³⁹ Savaşma konusunda tedirginlik yaşayan Ömer, "Umarım Allah beni Hüseyin'le savaşmaktan ve ona karşı savaşmaktan korur" diyerek endişesini dile getirdi. Taberî, *Târîh*, 5/411.

⁴⁰ Dîneverî, *el-Ahbâr*, 254.

⁴¹ Taberî, *Târîh*, 5/411.

⁴² Belâzürî, *Ensâb*, 3/177; Dîneverî, *el-Ahbâr*, 254.

⁴³ Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye çağırma için davet mektubu gönderenler arasındaydı. Taberî, *Târîh*, 5/353.

⁴⁴ Dîneverî, *el-Ahbâr*, 255; Taberî, *Târîh*, 5/412.

⁴⁵ Haider, "al-Huşayn b. 'Alî b. Abî Tâlib".

⁴⁶ Dîneverî, *el-Ahbâr*, 255; Taberî, *Târîh*, 5/412.

⁴⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 3/180; Taberî, *Târîh*, 5/411-412.

yandan halkın Hz. Hüseyin'in yanına gitmesini⁴⁸ engellemek için⁴⁹ şehrin etrafına gözcüler yerleştirdi.⁵⁰ Gelen elçilerden Hz. Hüseyin'in savaş için yola çıkmadığını öğrenmesine rağmen durumu yakından takip edip bölgeye asker takviyesi yapmaktaydı. Öyle anlaşılıyor ki Hz. Hüseyin'in maddi gücünden ziyade manevî otoritesinden çekiniyordu. Onun bir yolunu bulup Kûfe'ye gelmesi halinde halkın destek vereceğini, işlerin kontrol edilemez hale dönüşeceğini ve bu yeni durumun idarî açıdan bir zafiyet yaratacağını düşünüyordu. Bunun için ilk andan itibaren meseleyi ciddiye alıp askeri hareketin planlaması ve koordinasyonunu buna göre yaptı.

Öte yandan elçiler dışında Hz. Hüseyin ile Ömer b. Sa'd arasında çeşitli defa görüşmeler devam etti. Bunların içeriği tam olarak bilinmemekle birlikte⁵¹ Ebû Mihnef, Hz. Hüseyin'in şu teklifi ileri sürdüğünü söylemektedir: "Geldiğim yere geri dönmek, Yezîd b. Muâviye'nin yanına gidip biat etmek ya da sınır cephesinde cihadla meşgul olmak."⁵²

Hz. Hüseyin ile savaşma tehlikesi gibi sıkıntılı bir durumdan kurtulduğuna sevinen Ömer b. Sa'd, son gelişmeyi Ubeydullah b. Ziyâd'a bildirdi. Başlangıçta bu şartları kabule meyilli olduğu anlaşılan Ubeydullah,⁵³ Hz. Ali'nin eski destekçilerinden Şemir b. Zülcevşen'in "Senin topraklarına girip yanı başında kamp kurmuşken teklifini kabul mü edeceksin?" uyarısı üzerine görüşünü değiştirdi. Şemir kontrolü altında bulunduğu topraklarda Hüseyin'in isteklerinin kabulünün zafiyet ve acziyet anlamına geleceğini, bunun yerine çaresizlik içindeki Hüseyin'i hükmüne razı etmesini ya da cezalandırması gerektiğini söyledi.⁵⁴ Ayrıca Hüseyin ile Ömer b. Sa'd'ın geceleri gizlice görüştüğünü ilave etti. Bu argümanla ikna olan Ubeydullah b. Ziyâd: "Ne güzel düşündün! Doğru olan senin görüşündür" diyerek aldığı kararı bildirmesi için Şemir'i, Ömer b. Sa'd'ın yanına gönderdi. Ubeydullah,

⁴⁸ Ömer b. Sa'd'a destek olması için gönderilen pek çok kimsenin Hz. Hüseyin ile savaşmayı istemediği için Kerbelâ'ya gitmediği, hatta bu işin takibi ile görevlendirilen Süveyd b. İbrahim tarafından Kûfe'de yakalanan bir kimsenin öldürüldüğü rivayet edilmektedir. bk. Dîneverî, *el-Ahbâr*, 254-255.

⁴⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/436.

⁵⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 3/179.

⁵¹ Ebû Mihnef'in naklen verdiği rivayete göre Hz. Hüseyin, Ömer b. Sa'd'a "Askerlerimizi bırakıp Yezîd b. Muâviye'nin yanına gidelim." diye teklifte bulundu. Ömer "Evim yıkılır" diye karşılık verdi. Hüseyin ise "Onu senin için yeniden inşa ederim" dedi. Bu defa Ömer: "Malıma mülküne el konulur" deyince Hüseyin sözlerine şöyle devam etti: "Hicaz'daki malımdan daha iyisini sana vereceğim." Ancak Ömer ikna olmadı ve Hz. Hüseyin'in teklifini değerlendirmeyip geri çevirdi. bk. Taberî, *Târîh*, 5/413.

⁵² Belâzürî, *Ensâb*, 3/182; Taberî, *Târîh*, 5/389, 413.

⁵³ Haider, "al-Ḥusayn b. 'Alî b. Abî Ṭâlib".

⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/436.

Ömer b. Sa'd'dan Hüseyin ve yanındakileri doğrudan kendisine teslim etmesini, bunu başaramazsa savaşmasını, aksi takdirde kumandayı Şemir'e bırakmasını istedi.⁵⁵ Ebû Mihnef, Ömer b. Sa'd'a ileilmek üzere şöyle bir mektubun yazıldığını söylemektedir:

“Ben seni Hüseyin'e, onunla savaşmaktan kaçınman, zaman tanıman, barış ve koruma sözü vermen ya da yanımda şefaatçi olman için göndermedim. Bak! Eğer Hüseyin ve adamları otoriteme boyun eğer ve teslim olurlarsa, onları sağ salim bana gönder. Reddederlerse öldürmek ve cesetlerini paramparça etmek için üzerlerine gidin. Zira bunu hak ediyorlar. Hüseyin öldürülürse atlara göğsünü ve sırtını çığnetin. Çünkü o isyankâr ve toplumu bölen zalim bir adamdır. Amacım ölüm(ün)den sonra ona zarar vermek değildir. Ancak verdiğim sözü yerine getireceğim...” Ubeydullah b. Ziyâd'ın yazdığı mektup Ömer b. Sa'd'a ulaştıncı canı sıkıldı, Şemir'e dönüp “Yazıklar olsun sana. Allah aşkına, bu nedir? Allah evini, barkını mahvetsin. Bize ne kadar kötü şeyler getirdin. Sanırım Ubeydullah'ı kabul etmekten vazgeçiren sensin! Düzeltmeyi umduğumuz işi bozdun. Vallahi! Hüseyin teslim olmaz. İzzetli kimsedir...” dedi. Şemir “(Bunları boşver) Ne yapacaksın? Valinin emrini yerine getirip düşmanını öldürecek misin? (Bunu) yapmayacaksan ordunun kumandanlığını bana bırak” diye söyledi. Bunun üzerine Ömer b. Sa'd: “Bunun sana yararı olmaz. Senin yerine bu işi ben yapacağım.” dedi.⁵⁶ Böylece Hz. Hüseyin ile savaşacağını açıkça ilan etti.

C. Kerbelâ Vak'ası'ndaki Rolü

Ömer b. Sa'd hazırlıklarını tamamladıktan sonra ordusunu savaş düzenine geçirip ikinci namazının ardından harekete geçti (9 Muharrem/10 Ekim).⁵⁷ Ancak Hz. Hüseyin, çatışma başlamadan işleriyle ilgili kararlar alabilmek ve ailesine tavsiyelerde bulunabilmek için elçisi Abbas b. Ali aracılığıyla Ömer b. Sa'd'dan izin istedi. Bu süre zarfında geceyi, dua, namaz ve istiğfarla geçirdi, yanında bulunan az sayıdaki kimseye durumunu şöyle izah etti: “Onlar beni arıyorlardı ve buldular. Yazılan mektuplar beni Yezîd'e yaklaştırmak için yapılan bir tuzaktı.”⁵⁸ Ardından etrafındakilere dağılmalarını, savaş konusunda onları zorlamadığını, istediklerini yapmalarını, hatta gecenin karanlığından istifade edip savaş alanından ayrılmalarını söyledi. Ancak onlar alanı terk etmeyip mücadelesinde Hz.

⁵⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 3/182-183; Taberî, *Târîh*, 5/414.

⁵⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 3/183; Taberî, *Târîh*, 5/415-416.

⁵⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 3/183-184; Taberî, *Târîh*, 5/415-416.

⁵⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 3/185.

Hüseyin'i yalnız bırakmayacaklarını ifade ettiler.⁵⁹

Ertesi sabah Ömer b. Sa'd'ın kumandası altında birleşen Emevî ordusu, sağ kanada Amr b. Haccâc ez-Zübeydî'yi, sol kanada Şemir b. Zülcevşen'i, süvari kuvvetlerine Azre b. Kays'ı ve piyadelerin başına Şebes b. Rib'î'yi kumandan tayin etti. Sancağı ise Ömer b. Sa'd'ın azatlısı Düreyd (Züveyd) taşıyordu. Hz. Hüseyin de kendisine destek veren 32 atlı ve 40 piyade ile planlama yaptı. Züheyr b. Kayn'ı sağ kanadın ve Habîb b. Müzâhir'i sol kanadın başına getirdi. Sancağı kardeşi Abbas b. Ali'ye verdi.⁶⁰ Ayrıca çadırlar arkalarında olacak şekilde savaşa uygun mevzi aldılar. Bununla Emevî ordusu arkalarından saldırmaları halinde çadırları ateşe verip avantaj sağlamayı ve mücadeleyi tek noktadan idare etmeyi hedeflediler.⁶¹

Hz. Hüseyin hazırlıklarını tamamladıktan sonra atına bindi, önünde mushaf olduğu halde⁶² Ömer b. Sa'd'ın ordusunun da duyacağı şekilde bir konuşma yaptı. Onları savaştan uzak tutmaya ikna için uğraştıysa da istediği neticeyi elde edemedi.⁶³ Sadece Hür b. Yezîd pişman olup Hz. Hüseyin'in safına geçti.⁶⁴ Daha sonra Ömer b. Sa'd, sancağı ordusunun önüne çıkardı, okunu yaya koyup "Şahid olun! İlk atışı ben yaptım" diyerek mücadeleyi başlattı.⁶⁵ Birbirlerine denk olmayan iki grubun savaşında bireysel saldırılar yanında zaman zaman daha büyük çapta çatışmalar yaşandı. Meselâ Ömer b. Sa'd'ın talimatı üzerine beş yüz okçu, saldırıya geçip Hz. Hüseyin ve destekçilerinin bineklerini yok ettiler.⁶⁶ Sıcaklığın arttığı gün ortasına doğru çarpışmanın şiddeti alevlendi. Emevî ordusu, çadırlar birleştirildiği ve mevzilerin arka kısmında önleyici ateş yakıldığı için hücumda zorlanıyordu. Ömer b. Sa'd çözüm olarak çadırların yakılması talimatını verdi.⁶⁷ Hz. Hüseyin ise etrafında kalan az sayıdaki insanın başında mücadelesini devam ettirdi. Öğleden sonra geç saatlerde Şemir b. Zülcevşen her yerden saldırılmasını istedi. Savaşta çeşitli yerlerinden yaralanan Hz. Hüseyin'e, Sinân b. Enes en-Nehaî⁶⁸ önce bir harbe saplayıp yere düşürdü, sonra da atından inerek başını kesti.⁶⁹ Böylece savaş sona erdi (10 Muharrem 61/10

⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/437; Belâzürî, *Ensâb*, 3/185-186.

⁶⁰ Dîneverî, *el-Ahbâr*, 256.

⁶¹ Belâzürî, *Ensâb*, 3/187; Taberî, *Târîh*, 5/422.

⁶² Taberî, *Târîh*, 5/423.

⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/438.

⁶⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 3/189; Taberî, *Târîh*, 5/422.

⁶⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 3/190; Taberî, *Târîh*, 5/429.

⁶⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 3/194.

⁶⁷ Taberî, *Târîh*, 5/437-438.

⁶⁸ Havlî b. Yezîd'in öldürdüğü de rivayet edilmektedir. bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/441.

⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/441, 454; Belâzürî, *Ensâb*, 3/203.

Ekim 680).⁷⁰ Katliama sahne olan mücadelede askerler her şeyi yağmaladılar. Hatta savaş sonunda Ömer b. Sa'd'ın talimatıyla on kişi atlarıyla Hz. Hüseyin'in cesedini çiğnedi.⁷¹ Öte yandan Şemir b. Zülcevşen Hz. Hüseyin'in hasta yatağındaki oğlu Ali Zeynelâbidîn'i öldürmek istedi. Ancak Ömer b. Sa'd buna engel olduğu gibi⁷² Hz. Hüseyin ailesinden geriye kalan kadın ve çocukların güven içinde⁷³ Kûfe'ye ulaşmalarını sağladı.⁷⁴ Öte yandan savaş sonunda Hz. Hüseyin'in kesik başı ve esirler Dimaşk'a gönderilirken öldürülenlerin cesetleri, Gâdiriye'de yaşayan Benî Esed mensupları tarafından toprağa verildi. Emevî ordusundan öldürülenlerin cenaze namazını Ömer b. Sa'd kıldırdı, defin işlemlerini tamamladı.⁷⁵

D. Ömer b. Sa'd'ın Öldürülmesi

Ömer b. Sa'd'ın Kûfe'ye döndükten sonra günlerini nasıl geçirdiği, Emevîler'de idari görev alıp almadığı konusunda kaynaklarda herhangi bir kayıt yoktur. Bu hususla ilgili ilk bilgiler ölümüne de neden olan Muhtâr es-Sekafî isyanıdır.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da öldürülmesi toplumun farklı kesimlerinde infial uyandırdığı gibi Kûfeliler'in de tepkisine neden oldu. Hz. Hüseyin'e karşı dürüst davranmayı desteklerini geri çektikleri için vicdan azabı duyan Kûfe halkı, işledikleri günahın ancak onu şehid eden ve ölümüne neden olanları öldürmekle kurtulabileceklerini düşündü. Bunun için ilk önce Süleyman b. Surad liderliğinde Tevvâbîn⁷⁶ hareketine sonrasında Muhtâr es-Sekafî'ye destek verdi.

Muhtâr es-Sekafî, benzer niyetle hareket etmesine rağmen Tevvâbîn hareketine destek vermedi. Kûfe'de isyan hareketi başlatıp kısa sürede şehri ele geçirdi. Kerbelâ Vak'ası'na iştirak eden ya da karıştığı iddia edilen kimselerin tamamını öldürdü. Bunların en önde geleni Kerbelâ'nın fâili olarak gördüğü Ömer b. Sa'd idi.⁷⁷ Esasında Muhtâr, Ömer b. Sa'd'a malî ve ailesinin koruma altında bulunduğu ve geçmişte işlediği herhangi bir suçtan dolayı hesaba çekilmeyeceğine dair söz vermişti.⁷⁸ Bu açık emâna

⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/463; Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî, *Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dâru Taybe 1405/1985), 234-235.

⁷¹ Belâzürî, *Ensâb*, 3/204; Taberî, *Târîh*, 5/454.

⁷² İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, 3/184.

⁷³ Dîneverî, *el-Ahbâr*, 259.

⁷⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/444-445.

⁷⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 3/205-206; Taberî, *Târîh*, 5/455-456.

⁷⁶ İsmail Yiğit, "Tevvâbîn".

⁷⁷ Haider, "al-Mukhtâr b. Abî 'Ubayd".

⁷⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 6/406; Taberî, *Târîh*, 6/60-61.

rağmen⁷⁹ Ömer b. Sa'd, Muhtâr⁸⁰ ya da koruması Ebû Amre tarafından⁸¹ öldürüldü (Zilhicce 66 / Temmuz 686).⁸² Daha sonra Ömer b. Sa'd ve oğlunun kesik başı, Medine'de bulunan Muhammed b. Hanefiyye'ye gönderildi.⁸³

Ömer b. Sa'd'ın ölümüyle babasının duasının kabulü arasında ilginç bir bağ kurulmuştur. Rivayete göre Ömer b. Sa'd, kölesini öldüresiye dövünce köle de topuklarından kanlar akarak Ömer'in babası Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın yanına geldi ve olup biteni ağlayarak anlattı. Duruma çok üzülen Sa'd: "Allahım! Ömer'i öldür ve topuklarından kanlar akıt!" şeklinde beddua etti. Muhtâr, Ömer b. Sa'd'ı öldürünce Sa'd'ın duası da kabul oldu.⁸⁴

Konuya ilişkin kaynakların verdiği rivayetler incelendiğinde öne çıkan hususlar şu şekilde özetlenebilir:

- Ömer b. Sa'd Hz. Hüseyin ile mücadelesinde karar vermede zorlanan ve Ubeydullah b. Ziyâd'ın yönlendirmesiyle hareket eden bir kumandan olarak tarif edilmiştir.

- Ubeydullah b. Ziyâd'ın Ömer b. Sa'd ile yazışmalarında sorunu savaşız çözmeye niyetinde olduğu, fakat sonrasında kararından vazgeçtiği hatta Hz. Hüseyin'i ağır biçimde cezalandırıp öldürmek için talimat verdiği anlaşılmaktadır. Ancak politikasının değişime uğramasının nedenleri hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.

- Kaynaklarda Ömer b. Sa'd ile Hz. Hüseyin'in savaş öncesinde çeşitli defalar görüştüğü kaydedilmesine rağmen muhtevası hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Var olduğu söylenenler de teyide muhtaçtır.

- Savaş öncesi ve sonrasında planlama Ubeydullah b. Ziyâd tarafından yapılmasına, ordu kumandanı olarak Ömer b. Sa'd görevlendirilmesine rağmen Hz. Hüseyin ile mücadele ve savaş esnasında en kritik kararların sorumluluğu Şemir b. Zülcevşen'e yüklenmiştir.

⁷⁹ Ömer b. Sa'd'ın öldürülme korkusuyla gece yarısında Kûfe'den ayrılmaya çalıştığı, sonrasında geri döndüğü (Taberî, *Târîh*, 6/61); Mus'ab b. Zübeyr ya da Ubeydullah b. Ziyâd'ın yanına gitmek istediği şeklinde farklı rivayetler vardır. bk. Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1418/1997), 12/26.

⁸⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/492, 7/166.

⁸¹ Ömer b. Sa'd'ın Basra yolunda yakalanıp Kûfe'ye getirildikten sonra öldürüldüğü de rivayet edilmektedir. bk. Dîneverî, *el-Ahbâr*, 301.

⁸² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 2/605.

⁸³ Belâzürî, *Ensâb*, 6/406; Dîneverî, *el-Ahbâr*, 301; Taberî, *Târîh*, 6/61-62.

⁸⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 6/405; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbn Ebû'd-Dünyâ, *Mücâbü'd-da'Ve*, thk. Fazıl b. Halef el-Hammâde (Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 1433/2012), 5/247.

- Ömer b. Sa'd'ın başlangıçta Hz. Hüseyin ile savaşma konusunda tereddüt yaşadığı, isteksizce sefere çıktığı aktarılmasına⁸⁵ rağmen olayların bu şekilde gerçekleşmediği, Ömer b. Sa'd'ın başlangıç aşamasındaki endişesinin zamanla ortadan kalktığı, Ubeydullah b. Ziyâd'ın talimatını yerine getirmede tereddüt göstermediği, makamını korumak için mücadele ettiği ve sonunda da Hz. Hüseyin'in öldürülmesinde üstlendiği rolü inkâr etmediği anlaşılmaktadır. Öte yandan burada üzerinde durulması gereken asıl mesele, kaynaklarda Ömer b. Sa'd'ın savaş öncesi ve sonrasında ortaya çıkan problemlerde kumandan olarak sorumluluğunun hafifletilip ortadan kaldırılması, bunun Ubeydullah b. Ziyâd ve Şemir b. Zülcevsen'e yüklenmesidir. Muhtemelen Ömer b. Sa'd'ın mensubu olduğu aile geleneği yanında babası Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın İslâm'da üstlendiği şerefli görev ve sorumluluğun zedelenmeme endişesi bunda etkili olmuştur. Nitekim bazı kaynaklarda Ömer b. Sa'd'ın Muhtâr tarafından öldürülmesi ile babası Sa'd'ın oğlu hakkındaki bedduasının gerçekleşmesi arasında bir bağın kurulması bunu teyit etmektedir.

- Ebû Mihnef (ö. 157/773-74) rivayetleri kaynaklarda ana görüş olarak yer almaktadır. Cerh ve ta'dîl âlimleri onun hakkında olumsuz görüşler belirttiyse de⁸⁶ Taberî'nin konuya ilişkin nakillerinin önemli bir kısmı ona dayanır. Diğer kaynakların rivayetleri de Ebû Mihnef'le benzerlikler içermektedir. Bunda naklettiği rivayetlerin eşsiz bilgi kaynağı oluşu yanında olaylarla ilgili özellikle de Irak bölgesi haberleri hakkında en güvenilir ravi olarak bilinmesi etkilidir. Bu açıdan bazı tarihsel olaylara ilişkin kendi anlatısının, sonrasındaki birçok İslam tarihçisi tarafından alıntılanıp tek versiyona dönüşmesi tesadüfi değildir. Zira Ebû Mihnef'in mensubu bulunduğu Ezd kabilesi, uzun yıllar Irak bölgesinde yaşadığı gibi bölge siyasetinde de aktif rol üstlenmiştir. Bu da Ebû Mihnef anlatısının zaman içinde diğerlerine kıyasla sağlam ve üstün kabul edilmesine neden olmuştur. Muhtemelen aynı sebeple İbn Kesîr gibi⁸⁷ sonraki dönem tarihçileri Şîî eğilimleriyle suçlanmasına rağmen Ebû Mihnef'i güvenilir bir tarihçi kabul etmesi yanında vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir.⁸⁸ Bütün

⁸⁵ Calmard, "Ebn Sa'd, 'Omar".

⁸⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în, *Yahyâ b. Ma'în ve kitâbühü't-târîh*, thk Ahmed M. Nürseyf (Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî, 1399/1979), 3/286; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1372/1952), 7/182; Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Kitâbü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Abdurrahim Muhammed el-Kuşeyrî (Medine: Mecelletü Câmî'ati'l-İslâmiyye, 1404), 3/138.

⁸⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/646, 11/ 577.

⁸⁸ Athamina, "Abû Mikhna".

bu genel geçer bilgilere rağmen usûl açısından Ebû Mihnef rivayetlerinin titiz bir incelemeden geçirilmesi ve tarihî tenkide tabi tutulması yanında konuya ışık tutacak yeni rivayetlerin tespitine ihtiyaç duyulmaktadır. Zira mevcut rivayetler ışığında Ömer b. Sa'd'ın üstlendiği rolü açıklığa kavuşturmak, siyasî görevlerine rağmen Kerbelâ sonrası gelişmelerde isminin gizlenmesine ilişkin sorulara kesin cevaplar bulabilmek mümkün değildir. Öte yandan rivayetlerin sunulmasında tarihî hakikatlerle uyuşmayan bazı bilgiler yanında kabile asabiyetine yönelik vurguların olması da konunun izahında önemli bir sorundur. Meselâ Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'da susuz bir alana hapsedme girişimi, Hz. Osman'ın isyancılar tarafından Medine'deki evinden çıkarılmaması ve susuz bırakılmasının intikamı olarak anlatılmaktadır. Halbuki Hz. Osman'ın şehid edilmesinde Ali evladının herhangi bir rolü olmadığı gibi muhasara esnasında Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin halifenin evinin önünde nöbetçi olarak görev almıştır.

Sonuç

Tarihî süreç içinde gerçekleşen olayların sistemli bir araştırma metodu takip edilerek incelenmesi ve değerlendirilmesi, kaynak eleştirisinin yapılması, konunun doğru anlaşılmasına katkı sağlaması yanında okuyucunun doğru bilgiye ulaşması açısından da önemli bir fonksiyon ihtiva etmektedir. Tarih araştırmalarındaki bu usulün kesin sınırlarla tasnifi güççe de rivayetlere doğru uygulanması halinde çelişkileri ortadan kaldırmaya yardımcı olabileceği söylenebilir. Bu açıdan Kerbelâ Vak'asını sadece geçmişte yaşananlarla izah etmek etkileri günümüze kadar uzanan acı bir hadisenin pek çok yönünün ihmal edilmesine neden olur. Kaynaklar konuyu ideolojik ve politik amaçlar uğruna Hz. Hüseyin ya da Yezîd b. Ebû Süfyân üzerinden açıklamaktadır. Hz. Hüseyin, savaşacak bir gücü olmadığı halde şehid edilmesinden dolayı mağdur, halife Yezîd b. Ebû Süfyân ise organizasyonun planlayıcısı kabul edilmektedir. Kerbelâ Vak'ası, bu dönemde gerçekleştiği için Yezîd için asıl sorumlusudur. Kerbelâ hadisesinin Emevîler'in yıkılışına kadar sürecek pek çok şiddet olayında tetikleyici unsurlardan biri olması yanında Yezîd'e duyulan düşmanlığın günümüze kadar ulaşmasında ve isminde silinmez bir lekeye dönüşmesinde etkili olması bunu teyit etmektedir. Bütün bunlara rağmen olup bitenleri tek başına Yezîd ya da olayın mağduru Hz. Hüseyin üzerinden okumak teorik açıdan tartışmayı sona erdirse de ilmî açıdan ideolojik bir bakış açısının ürünüdür. Zira etkisi bu kadar geniş bir yelpazeye yayılan meseleyi sadece isimlerle açıklama çabası eksik bir gayrettir. Bunun yerine olaya etki eden bütün figürlerin ve tarihi arka planın tespit edilmesine ihtiyaç vardır. Öte yandan yöneticinin kendi döneminde gerçekleşen olaylarda idarî açıdan

sorumluğu üstlenmesi, işinin gereği olsa da konuya doğrudan ya da dolaylı etkisi bulunan diğer idarecilerin rolüne işaret etmek gerekmektedir. Ancak Kerbelâ'da yetkileri olan bu kimselere ya kısmen yer verilmiş ya da hiç değinilmemiştir. Meselâ Ubeydullah b. Ziyâd bunlardan biridir. Kûfe valiliğini üstlendiği ilk andan itibaren Hz. Hüseyin ile anlaşma zemini aramak yerine yürüttüğü gergin siyaset sebebiyle savaşa neden olmuştur. Buna rağmen Ubeydullah'ın ismi Yezîd'in gölgesinde kalmıştır. Kerbelâ'nın unutulmuş asıl faillerinden birisi de Emevîler adına ordu kumandanı sıfatıyla ilk andan itibaren sorumluluk üstlenen ancak rivayetlerde ismi ön plana çık(arıl)mayan Ömer b. Sa'd'dır. Başlangıçta görevi kabul konusunda bazı tereddütler yaşadıysa da Hz. Hüseyin ile mücadelede kumandanlık vazifesini yürüttüğü, Hz. Hüseyin ve etrafındaki az sayıdaki kimsenin şehid olmasına neden olduğu aşikardır. Üstelik mücadele sonrasında Hz. Hüseyin'in cesedinin atlara çığnetilmesi, başının kesilmesi gibi çok ağır bir eylemi gerçekleştirdiği rivayeten sabit olmasına, Kerbelâ sonrası olanlardan dolayı tövbe ve pişmanlığını dile getirmemesine rağmen ismi eleştiri konusu yapılmamıştır. Onun Kerbelâ'da üstlendiği bu açık pozisyona rağmen adının sorumlular arasında zikredilmemesi, sorumluluğunun hafifletilip Yezîd veya Ubeydullah'a yüklenmesi ideolojik yönü ağır basan bir yaklaşımdır. Muhtemelen babası Sa'd'ın erken dönemden itibaren İslâmiyet'in tebliğinde üstlendiği özel rolü zedelememe endişesi, savaş sonrası suçlular arasında Ömer b. Sa'd'ın adının gizlenmesine neden olmuştur.

Son olarak Kerbelâ Vak'ası'na ilişkin yoğun ve karmaşık problemlerin açıklığa kavuşmasında kaynaklarda yeterli bilgiler mevcut olsa da bunların önemli bir kısmı yığın halinde ve neredeyse içinden çıkılmaz bir şekilde aktarılmıştır. Ayrıca elde edilen bilgilerin güvenilirliğinin tartışmalı olması, rivayetlerin önemli bir kısmının ilk dönem tarihçilerinden Ebû Mihnef kanalıyla ulaşması ve kaynakların ortak görüşü haline gelmesi yanında Ebû Mihnef'in rivayetlerinde Emevî politikalarına karşı ehli beyt mensuplarının görüşlerini benimsemesi, problemin çözümünü daha da zorlaştırmıştır. Bu nedenle bilinen görüşün dışında farklı bir bakış açısının temini için Ebû Mihnef rivayetlerinin karşılaştırmalı bir usulünün yapılmasıyla Kerbelâ'da eksik kalan kısımların açığa çıkarılması, ikmalî ve konunun bir bütün halinde ele alınması sağlanabilir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AHMED b. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Esâmî ve'l-Künâ*. thk. Ebû Ömer, Muhammed b. Ali el-Ezherî. 5 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Fâruk, 1436/2015.

ATHAMINA, Khalil. "Abû Mikhnafe". *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon). ed. Kate Fleet vd. Erişim 1 Ocak 2023. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-mikhnafe-COM_22133?s.num=5

BELÂZÜRÎ, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyaz ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.

CALMARD, Jean. "Ebn Sa'd 'Omar". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 16 Eylül 2022. <https://www.iranicaonline.org/articles/ebn-sad-omar>

DÂREKUTNÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Kitâbü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Abdürrahîm Muhammed el-Kaşkarî. 3 Cilt. Medine: Mecelletü Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1403-1404.

DÎNEVERÎ, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbârü't-tivâl*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1960.

EBÜ'L-ABBAS AHMED b. İBRAHİM, *el-Mesâbîh*. thk. Abdullah b. Abdullah b.

- Ahmed el-Hûsî. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1423/2002.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi. "Hüseyn." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huseyin#1>
- HAIDER, Najam I. "al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib." *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon). ed. Kate Fleet vd. Erişim 1 Eylül 2022. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-husayn-b-ali-b-abi-talib-COM_30572?s.num=38
- HAIDER, Najam I. "al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd". *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon). ed. Kate Fleet vd. Erişim 1 Eylül 2022. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-mukhtar-b-abi-ubayd-COM_40538?s.num=43
- HALÎFE b. HAYYÂT. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömeri. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe 1405/1985.
- İBN ASÂKÎR, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001.
- İBN EBÛ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1372-73/1952-1953
- İBN EBÛ'D-DÛNYÂ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Mücâbü'd-da've*. thk. Fazıl b. Halef el-Hammâde. 8 Cilt. Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 1433/2012.
- İBN HACER el-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî Temyîzi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1418-1420/1997-1999.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421/2001.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- KELPETİN, Mahmut. *Hiz. Ömer*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

- KILIÇ, Ünal. "Yezîd I." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yezid-i>
- KISTER, Meir Jacob. "al-Ḥurr b. Yazîd". *Encyclopaedia of Islam* (2. Edisyon). ed. P. Bearman vd. Erişim 1 Eylül 2022. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-hurr-b-yazid-SIM_2968?s.num=106&s.start=100
- MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah es-Sâvî. Kahire: Dâru's-Sâvî, 1357/1938.
- REF'Î, Ali. "İbn Sa'd, Ömer". *Dâ'erat al-ma'âref-e bozorg-e eslâmi*. Erişim 13 Ekim 2022. <https://www.cgie.org.ir/ar/article/233603>
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960-70.
- YAHYÂ b. MA'ÎN. *Yahyâ b. Ma'în ve kitâbühü't-târîh*. thk. Ahmed M. Nürseyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî, 1399/1979.
- YÂKÛT EL-HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- YİĞİT, İsmail. "Tevvâbîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevvabin>
- YÜKSEL, Ahmet Turan. "Ubeydullah b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ubeydullah-b-ziyad>
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.



A COMMANDER IN THE SHADOW OF THE BATTLE OF KARBALĀ': 'UMAR B. SA'D B. ABI WAQQĀŞ

 Mahmut KELPETİN^a

Extended Abstract

One of the most critical tragedies in Islamic history is undoubtedly the Battle of Karbalā'. The religious and political consequences of this confrontation have survived to our days. There are two main figures of this battle: Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib (d. 61/680) and 'Umar b. Sa'd b. Abī Waqqāş (d. 66/686). The former moved from Medina to Kufa upon the invitation letters of the people of Kufa and was brutally murdered in Karbalā' and the latter was designated by 'Ubayd Allāh b. Ziyād b. Abīh (d. 67/686) as the military authority to prevent al-Ḥusayn's entering Kufa.

Historical sources narrate the battle of Karbalā' (61/680) by taking al-Ḥusayn in the center of the story, since he was the grandson of the Prophet Muḥammad and, in the eyes of the Shiites, an ultimate religious authority. When the Umayyad army intercepted al-Ḥusayn for the first time from entering Kufa, he stated his interlocutors that he had set out his journey upon the invitation of the people of Kufa, that he did not want to fight, that he could return if they did not want him to enter the city, that he could pledge allegiance to Yazīd b. Mu'āwiya (d. 64/683), or that he could join the jihad activities along the borders of the state. Nevertheless, he could not get any positive answer to his requests and was mercilessly slaughtered in Karbalā'. This way of narration, which centers al-Ḥusayn, is not wrong in essence. However, in order to comprehend the nature of the incident, it is necessary to expand the field of research a little bit more and examine the issue from the points of view of other parties. For instance, Yazīd, the caliph of the period, is often criticized for causing the incident and 'Ubayd Allāh, the

^a Assoc. Prof., Marmara University, mkelpetin@hotmail.com

governor of Iraq, for having al-Ḥusayn killed. There are many and diverse narrations on this subject matter in historical sources. However, the name of 'Umar b. Sa'd, the commander of the Umayyad army at Karbalā' and the person who was responsible for the incident in the first place, is rarely mentioned in these sources. Could this be just a coincidence? Or is it a darkening of the historical narrations? Unfortunately, it is very difficult to reach a definitive conclusion based on the available data.

On the other hand, an important issue to be emphasized is the identity of 'Umar b. Sa'd. He was the son of Sa'd b. Abī Waqqāṣ, one of the *al-'Ashara al-Mubashshara* (the Ten Companions of the Prophet Muḥammad promised Paradise). He was related to the al-Ḥusayn on the basis of his common lineage with the Prophet Muḥammad. In other words, 'Umar b. Sa'd had the ability to foresee the possible consequences of his role. It is even known that al-Ḥurr b. Yazīd al-Tamīmī (d. 61/681), who had set out to prevent al-Ḥusayn before him, was convinced after talking to al-Ḥusayn and he changed sides, and tried to keep 'Umar b. Sa'd away from the battle plan. However, it is clear that 'Umar b. Sa'd did not want to leave his post, even though he had hesitations from time to time. Moreover, the threat of 'Ubayd Allāh or the explanation that he would be given the governorship as a reward for his services alone was not enough for 'Umar b. Sa'd to accept the post. The responsibility of the task he accepted was incomparably greater than the position that was offered in return. On the other hand, as for the consideration that 'Ubayd Allāh chose 'Umar b. Sa'd based on his genealogical relation with al-Ḥusayn, it is impossible to accept such an assumption. Although 'Ubayd Allāh sought an agreement with al-Ḥusayn at the beginning, the letter sent by 'Ubayd Allāh through Ṣhamir b. Dhī'l-Jawṣan clearly reveals 'Umar b. Sa'd's stance and the responsibility he took, since this letter did not put 'Umar b. Sa'd under an additional administrative and military obligation and responsibility. On the contrary, it forced him to make a choice about his duty. 'Umar b. Sa'd also announced his decision by declaring that he would fight against al-Ḥusayn. Al-Ḥurr's clear warning to stay away from the battle was not enough to change 'Umar b. Sa'd's opinion. At the end, the conflict in Karbalā', which continued as a confrontation between two groups that were not equal to each other, ended with the killing of al-Ḥusayn. 'Umar b. Sa'd then returned to Kufa and himself was killed in an uprising led by al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd (d. 67/687) to avenge the murder of al-Ḥusayn.

Keywords: Islamic History, Umar b. Sa'd b. Abī Waqqāṣ, Karbalā', al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib, 'Ubayd Allāh b. Ziyād b. Abīh.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.

