

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ

INTERNATIONAL
CONGRESS OF SOCIAL SCIENCE

TAM METİN BİLDİRİLER KİTABI
CONGRESS PROCEEDINGS BOOK

14-17

Eylül/September

**Diyarbakır
TURKEY 2017**

EDITORS

Doç. Dr. Mehmet BİLEN
Dr. Fuat İSTEMİ
Dr. Bayram KANARYA
Yrd. Doç. Dr. Veyssel GÜRHAN

Şarkiyat ICSS'17

International Congress of Social Science

Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı

14-17 Eylül/September 2017
Diyarbakır

Editörler:
Mehmet Bilen
Fuat İstemi
Bayram Kanarya
Veysel Gürhan



Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınıdır

Yenişehir Yıldız Sokak No: 5 21100
Yenişehir/Diyarbakır

Editörler:

Mehmet Bilen
Fuat İstemi
Bayram Kanarya
Veysel Gürhan

14-17 Eylül tarihlerinde Şarkiyat Vakfı, Şarkiyat Araştırmaları Derneği ve e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi tarafından Diyarbakır'da tertiplenen Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan bildirilerin tam metinlerini içermektedir.

Aralık 2017
ISBN: 978-605-67961-1-1

BİLİMSEL DANIŞMA KURULU/SCIENTIFIC ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Ahmet ERKOL (MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL (SELÇUK ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Ali YILMAZ (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Baki ADAM (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Cemaleddin ERDEMCİ (SİİRT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Dilaver GÜRER (NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Erkan YAR (FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Fahrullah TERKAN (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Gıyaseddin ASLAN (FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Halil ÇİÇEK (YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ (ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Hüseyin ELMALI (DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Hüseyin Haşimi GÜNEŞ (MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Huseyn KHAN (SALAHADDEN UNIVERSITY)
- Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. İlhami GÜLER (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. İsmail KÖZ (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Julian RENTZSCH (JGU MAINZ UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Kasım ŞULUL (HARRAN ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Lütfullah KARAMAN (MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (ŞEHİR ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ (BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet Edip ÇAĞMAR (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK (SELÇUK ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. May ABDALLAH (LEBANON UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Mazhar BAĞLI (YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Metin BOZAN (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Muhammad ALY (INTERNATIONAL SARAAYOVA UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Muhammed SHUKRY (DAHOK UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Nevzat AŞIK (CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Nouraddeen HAMMADY (ALJAFRA UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Osman AYDINLI (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Osman TAŞTAN (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Orhan ATALAY (ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Recai DOĞAN (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Refik KORKUSUZ (İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Saffet SARIKAYA (SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ (MARMARA ÜNİVERSİTESİ)

- Prof. Dr. Sahip BEROJE (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Sait ÖZERVARLI (YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Sait RENÇBER (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ (ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Taha H. HASAN (MUSTANSARIYA UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Zeki AYDIN (MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Adem KORUKÇU (HİTİT ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Hakan SAMUR (MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. İbrahim BOR (MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. İsmail AYDIN (MUĞLA ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Kemal BATAK (SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Mehmet BİLEN (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Mehmet cevât ERGİN (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Mehmet YOLCU (İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ (RECEB TAYYİB ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Receb ASLAN (MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Selim EREN (19 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Ünal ŞENTÜRK (İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Tahirhan AYDIN (MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Yusuf GÖKALP (ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ)

DÜZENLEME KURULUREGULATORY BOARD

Başkan/President : Doç. Dr. Mehmet BİLEN

- Prof. Dr. Refik KORKUSUZ
- Prof. Dr. Musa BAĞCI
- Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ
- Yrd. Doç. Dr. Veysel GÜRHAN
- Yrd. Doç. Dr. İlyas AKMAN
- Yrd. Doç. Dr. Hayrullah ACAR
- Yrd. Doç. Dr. Nazife GÜRHAN
- Yrd. Doç. Dr. H. MURAT IŞIK
- Yrd. Doç. Dr. Akif AKTO
- Dr. Fuat İSTEMİ
- Dr. Bayram KANARYA
- Şevki EFE

İÇİNDEKİLER

<i>1950'li ve 1960'lı Yıllarda Diyarbakır Vilayetinin İhtiyaçları.....</i>	<i>1</i>
İsmet Üzen	<i>1</i>
<i>Ağızlarda Yaşayan Arkaik Bir Geçmiş Zaman Eki: “-It/-Ut”</i>	<i>11</i>
Şahap Bulak	<i>11</i>
<i>Adıyaman'da Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme</i>	<i>22</i>
Fevzi Rençber	<i>22</i>
<i>Arrival of Turk Khan Jahan in Southern Bengal and Flourish of Mosque Architecture.....</i>	<i>31</i>
Abu Bakkar Siddique	<i>31</i>
<i>Batılı Seyyahların Gözüyle 19. Yüzyılda Diyarbakır</i>	<i>41</i>
Kasım Ertaş	<i>41</i>
<i>Cizîr Wek Merkezeke Kanona Edeba Kurdî Ê Rengvedanên Wê Yên Di Şiira Kurdî De.....</i>	<i>52</i>
Ayhan Tek	<i>52</i>
<i>Üç Kutsal Kitapta Kadın Medeniyeti</i>	<i>64</i>
Ahmet Gündüz	<i>64</i>
<i>Changing and New Strategy between NATO-Russia after Ukraine Crisis</i>	<i>85</i>
Mamun Billah	<i>85</i>
<i>Human Resource Development from the perspective of Islam; a case study on the republic of Turkey</i>	<i>94</i>
Saeyd Rashed Hasan Chowdury	<i>94</i>
<i>Kur'an'ın Yorumunda Dilbilimsel Tefsirin Önemi: Ferrâ Örneği</i>	<i>108</i>
Hacı Önen	<i>108</i>
<i>Celâleddin Ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi.....</i>	<i>119</i>
Mustafa Akman	<i>119</i>

<i>Sahabenin Hatalarına Dönük Kur'an'daki Uyarılar.....</i>	<i>138</i>
<i>Abdulkerim Bingöl & Mehmet Salmazem</i>	<i>138</i>
<i>Son Dönem Âlimlerinden Molla Hasan T'avikî, Hayatı ve Eserleri.....</i>	<i>152</i>
<i>Ahmet Tekin</i>	<i>152</i>
<i>El-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin Er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı</i>	<i>161</i>
<i>Nurullah Agitoğlu</i>	<i>161</i>
<i>Recent Findings From The Major Archaeological Sites And Contemporary Research Approaches In Bangladesh Archaeology</i>	<i>175</i>
<i>Mohammad Mahmudul Hasan KHAN</i>	<i>175</i>
<i>Sosyal Bilimlerin Veri Türlerini Sınıflandırma Mantığının Felsefî Bir Açıdan Ele Alınması.....</i>	<i>190</i>
<i>Mehmet Ş. Çağmar.....</i>	<i>190</i>
<i>Buhârî'nin “el-Câmiu's-Sahîh” İsimli Eserinin “Kitâbü'l-İmân” Bölümünde Kur'an-Hadîs Bütünlüğünün Yansımaları</i>	<i>200</i>
<i>Bayram Kanarya</i>	<i>200</i>
<i>Sosyal Sorumluluk ve Çalışanlar Üzerine Etkileri: Kahramanmaraş Belediyesinde Bir Alan Çalışması</i>	<i>212</i>
<i>Salih Yeşil & Sümeysa Ceyhan & Zekeriya & Yurdabakan.....</i>	<i>212</i>
<i>Epistemolojik Açıdan Hadis ve Tarih Kavramlarının Karşılaştırılması.....</i>	<i>231</i>
<i>Fuat İstemi.....</i>	<i>231</i>
<i>Çocuk Gelişimi Programı Öğrencilerinin Empatik Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi.....</i>	<i>249</i>
<i>Besime Bilmez & Fatih Aydoğdu & Suna Tarkoçin.....</i>	<i>249</i>
<i>Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması.....</i>	<i>267</i>
<i>İhsan Akay.....</i>	<i>267</i>
<i>Dinsel Otorite İnşası Açısından Tıbb-ı Nebevi</i>	<i>289</i>

Erkan Yar	289
<i>Bitcoin: Would it be another alternative for global currency system?</i>	305
Md. Rafiqul Islam & Omar Faruque& AHM Kamruzzaman	305
<i>Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/Thmfns Lebdeğmez Örneklemeleri</i>	332
Gonca Demir & Yiğit Sarıgül	332
<i>Feyzullâh Râ'îf-İ Âmidî'nin Diyarbakır Yazmalar Ktp. AHA Kol. 88. De Yer Almayan Şiirleri</i>	363
Ramazan Sarıçiçek	363
<i>ضوابط الاستيراد في الاقتصاد الاسلامي</i>	370
<i>الباحث: زبير نبي أحمد</i>	370
<i>Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî El-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı</i>	373
Aydın Taş	373
<i>Kadının Mirastan Men Edilmesinin Doğurduğu Sonuçlar _Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneği</i>	422
Orhan Canpolat	422
<i>Filolojik Açıdan Müselles Kelimeler ve Bu Alanda Yazılan Eserler</i>	435
Nihat Tarı	435
<i>Diyarbakır Sivil Mimarisinde Tasarım Ögesi Olarak Kullanılan Havuz Ögesi: Süleyman Nazîf Evi Havuzu Örneği</i>	468
Pınar Gürhan, İsmail Aytaç	468
<i>Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-i Hüsnâ'da Takdîm ve Te'hîr</i>	498
Abdullah Temizkan	498
<i>Ahmedî Olması Bağlamında İhmal Edilen Bir Kimlik: Zaferullah Han</i>	520
Halide Rumeysa Küçüköner	520

1950'li ve 1960'lı Yıllarda Diyarbakır Vilayetinin İhtiyaçları

İsmet Üzen*

Özet

Tarih boyunca bölge idarecileri, temsilcileri ve halk merkeze başvurarak ihtiyaçlarının çözümünü istemişlerdir. Bu bağlamda 1950'li ve 1960 yıllarda Diyarbakır'dan Ankara'ya çeşitli talepler iletildiği görülmektedir.

Bu talepler, bölgede okul, yol, baraj, çimento ve suni gübre fabrikası, tren istasyonuna peron, nehir ve çaylar üzerine köprü, yatılı okul, lise, ortaokul, ziraat odaları, su bentleri, mezbaha, hayvan pazarı, stadyum, hipodrom, kanalizasyon, hal, hamam, yüzme havuzu yapılması, Ziya Gökalp Üniversitesinin kurulması, istimlâk, elektrik ve içme suyu meselelerinin halledilmesi, gecekondu tapularının verilmesi, süne zararlısı ile mücadele edilmesi, tarihi eserlerin onarılması, emniyet ve asayişin daha iyi sağlanması, bölgeye yatırım yapması için özel sektörün teşvik edilmesi ve İller Bankasından kredi sağlanması gibi mevzuları içermektedir.

Çalışmamıza ait veriler Başbakanlık Cumhuriyet Arşivinde yer alan belgelerden temin edilmiştir. Ele alınan dönemi ilgilendiren belgelerin tüm yazışmaları kapsamadığını belirtmek gerekir. Merkeze, Başbakanlık Cumhuriyet Arşivinde rastladığımız belgelerin içerdiğinden daha fazla başvurunun yapılmış olması muhtemeldir.

Merkezin, gelen talepleri dikkate alarak uygulanabilir olanlara sıcak baktığı ve genellikle maddi imkânsızlıklardan dolayı uygulanamayacak olanları ise zamana yaydığı görülmektedir. Başvurular arasında sadece vilayetten değil, ilçelerden gelen talepler de yer almaktadır.

Bu çalışmada, elde edilen belge ve bilgiler ışığında, ilgili döneme ait talep ve ihtiyaçların neler olduğu, bunlardan hangilerinin çözüldüğü veya zamana yayıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, İlçeler, İhtiyaç, 1950'li ve 1960'lı yıllar

The Needs of the province of Diyarbakir in the 1950s and 1960s

Abstract

Throughout history, regional administrators, representatives and public needs have resorted to the capital to resolve regional needs. Likewise, various requests

* Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü,
ismetuzen@mynet.com

were made from Diyarbakir to Ankara in the 1950s and 1960s. These are generally about:

Construction of School, high school, secondary school, agricultural chambers, factories and dams, abattoirs, animal markets, stadiums, hippodrome, roads, districts, cement and artificial fertilizer factory, electricity, railway station, sewerage, bath, swimming pool, expropriation, establishment of Ziya Gökalp University, provision of gecekondudeeds, job demands, agricultural loans, struggle with pests, drinking water, restoration of historical monuments, expropriation, better safety and security, to encourage the private sector to invest in the region, loan fund from İller Bankası etc.

We can only find data about the study from archival documents. In this frame; we will use the documents which found in the Prime Minister's Republic Archive. It should be noted that we are dealing with the documents concerning the period do not cover all correspondence. It should be noted that more applications are made to the Capital than the existing documents in the Prime Minister's Republic Archive.

The claims are taken into consideration by the Capital. Those that are feasible have been warmly regarded. It is seen that those that cannot be applied due to financial difficulties have spread over time. Demands are not only coming from the provinces but also from districts.

It has been tried to show what the demands and needs from the related documents and information what has been solved and which has spread over time.

Keywords: Diyarbakır, District, Needs, 1950s and 1960s

Giriş

Tarih boyunca bölge idarecileri, temsilcileri ve halkları merkeze başvurarak ihtiyaçlarının karşılanmasını ve sorunlarının çözülmesini istemişlerdir. Bu bağlamda, 1950'li ve 1960'lı yıllarda Diyarbakır'dan Ankara'ya iletilen çeşitli talepler görülmektedir. Yöneticilerden, iktidar partisinin bölge idarecilerinden, Diyarbakır milletvekillerinden ve vatandaşlardan gelen bu talepler; Bölgede okul, yol, baraj, çimento ve suni gübre fabrikası, tren istasyonuna peron, nehir ve çaylar üzerine köprü, yatılı okul, lise, ortaokul, ziraat odaları, su bentleri, mezbaha, hayvan pazarı, stadyum, hipodrom, kanalizasyon, hal, hamam, yüzme havuzu yapılması, Ziya Gökalp Üniversitesinin kurulması, istimlâk, elektrik ve içme suyu meselelerinin halledilmesi, gecekondudeeds tapularının verilmesi, süne zararlısı ile mücadele edilmesi, tarihi eserlerin onarılması, emniyet ve asayişin daha iyi sağlanması, bölgeye yatırım yapması için özel sektörün teşvik edilmesi ve İller Bankasından kredi sağlanması gibi mevzuları içermektedir. Bahsedilen mevzular dışındaki (tayin, atama ve muhalif olduğunu düşündüğümüz kişilere zararı dokunacak vs.) taleplere bu çalışmada yer verilmemiştir.

Çalışmamıza ait veriler Başbakanlık Cumhuriyet Arşivinde yer alan belgelerden tedarik edilmiştir. Ele alınan dönemi ilgilendiren belgelerin tüm yazışmaları kapsamadığını belirtmek gerekir. Merkeze, Başbakanlık Cumhuriyet Arşivinde rastladığımız belgelerin içerdiğinden daha fazla başvurunun yapılmış olması muhtemeldir.

Merkezin, gelen talepleri dikkate alarak uygulanabilir olanlara sıcak baktığı ve genellikle maddi imkânsızlıklardan dolayı uygulanamayacak olanları ise zamana yaydığı görülmektedir. Başvurular arasında sadece İlden değil, ilçelerden gelen talepler de yer almaktadır.

Bu çalışmada, elde edilen belge ve bilgiler ışığında, ilgili döneme ait talep ve ihtiyaçların neler olduğu, bunlardan hangilerinin çözüldüğü veya zamana yayıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1950'li Yıllarda Diyarbakır'ın Talepleri

1950'li yıllarda Diyarbakır vilayetine dair bulabildiğimiz en erken tarihli belge 1955 senesine aittir. Bu belgede; Demokrat Parti Diyarbakır yönetiminin, 1955 yerel seçimleri ve “Belediye Meclisi Seçimi” için Diyarbakır'da yayımladığı bir seçim beyannamesi bulunmaktadır. Beynamede, Diyarbakır'ın yerel ihtiyaçları konusunda verilen bir takım vaatlere de rastlanılmaktadır. Yerel seçim tarihi çalışmaları için nadir bir örnek olan ve ekte yer alan bu beynamede Diyarbakır'ın ihtiyaçları şöyle sıralanmaktadır:

1. Mimari ve tarihi önemi olan camilerin su ve elektrik ihtiyaçlarının sağlanması.
2. Şehir içindeki cadde ve sokakların daha kullanışlı bir hale getirilmesi.
3. Hükümetin vermeyi vaat ettiği on buçuk milyon lira tahsisatla Batman'dan getirilecek elektrikle şehrin bol ışığa kavuşturulması.
4. Melikahmet caddesinin genişletilmesi ve imkân dâhilinde Belediye önünden Hindibaba'ya kadar olan yolun açılması.
5. Hükümetin vereceği altı milyon liralık yardım ile eski kanalla şehre gelmekte olan suyun demir boru içerisine alınması.
6. Yenişehir'in kanalizasyonu meselesinin, Hükümetin vaat ettiği dört milyon liralık tahsisata Belediye bütçesinden ekleme yapılarak, bir an önce sonuçlandırılması.
7. Diyarbakır'ın Fatihpaşa ile Mardin Kapı arasında kurulmuş olan Kore mahallesinin yol, su, elektrik ve lağım ihtiyaçlarının sağlanması ve buradaki vatandaşların yaptıkları evlere ait arsaların tapu işlemlerinin kısa sürede tamamlanması.
8. Mardin Kapı'dan Yeni Kapı ve Kale Kapısına kadar uzanan yolun tamamlanması ve Yenişehir Kooperatif evlerinin tüm yol ve parke işlerinin bitirilmesi.
9. Bağlar mevki için hazırlanmış olan imar haritası ele alınarak bölgenin parselasyon, cadde, su, elektrik işlerinin tamamlanması ve ev yaptırmak isteyenlere yeni imkânlar sunulması.
10. Daha önce bağımsız meclis tarafından suya, elektriğe, zaptiyeye ve levhaya yapılmış olan zamların tamamen kaldırılması.
11. Milli Korunma Kanunu'nun Belediyeye vermiş olduğu yetkilerin iyi niyet esasına göre uygulanması.
12. Batman'da bol miktarda bulunan hava gazının, yaptırılmasına karar verilen elektrik tesisatına denk olarak Diyarbakır'a getirilmesi.

13. Şehir nüfusunun büyük bir bölümünü barındıran Ali Paşa mahallesinin kaldırımlarının tamamlanması ve su ihtiyaçlarının ana borulardan sağlanması.

Diyarbakır Demokrat Parti Yönetimi, seçimlerden bir yıl sonra Ankara'ya gönderdiği 16.10.1956 tarihli yazı ile seçim beyannamesinde halka verilen vaatlerin yerine getirilmesi bakımından Diyarbakır Belediyesinin ihtiyaç duyduğu şeyler hakkında aşağıda belirtilen taleplerde bulunmuştur.

1- Açılması düşünülen bazı caddelerin istimlâk suretiyle genişletilmesi, şehir nüfusunda büyük bir yer tutan seyyar satıcılarla küçük esnafın yaya kaldırımlarından kurtarılması adına kendilerine şehrin çeşitli yerlerinde arsalar verilmesi ve şehre pazar yerleri yapılması zaruri olduğundan, bu bağlamda Diyarbakır Belediyesine istimlâk ve tesis işleri için acele olarak yıllık dört milyon liralık dilimler halinde üç yılda toplam 12 milyon lira yardım yapılması ve ilk taksitin, Fon'dan veya Ankara Belediyesine yapıldığı gibi bütçeden derhal verilmesi.

2- Diyarbakır'ın ihtiyacını karşılamak maksadıyla Batman'da kurulacak elektrik fabrikası için istenen döviz izninin verilmesi ve bu işe ait ihalenin İller Bankası tarafından bir an önce yapılması.

3- Belediye ve Et ve Balık Kurumu (EBK) arasındaki anlaşma gereğince Belediye'nin bu Kuruma vermeye mecbur olduğu bir milyon liradan şimdilik 500.000 liranın hemen ve derhal Fon'dan Belediye'ye veya Belediye hesabına EBK'ya verilmesi.

4- Nafia Vekâleti'nde dosyası bekleyen 4,5 milyon lira bedelli Yenişehir kanalizasyonu işi için Fon'dan yardım yapılması.

5- Halen Yenişehir'in kanalizasyonu yoktur. Lağım lar ve pislikler açıktan geçmekte ve şehrin sıhhatini tehdit etmektedir. Bunun önlenmesi için projesi hazır bulunan 405.774 liranın derhal ve Fon'dan verilmesi.

6- Bazen 150-200 ton stok bulundurmak zorunda kalan ve şehir içinde olması bakımından büyük bir tehlike arz eden gazhanenin şehir dışına naklinde kullanılmak üzere 250.000 liranın Belediye'ye yardım olarak verilmesi.

16.10.1956 tarihli aynı yazıda Ergani Belediyesi'nin ihtiyaçlarına şu şekilde yer verilmiştir: Hal için 80.000 lira, ana caddenin parke ve kaldırımının yapılması için 30.000 lira, garaj için 60.000 lira ve kasabada hamam mevcut olmadığından bunun inşaatı için 80.000 lira gerekmektedir. Bu işler için Fon'dan toplam 250.000 liralık yardımın yapılması.

16.10.1956 tarihli aynı yazıda Silvan Belediyesi'nin ihtiyaçları da şu şekilde sıralanmıştır:

1- Silvan kasabasının kanalizasyon keşif bedeli 1.068.815 lira tuttuğundan ve bu bedeli kendi bütçesinden karşılama imkânı bulunmadığından, belirtilen miktarda paranın Belediye'ye yardım olarak verilmesi.

2- Kazada ana caddeden başka bir yol bulunmadığından, mevcut imar planına göre yapılması gereken dört adet yolun istimlâk masraflarına karşılık gelen yaklaşık 800.000 liranın da Kazaya yardım olarak verilmesi.

Başbakanlık, yukarıdaki talepleri 16.10.1956 tarihinde Dâhiliye Vekâleti'ne (İçişleri Bakanlığı) göndermiştir. Adı geçen Bakanlık 10 gün sonra, aşağıdaki cevapları vermiştir:

Diyarbakır merkezi elektriğinin takviyesi maksadıyla Batman santralinden getirilecek enerji nakil hattı için gerekli dövizin tahsisi ve tesis için derhal ihaleye çıkılması,

Diyarbakır Belediyesi'nin EBK ile yaptığı anlaşmaya göre kuracağı tesisler için gerekli olan 1.000.000 liradan şimdilik 500.000 liranın Belediye'ye veya Belediye namına EBK'ya Fon'dan borç olarak verilmesi,

Nafia Vekâleti'ne tasdik ettirilmek üzere bulunan kanalizasyon tesisatına ait proje bedeli olan 4.500.000 lira ile halen kanalizasyonu bulunmayan Yenişehir'in kanalizasyon işinin çözümü için gereken 405.774 liranın Fon'dan verilmesi,

Nafia Vekâleti tarafından projesi tasdik edilmiş bulunan Silvan kasabası kanalizasyon tesisatının keşif bedeli olan 1.068,813 liranın Silvan Belediyesi'ne yardım olarak Fon'dan verilmesi hakkındaki taleplerin İller Bankası'na gönderildiği ve alınacak cevabın ayrıca verileceği bildirilirken; diğerlerinin Fon müessesinin dışında kalan konular olduğu ve 5116 sayılı Kanun ve bu Kanunun uygulanması hakkındaki yönetmelikte belirtilen sınırlar dışında kaldığı için, Merkez, Ergani ve Silvan Belediyelerinin işlerine harcanmak üzere iletilen yardım taleplerinin kabulüne imkân görülemediği belirtilmiştir.

Dâhilliye Vekâleti, bir ay sonra Başbakanlığa ek bir yazı daha yazmıştır. Bu yazıdan, ilk yazıya göre imkânların biraz daha zorlandığı anlaşılmaktadır. Buna göre; Diyarbakır'ın ihtiyacı olan Batman-Diyarbakır arası yüksek gerilim hattının ihaleye çıkarılabilmesi için İller Bankası ile Maliye Vekâleti arasındaki yazışmaların devam ettiği; EBK'ya verilmesi istenen 500.000 lira konusunda Belediye'nin borç imkânı olarak ancak 291.000 lirayı alabileceği; Belediye'nin ihtiyaçları ve Yenişehir'in kanalizasyon sorununun çözümü için istenen miktarın, İller Bankasının mali durumu nedeniyle şimdilik karşılanamayacağı; Silvan Belediyesinin kanalizasyon problemini halletmek için talep ettiği miktarın da, gerek Belediye bütçesi ve gelirlerinin yetersizliği gerekse Belediye'nin borç kabiliyetinin mevcut borçları dolayısıyla dolu olması sebebiyle şimdilik verilemeyeceği bildirilmiştir.

1955 yılında, yeniden inşa edilmekte olan Diyarbakır Erkek Sanat Enstitüsü okuluna bir bölüm daha eklenmesi hususunda bir talebe rastlanılmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı 21.12.1955 tarihinde bu talebe verdiği cevapta; okulun atölye ve dershaneleri de içerecek şekilde yeniden inşa ettirildiği, yeni bir bölüm eklenmesinin söz konusu olmadığı, ayrıca Okul Müdürü ile yapılan telefon görüşmesinde bu yönde bir talepte bulunulmadığı ve müteahhidin sözleşmesi gereğince böyle bir ilavenin yapılmasının mümkün olmadığına değinilmiş ve okul tamamlandıktan sonra yeni bir ihtiyaç ortaya çıktığı takdirde gerekli tedbirin alınacağı belirtilmiştir.

Çalışmamız sırasında Diyarbakır milletvekillerinin vilayetin ihtiyacı olarak gördükleri bazı taleplere de rastlanmıştır.

Diyarbakır milletvekillerinden Dr. Yusuf Azizoğlu, Mehmet Hüsrev Ünal, Halil Turgut ve Dr. Fikri Arıç 05.08.1955 tarihli dilekçelerinde Başbakan'dan,

Diyarbakır'ın elektriği için ihtiyaç olarak tespit edilen 10 milyon liranın Fon'dan verilmesini, bu meblağ 1955'te yapılacak olan Nüfus sayımından önce verilmediği takdirde, yeni sayımda Diyarbakır'ın nüfusu 50.000'i geçeceği için Kanunen Fon'dan para almaya imkân kalmayacağı için Başbakan'ın acilen konuyla ilgilenmesi talep edilmektedir.

Beş Diyarbakır milletvekilinin imzasıyla Başbakan Adnan Menderes'e yazılan 10.05.1955 tarihli yazıda; Lice kazasının yerinin değiştirilmesi istenmiş ve bu talebe dair gerekçeler sıralanmıştır: Konum itibarıyla büyük kayaların altında bulunan Lice'nin, zaman zaman kayaların kopup yuvarlanması ile ciddi tehlike yaşadığı, bu tehlikeli durumun mühendislerin raporları ile tespit edildiği ve Bakanlar Kurulunun söz konusu raporlara dayanarak şimdilik iki mahallenin derhal tahliyesine karar verdiği belirtilen yazıda ayrıca Kaza yerinin değiştirilmesi için hazırlanan teklifin Meclis Başkanlığına sunulduğundan söz edilmiş ve teklifin desteklenmesi hususunda Hükümetin yardımı istenmiştir.

Diyarbakır milletvekillerinin talebi olduğu anlaşılan bir diğer belgede, Dicle, Lice, Kulp kazalarını birbirine bağlayan yolun inşası için derhal işe başlanması ve Diyarbakır vilayetine iki adet greyder tahsis edilmesi istenmiştir. Nafia Vekâleti tarafından 30.05.1956 tarih ve 544 sayılı yazı ile bu talebe verilen cevapta; Dicle-Lice-Kulp yolunun, Lice'den itibaren 0-19. km'sinin yapımı için 1956 yılı programı gereğince il ve köy yolları yardımıyla 140.000 lira ayrıldığı; Dicle-Lice arasının vilayetin 1956 yılı çalışma programına dâhil olmadığı; Westinghouse firmasından gelecek makinelerden Diyarbakır vilayetine iki adet motorlu greyder ve iki adet kompresör ve üç tabancası ayrıldığı belirtilmiştir.

Diyarbakır'ın ihtiyaçlarına dair 1956 yılına ait iki belgeye daha rastlanılmaktadır. 07.05.1956 tarihli belgede; Diyarbakır'a 60 adet biçerdöver gönderilmesi (şifâhen söylendi notu görülmektedir); traktör ve biçer lastiklerinin gönderilmesi istenirken; 06.07.1956 tarihli belgede ise, Kızılay Cemiyeti Genel Merkezi'nden Hani yangını için 100.000 lira verilmesi talep edilmektedir.

1957 yılında, şehrin ihtiyaçlarına yönelik üç adet talebin Merkeze iletildiği görülmektedir. 18.04.1957 tarihli belgede; Diyarbakır'a, şehir imarı planını yapacak bir heyetin gönderilmesi istenmiştir. Belgede yer alan "kaldı" notu bu talebin o zaman için gerçekleşmediğini göstermektedir.

15.04.1957 tarihli belgede; Silvan'a bağlı 9 köyde, bilirkişi bulunmaması yüzünden, toprak dağıtım komisyonunun iş yapamadığına değinilmiş ve dağıtım işinin derhal tamamlanması talep edilmiştir. Belgede, Toprak İskân Umum Müdürlüğüne gönderildi notu da görülmektedir. Aynı tarihli başka bir belgede ise; Batman'da yapılması kararlaştırılan Çimento Fabrikasının inşaatına hemen başlanması istenmektedir.

1958 senesinde Merkeze, Diyarbakır'ın ihtiyaçları hususunda iletilen taleplere dair 15.04.1958 tarihli ilk belgede; Diyarbakır Belediyesi'ne su işinin çözümü için 3 milyon liranın ve kanalizasyon işinin tamamlanması için de 6 milyon liranın verilmesi istenmektedir. 15.04.1958 tarihli bir başka belgede; Tunçbilek'de bulunan Garp Linyitlerine ait iki adet 1000'lik buharlı grubun Diyarbakır Belediyesi'ne tahsisi, Diyarbakır'ın elektrik işinin çözümü için Etibank ile Belediye'nin vardıkları anlaşmanın hemen uygulamaya konulması talep edilmiştir.

03.05.1958 tarihli belgede ise; Eskişehir Devlet Demiryolları atölyesinde bulunan iki adet 2000 kilovatlık elektrik grubunun Diyarbakır Belediyesi için Etibank'a devredilmesi istenmiştir. Bu talebe verilen cevapta: Eskişehir Cer atölyesindeki iki adet 2000 kilovatlık elektrik grubu bir bütün halinde olup kazanlarından halen atölyenin sofaj ve endüstri buharının elde edildiği; elektrik şebekesinde zaman zaman meydana gelen arızalar sırasında atölyenin ve şehrin elektrik ihtiyacının bu santralden sağlandığı; Demiryolu işletmesinin önemi nedeniyle atölyenin durması katiyen uygun olmadığı gibi gelecekte benzer arızalar olması ihtimali karşısında santralin yedekte tutulmasının gerektiği bildirilmiş ve bu sebeplerden dolayı yeni bir tesis kurulmadan santralin kaldırılmasının mümkün olmadığı ifade edilmiştir.

Yukarıdaki bilgilerin yanı sıra, kesin tarihi belirtilmemekle beraber 1955-1958 yıllarında Diyarbakır'ın elektrik işi için Merkezden 1,5 milyon lira talep edildiğine, Hani'ye köprü yapılmasının istendiğine ve bu istek üzerine Nafia Vekâleti tarafından köprü işinin 120 bin lira bedelle ihaleye çıkartıldığına dair bilgilere de rastlanılmaktadır.

1960'lı Yıllarda Diyarbakır'ın Talepleri

Çalışmamız esnasında, Diyarbakır ve ilçelerinin ihtiyaçları hakkında 1966 ve 1968 senelerinde Başbakanlığa gönderilmiş taleplere ve bu taleplere karşılık verilen bazı cevaplara rastlanılmıştır. Bahsi geçen dönem Süleyman Demirel'in Başbakanlık görevini üstlendiği yılları kapsamaktadır. Demirel, gezdiği şehirlerde özellikle yörenin ihtiyaçlarının neler olduğu konusu üzerinde durmuştur. Kendisinin teşvikleri neticesinde her vilayet ihtiyaçlarını Başbakanlığa göndermiştir.

Bu bağlamda ilk olarak 11.02.1966 gün ve 178 sayılı yazıda Başbakanlığa iletilen Diyarbakır'ın talepleri ve bunlarla ilgili işlemler hakkında bilgilere yer verilmiştir. Yazıdan anlaşılacağı üzere; Çüngüş ilçesinin Sarsap köyüne cami yapılması talep edilmiş; bu istek, idarenin görevleri dışında kaldığından kabul edilmemiş de Köyde halk tarafından bir cami yaptırılmasına başlandığı takdirde yardım yapılacağına dair not düşülmüş ve durum Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne de bildirilmiştir. Sarsap köyüne yol yapılması hakkındaki talebin, arazinin dağlık ve sarp yapısı dolayısıyla karayollarının kompresör ve dinamit malzemesi tedarik etmesinden sonra ele alınacağı; aynı köye okul yapılmasına dair talebe yönelik çalışmalara da yol sorununun çözümünden sonra başlanacağı belirtilmiştir. Çüngüş-Ergani arasındaki yolun yapılmasına dair talebe, yolun yapımına Karayolları tarafından başlandığı ve çalışmaların devam ettiği şeklinde cevap verilirken; Eğil Bucağının ilçe olmasına yönelik talep hakkında ise; Anayasa ve kalkınma planının ışığı altında idari kademelerde yapılacak değişiklik hususunda, İdareyi ve İdari Metotları Yeniden Düzenleme Komisyonu'nun sürdürdüğü çalışmalar neticesinde varılacak ilkelere göre hareket edileceği açıklanmıştır.

02.03.1966 tarih ve 276 sayılı yazıda; çimento ve sun'i gübre fabrikalarının kurulması, Dicle Barajının yapılması ve Ziya Gökalp Üniversitesinin açılmasına yönelik talepler görülmektedir. Bu taleplere verilen cevapta: Sanayi Bakanlığı'nın, verim alınamayacağı düşüncesiyle çimento fabrikası meselesine sıcak bakmadığı; etütleri Elektrik İşleri Etüt İdaresi tarafından tamamlanmış bulunan Dicle Barajının, ihtiyaca göre ileri yıllarda

Enerji Bakanlığı tarafından ele alınacağı; açılacak üniversite ve yükseköğrenim kurumları konusunda Milli Eğitim Bakanlığında toplantılar yapılmakta olduğu ve hazırlanacak raporlara göre Ziya Gökalp Üniversitesi hakkında karar verileceği ifade edilmiştir.

16.05.1966 tarih ve 728 sayılı yazıda: şehre yatılı okul, Bağlar mahallesine ortaokul, Diyarbakır istasyonuna peron yapılması, Bismil'e jeneratör verilmesi ve Bismil-Fırat üzerine köprü inşa edilmesi ayrıca Eğil'e bir ortaokul açılmasına dair taleplere rastlanılmaktadır. Bu taleplere verilen cevapta: Yatılı okul yapımının 1968'den sonra değerlendirileceği; Bağlar mahallesi ortaokulu mevzuunda bir ilkokul binasının ortaokula dönüştürülmesi için çalışmalar yapıldığı; Eğil'e ortaokul açılması işinin kesinleştiği ve kadro temini için gerekli tayinlerin yapıldığı; köprü işinin projesi tamamlandıktan sonra ele alınacağı; peron talebinin Valilik tarafından Bayındırlık Bakanlığına intikal ettirildiği ve gerekli incelemelerin başlatıldığı; Bismil'in elektrik işine İller Bankasının 1965 yılı programında yer verildiği ve altı ay sonra Bismil'e Dizel Elektrojen Grubu (2x155 PS Mercedes/Kaiser) jeneratör verileceği beyan edilmiştir.

1968 tarihli Diyarbakır ve ilçelerine ait şu talepler öne çıkmaktadır:

Gecekonduların tapusunun verilmesi (7 imza sahibinin talebi); Diyarbakır Tıp Fakültesi'nin 1968-1969 ders yılında eğitime başlaması (Dernek Başkanının talebi); Vakıflar Çarşısı iş hanının kiralарının indirilmesi (Kırada oturanların talebi); iş mahkemesi kurulması; Gökalp Üniversitesinin açılması; Sosyal Sigortalar Hastanesinin personel ve hekim kadrosunun tamamlanması; Diyarbakır Tekel İçki Fabrikasının yeni yerinin alınarak temel atılması; Diyarbakır Sağlık Kolejinde çalışan işçilerin çalışma süresinin indirilmesi (12 saat çalışmaktadırlar); Diyarbakır İstasyon civarında bulunan tren hattının Bağlar kısmına tel örgü yapılması (Türk-İş Yedinci Bölge temsilcisinin talebi); arazi ihtilafı sebebiyle öldürülen köylülerin faillerinin yakalanması (400 nüfuslu Bahçecik Köyü halkı adına Muhtar).

Ergani İlçesinden Halil Şanlı yurt içi ve yurt dışına iş talebinde bulunmuştur.

Bismil ilçesine ait şu talepler görülmektedir: Bismil'i Mardin ve Çınar'a bağlayacak köprünün bir an evvel yapılması, zirai kredi ve ziraatla ilgili taleplerden olarak köylünün eğitilmesi, ülkede çeşitli marka tarım alet ve makinesi yerine, tek tip ithali ve yedek parça sıkıntısının önlenmesi, zirai kredilerin hak edenlere verilmesi, süne afetinin önüne geçilmesi, bu afet sebebiyle 1950'den beri uğranılan zararlar dolayısıyla borçlarını ödeyemedikleri için Ziraat Bankası'na borçlu olanların borçlarının 20 senelik vadeye bağlanması ve kendilerine yeni kredi imkânları verilmesi.

Ziraat Odaları Kanunun tadili ile ilgili olarak, adi ve olağanüstü toplantı yapılabilmesi ve seçime gidebilmesi, ziraat odalarına seçilecek delegelerin köyün çiftçileri arasından oyla seçilmesi, Odaların gelir ve giderlerinin müfettişler tarafından denetime tabi tutulması, Odaların kooperatifleşme şeklinde çiftçilere hizmet edebilir hale getirilmesi.

Ambar çayı, Göksu, Pamuk çayı, Seyhan çayı, Salat çayı, Kuruçay ile Savur çayı üzerinde sulama bendi yapılarak taban arazinin sulanması, tohum tevzi

komisyonunun yetersizliği nedeniyle Ziraat Odası temsilcisinden şikâyet edilmesi ve tarımla alakası olmayan kişilere tohumluk dağıtımı yapılması,

Elektrik enerjisinin yetersizliği yüzünden sanayinin felce uğradığı, enerjinin pahalı olduğu ve bu sebeple sanayinin gelişmediği, bunun tarımı da etkilediği, tarım alet ve makinelerin bozulduğu zaman tamir için vilayete gidildiği,

507 sayılı kanunun tadili ile Belediyeler Kanununun bir an evvel çıkarılması.

Halk Bankası'nın esnaf ve sanatkâra tanımış olduğu beş bin liralık kredi limitinin arttırılmaması ve yüksek kredilerden gayrimenkul ipoteği istenmesi sebebiyle, esnaf ve sanatkârın bundan yararlanamamakta, onun yerine menkul malların rehini usulünün kabul edilmesi.

Bismil'de kurulması düşünülen konserve ve nebati yağ fabrikası için Sanayi Bankası'nın 20 sene vadeli kredi vermesi.

Bir ziraat listesinin kurulması. (9 talep sahibi ve Bismil Esnaf ve Sanatkârlar Derneği Ali İhsan Yaşar)

Köye getirilen içme suyu için 80'lik boru yerine 32'lik boru kullanılarak suiistimal yapıldığı, şikâyete rağmen cevap verilmediği. (Aşağı Fetle Köyü Muhtarı Kadri Kaplan)

14 bin dönüm hazine arazisinin ağalar tarafından işgal edildiği için kendilerinin ağaların elinden kurtarılarak refaha kavuşturulması.

1966 yılında Dicle nehrinin taşması sebebiyle evlerinin sel baskınında harap olduğu halen evlerinin yapılmadığı ve tahsisat verilmediği. (Bismil ilçesi Gündeapti ve Mulladavundan halkı adına köy muhtarı Halef Biten)

Bismil'de bir ziraat okulu açılması. (Başta Kaymakam olmak üzere 9 imza sahibi)

Çüngüş ilçesine ait temel atma ve açılışa davet (A.P İlçe Başkanı Abdullah Aktaş); yollarının yapılması ve bölge ziraat okulunun açılması (A.P İlçe Başkanı ve iki arkadaşı) talebi görülmektedir.

Hani ilçesine ait talepler şöyle sıralanmıştır: Belediyenin maddi imkânsızlık sebebiyle programını tahakkuk ettiremediği, İller Bankası'nın aylık ödemelerine el koyarak kendilerine ödeme yapmadığı, memur ve işçilere maaşlarını bir aydan beri ödeyemediği ve bu sebeple yardım yapılması, içme suyunun programa alınması, hamam inşaatı için kredi yardımı yapılması, park için gerekli istimlak kredisinin verilmesi, fenni bir mezbaha yapılması, tarihi eserlerin onarılması, gecekondu önleme bölgesinin programa alınarak istimlâkinin yapılması.

Çınar ilçesine ait talepler şunlardı: Süne zararlısı yüzünden iki sene üst üste mahsulün zarara uğraması sebebiyle borçlarının ertelenmesi ve uzun vade takside bağlanması ve yeni kredi verilmesi (Ziraat Odası Başkanının talebi); emniyet ve asayişin daha iyi sağlanması için yeterli zabıta kuvveti ile jandarma verilmesi; Diyarbakır-Viranşehir yolunun yapılması; Ovabağ-Bucak yolunun bir an önce yapılması; asayiş etkileyen toprak mülkiyetinin çözümü için kadastronun yapılması; Göksü Barajı'nın 1969 programına alınması; çiftçinin Ziraat Bankası'na borçlu olması ve bu gidişle bundan kurtulması mümkün olmadığından

Banka ile olan münasebetlerinin yeniden ele alınması; yatılı bölge okulu yapılması (Çınar Kaymakamının talebi).

Diyarbakır'a ait diğer talepler şöyle sıralanmıştır: Asayişin daha iyi sağlanması için polis amir ve memur kadrolarının arttırılması ve ayrıca bir toplum zabıtası gönderilmesi, sağlık kuruluşları kadrolarının uzman personellerle doldurulması, Diyarbakır'da kurulacak barajlarla sulama suyunun temini sayesinde kuru tarımdan sulu tarıma geçilmesi, ziraat teknisyenlerinin sayısını arttırılması, süne afetinin önlenmesi, çiftçinin zararının karşılanması, et kombinalarının, hayvan dinlendirme istasyonu ile hayvan pazarının kurulmasının hızlandırılması, hipodrom yaptırılması (Hipodrom arsası temin edilmiştir); Diyarbakır'da birkaç fabrika yapılması ve bu yolla da özel sektörün bölgeye yatırım için teşvik edilmesi.

Diyarbakır Belediyesi'nin istekleri şunlardı: Şehir içme suyunun biran evvel işler hale getirilmesinin sağlanması, askeri birliklerin şehir sınırları dışında daha uygun bir yere çıkarılması, resmi ve özel sektörün fabrika yapmalarının temini, ev sahibi olmayan vatandaşlara mesken temin edilmesi, Ziya Gökalp Üniversitesinin açılması, stadyumdaki açık tribünün kapalı hale getirilmesi ve yüzme havuzu projelerinin yapıp programa alınması, Diyarbakır surlarının onarılması, Diyarbakır'daki Atatürk Köşkü'nün onarılması, garajlar sitesinin tamamlanması, Elâzığ'dan Mardin'e giden yolun karayolları tarafından yaptırılması, şehir içi kanalizasyonunun İller Bankası tarafından ele alınması, 10 şehir otobüsünün alınması için İller Bankası tarafından iki uçuk milyon liralık kredinin temin edilmesi.

Sonuç

Bulundukları yörenin ihtiyaçlarını Başkentten ziyade en iyi bölge yöneticileri ile halk bilir. Vilayetin ihtiyaçlarının karşılanması konusunda bölge yöneticileri ve halk Başkentten yardım istemek zorunda kalmıştır. Yöredeki genelde ağır yatırımlar gerektiren ihtiyaçlar olduğu gibi ve çoğu zaman mali güçlerini aşan konularda da devletten yardım istendiği görülmektedir. Bunların yerine getirilmesinin bazen bir program meselesi olduğu, bazen de devletin mali imkânları ile alakalı olduğu görülmektedir. Kronik hale gelen ve çözümü istenen bazı konuların sürekliliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Yine de Devletin imkânlar ölçüsünde elinden geldiği kadar Diyarbakır'ın ihtiyaçlarını karşılamaya çalıştığı söylenebilir. Bundan başka, çalışmamızda tespit edilen taleplerin bazılarının belki de yoğunluğunun coğrafi şartlardan dolayı diğer Güneydoğu Anadolu vilayetleri içinde geçerli olduğu kanaatindeyiz.

Kaynakça

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 030.01.118.745.1; 0.30.01..119.757.2; 0.30.01..120.765.4; 030.01..120.767.3.

TBMM Zabıt Ceridesi, 10. Dönem, 7. Cilt, 78. Birleşim.

Ağızlarda Yaşayan Arkaik Bir Geçmiş Zaman Eki: “-It/-Ut”

Şahap Bulak*

Özet

Kişi unsuru alan “-Ip/-Up turur” yapısının Harezmi Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesi’nde duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanıldığı bilinmektedir. Söz konusu yapı, bazı şekli değişikliklere uğramakla beraber Türkçenin birçok çağdaş yazı dilinde de 2. ve 3. kişilerde duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılmaktadır. Bu ekin yanı sıra “-It/-Ut” eki de İran’da Horasan, Salmas ve Urmiye; Azerbaycan’da Nuha, Quba, Tabasaran, Derbend, Zagatala ağızlarında 3. kişilerde geçmiş zaman eki olarak kullanılır. Ekin kullanıldığı bölgelerde /p/, /b/, /t/, /d/ sesleri kendilerini muhafaza ettiği halde, ilgili yayınlarda bu ekin kaynağı olarak “-Ip/-Up” eki gösterilir. Ekteki şekli değişimin sebebi ise, p>b>f>t değişimiyle oluşan benzeştirme olayı ile açıklanır.

Bu çalışmada Türkiye Türkçesi’nin Doğu grubu ağızlarında ve Azerbaycan Türkçesi ağızlarında geçmiş zaman ifadesinde kullanılan “-It/-Ut” eki, başta işlevleri ve kullanıldığı yerler olmak üzere bütün yönleriyle incelenmiştir. Bunun için öncelikle söz konusu ekin İran’da Horasan, Salmas ve Urmiye; Azerbaycan’da Nuha, Quba, Tabasaran, Derbend, Zagatala dışında, Van Gölü havzasında da kullanıldığı örnekleriyle ortaya konmuştur. Ayrıca ekin sadece basit çekimlerde değil, birleşik çekimlerde de kullanıldığı ve sanıldığı gibi sadece duyulan geçmiş zamanı değil bazen görülen geçmiş zamanı da ifade ettiği örnekleriyle açıklanmıştır. Sonuç olarak söz konusu ekin Köktürk Türkçesi’nde görülen geçmiş zaman ifadesinde kullanılan “-t/-d” ekiyle aynı kökenden gelmiş olabileceği, daha sonra işlev değişikliğine uğrayarak bugün 3. kişilerde hem görülen geçmiş zaman hem de duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanıldığı, ağızlarda görülen örneklerinin de bunun kalıntıları olabileceği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, ağızlar, Van Küresin Ağzı, geçmiş zaman.

A Vernicular Archaic Past Tense Suffix In Dialectes: “-It/-Ut”

Abstract

The structure of “-Ip/-Up turur” is known to be used in expression of the past tense in Khorezmian Turkish, Kypchak Turkish, Chagatai Turkish and Old

* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, sahapbulak@gmail.com

Anatolian Turkish. Though the relevant structure undergoes some changes, it is used in expression of the past tense in 2nd and 3rd persons in most of the modern Turkic written languages. In addition to this suffix, the suffix “-It/-Ut” is used as past tense suffix in 3rd persons in Khorasan, Salmas and Urmia dialects in Iran; Nuha, Quba, Tabasaran, Derbend, Zagatala dialects in Azerbaijan. Though the sounds /p/, /b/, /t/, /d/ keep themselves in regions the suffix is used, the source of this suffix is shown to be “-Ip/-Up” in related literature. The underlying cause of the change in form of the suffix is associated with assimilation arising from change in p>b>f>t.

Within the present study, “-It/-Ut”, as a suffix used in Eastern group of dialects of Turkey Turkish and Azerbaijan Turkish dialects to express the past tense, has been examined in all aspects and in particular in relation to functions and places of usage. To that end, first of all it has been illustrated with usages in Lake Van basin apart from those in Khorasan, Salmas and Urmia dialects in Iran; Nuha, Quba, Tabasaran, Derbend, Zagatala dialects in Azerbaijan. Furthermore, it has also been explained with illustrations that the suffix is not only used in simple conjugations but also in compound conjugations and that contrary to the popular belief it expresses not only the past tense but also the perfect tense. As a result, it has been concluded that the relevant suffix could be a remnant of the suffix “-t/-d”, which is used to express the perfect tense in Gokturk Turkish, that it is used today in 3rd person in both past and perfect tense with changes in functions and that examples found in dialects could be remnants of the abovementioned suffix.

Keywords: Turkey Turkish, Azerbaijan Turkish, dialects, Van Kuresin Dialect, past tense

1. Giriş

Bir yazı dili alanındaki farklı konuşma biçimleri olan ağızlar, aynı zamanda o yazı dilinin yaşayan kaynaklarıdır. Doğal dil malzemesi ve söz varlığını barındırdıkları için yazı diline göre farklı özellikleri bünyesinde bulundurabildiklerinden ağız verilerinin özellikle ses bilgisi, şekil bilgisi, köken bilgisi ve söz varlığı çalışmalarına çözücü ve destekleyici katkıları vardır (Bulak 2016:838). İşlekliğini kaybederek yazı dilinde unutulup kullanımdan düşen bir ek veya kelime bazı lehçe ve ağızlarda çok uzun bir süre daha yaşamını sürdürebilir (Aksan1971:261). Onun için ağızlardan elde edilen veriler, dil ile ilgili sorunların çözümünde çok önemli başvuru kaynakları hükmündedir.

Batı Türkçesi'nin çağdaş kollarını oluşturan Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Türkmen Türkçesi ve Gagavuz Türkçesi'nin sınırları genellikle siyasi sınırlara göre belirlenmektedir. Bu dillerin özellikleri ve söz varlığının daha doğru bir şekilde belirlenebilmesi için sınırlarının siyasî sınırlara göre değil, araştırmalar sonucu elde edilen dil verilerinin doğal sınırlarına göre belirlenmelidir. Örneğin Azerbaycan Türkçesi sadece Azerbaycan ve İran'da değil, başta Anadolu olmak üzere Orta Asya ve Ortadoğu'nun değişik yerlerindeki küçük topluluklarca da konuşulmaktadır. Doğu grubu ağızlarında, Azerbaycan Türkçesi ve ağızlarında kullanılan fakat Türkiye Türkçesi'nde kullanılmayan Eski Türkçe ve Orta Türkçe menşeli birçok ek veya kelime işlek bir şekilde kullanılır. Başta Van Gölü havzası olmak üzere Doğu Anadolu'daki bazı yerleşim yerlerinin dilleri üzerine yapılan araştırmalar, bu bölge ağızlarının çeşitli özellikleri bakımından Azerbaycan

Türkçesi'nin etki alanı içinde olduğunu göstermiştir.

Türkçede başlangıçtan bugüne esasen duyulan geçmiş zaman “-mİş/-mUş” ekiyle ifade edilir. Söz konusu ek, günümüzde bazı şekli değişikliklere uğramakla birlikte halen çoğu çağdaş yazı dili ve ağızlarında duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılmaktadır. Tarihî ve çağdaş yazı dillerinde duyulan geçmiş zaman, “-mİş/-mUş” ekinin yanı sıra başka ek veya yapılarla da ifade edilmiştir. Bunların içerisinde en yaygın olarak kullanılan “-İp/-Up turur” yapısıdır. Bu yapı da kişi unsuru olarak Harezmi Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesi'nde duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılmıştır. Söz konusu yapı, bazı şekli değişikliklere uğramakla beraber başta Azerbaycan Türkçesi ve Türkmen Türkçesi olmak üzere çoğu çağdaş yazı dilinde 2. ve 3. kişilerde duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılmaya devam edilmektedir.

Tarihî ve çağdaş yazı dilleri ve ağızlarında “-mİş/-mUş” eki ve “-İp/-Up turur” yapısı dışında geçmiş zaman ifadesinde kullanılan başka ek ve yapılar da vardır. Bunlardan biri, çok dikkat çekicidir. Tarihî ve çağdaş yazı dillerinde örneklerine rastlanmayan bu ek, günümüzde Türkmen Türkçesi ağızları ve Azerbaycan Türkçesi ağızlarında yaşayan “-İt/-Ut” ekidir. Esasen “-İt/-Ut” şeklinde kullanılan ek, ünlü ile biten fiil tabanları ile olumsuz fiil tabanlarına bazen doğrudan getirildiğinden “-t” şeklinde kullanılır. Söz konusu ek, İran'da Horasan, Salmas ve Urmiye; Azerbaycan'da Nuha, Kuba, Tabasaran, Derbend, Zagatala ağızlarında; Türkiye'de ise Van Gölü havzasında 3. kişilerde geçmiş zaman eki olarak kullanılır. Ekin kullanıldığı bölgelerde /p/, /b/, /t/, /d/ sesleri kendilerini muhafaza ettiği halde, ilgili yayınlarda bu ekin kaynağı olarak “-İp/-Up” eki gösterilmiş, ekteki şekli değişimin sebebi ise, p>b>f>t değişimiyle oluşan benzeştirme olayı ile açıklanmıştır.

Bu çalışmada Türkiye Türkçesi'nin Doğu grubu ağızları, Türkmen Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesinin bazı ağızlarında geçmiş zaman ifadesinde kullanılan “-İt/-Ut” eki, başta işlevleri, kullanıldığı yerler ve kökeni olmak üzere bütün yönleriyle incelenmiştir. Bunun için öncelikle söz konusu ekin İran'da Horasan, Salmas ve Urmiye; Azerbaycan'da Nuha, Kuba, Tabasaran, Derbend, Zagatala dışında, Van Gölü havzasında da kullanıldığı örnekleriyle ortaya konmuştur. Ayrıca ekin sadece basit çekimlerde değil, birleşik çekimlerde de kullanıldığı ve sanıldığı gibi sadece duyulan geçmiş zamanı değil, bazen görülen geçmiş zamanı da ifade ettiği örnekleriyle açıklanmıştır. Sonuç olarak ekin Köktürk Türkçesi'nde görülen geçmiş zaman ifadesinde kullanılan “-t/-d” ekiyle aynı kökenden gelmiş olabileceği, daha sonra işlev değişikliğine uğrayarak bugün 3. kişilerde hem görülen geçmiş zaman hem de duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanıldığı, ağızlarda görülen örneklerinin de bunun kalıntıları olabileceği kanaatine varılmıştır.

2. Ağızlarda Yaşayan Arkaik Bir Geçmiş Zaman Eki: “-İt/-Ut”

Türkçede başlangıçtan bugüne duyulan geçmiş zaman esasen “-mİş/-mUş” ekiyle ifade edilmiştir. Sıfat fiil eki iken kişi unsuru olarak fiil çekiminde kullanılmaya başlanan söz konusu ek, Türkçenin yazılı belgelerle takip edilebildiği ilk dönemden itibaren duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılagelmiştir. Tarihî yazı dillerinde düzlük yuvarlaklık uyumuna bağlı olmayan ve sadece düz ünlülü şekilleri kullanılan ek, 17. yüzyıldan itibaren

düzlük yuvarlık uyumuna uyum sağlamaya başlamıştır. Kişi unsuru olarak Eski Anadolu Türkçesi'nde zamir kökenli kişi ekleri diğer tarihî yazı dillerinde ise kişi zamirleri ile çekimlenen ek, günümüzde bazı şekli değişikliklere uğramakla beraber çoğu çağdaş yazı dilinde halen duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılmaktadır.

Duyulan geçmiş zaman ifadesinde “-mİş/-mUş” ekinden sonra en yaygın olarak kullanılan yapı, Harezmi Türkçesi'nden itibaren kullanılmaya başlanan ve “-p” zarf fiil eki, “tur-” yardımcı fiili ve “ur” geniş zaman ekinden oluşan “-p turur>-p-dur” birleşik yapısıdır. Söz konusu birleşik yapı, Harezmi Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesi'nde “-mİş” ekinin yanı sıra duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılmıştır. Günümüzde ise, Kırım Türkçesi, Kumuk Türkçesi, Tatar Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Saha Türkçesi ve Çuvaş Türkçesi dışındaki Doğu Türkçesi yazı dilleri ile Batı Türkçesi çağdaş yazı dillerinden Türkmen Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesi'nde duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesi ve Gagavuz Türkçesi'nde kullanılmayan bu yapı, bazı şekli değişikliklere uğramakla birlikte Azerbaycan Türkçesi etkisi görülen Doğu grubu ağızlarında 2. ve 3. kişilerde “-mİş/-mUş” ekinin yanı sıra duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılır (Karahan, 2011:73-74).

Bunların dışında geçmiş zaman ifadesinde kullanılan başka ek ve yapılar da vardır. Bunlardan biri de “-It/-Ut” ekidir. Tarihî ve çağdaş yazı dillerinde örneklerine rastlanmayan söz konusu ek, bazı Türkmen Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesi ağızları ile Azerbaycan Türkçesi etkisinin yoğun olarak hissedildiği Doğu Grubu ağızlarından Van Küresin ağızında 3. kişilerde geçmiş zaman ifadesinde kullanılmaktadır. Esasen “-It/-Ut” şeklinde kullanılan ek, bazen ünlü ile biten fiil tabanları ile olumsuz fiil tabanlarına doğrudan getirildiğinden “-t” şeklinde kullanılır.

2.1. Kullanıldığı Yerler

Tarihî ve çağdaş yazı dillerinde kullanılmayan “-It/-Ut” eki, Azerbaycan, İran ve Türkiye'deki bazı ağızlarda yaşamaktadır. Üç farklı ülkenin sınırları içerisinde kalan bu ağızlar, Türkmen Türkçesi ağızları, Azerbaycan Türkçesi ağızları ile Azerbaycan Türkçesi etkisinin yoğun olarak hissedildiği Doğu grubu ağızlarından oluşmaktadır. Söz konusu ek, bu ağızların konuşulduğu bölgelerin tamamında değil, bazı yerlerinde yaşamaktadır.

Azerbaycan'da “-It/-Ut” geçmiş zaman eki, Derbend, Tabasaran, Kuba, Gusar, Haçmaz, Şeki, Nuha, Oğuz, Gebele, Zagatala ve Göyçay ağızlarında geçmiş zamanın 3. kişi çekimlerinde kullanılmaktadır: *yazmıtdı, görmütdi, alıtdı, ohumıtdı, yazıtdılar, yiyıtdi, kelıtdi, korlanıtdı* gibi. Söz konusu ek, bu ağızların konuşulduğu yerlerin tamamında değil, bazı bölgelerinde kullanılır. Örneğin Nuha ağızında ek, sadece Kõhmuq, Zunud, İnce, Vereved, Kış, Kışlak, Baş Zeyzid, Orta Zeyzid ve Ohud köylerinde; Kuba ağızında Alpan, İspik, Nõhuc, Yuharı Leker, Amsar köylerinde kullanılmaktadır (İslamov 1968: 114-117; Rüstemov 1961: 146).

İran'da “-It/-Ut” geçmiş zaman eki, Horasan Türkçesi ağızlarında, Salmas ve Urmiye ağızlarının bazı bölgelerinde geçmiş zamanın 3. kişi çekimlerinde kullanılmaktadır. İrandaki Türkmen Türkçesi ağızlarından sadece Horasan

Türkçesi'nde görülen “-It/-Ut” geçmiş zaman eki, Bocnurd ağzında kullanılır: *ezitdirem, gelitdem, getiritdirem, nemolütdi, otirütdireñ* (Tulu 2005: 32) İran'da Horasan Türkçesi ağızları dışında bu ek, Azerbaycan Türkçesi ağızlarından Salmas ağzında da 3. kişi çekimlerinde kullanılır: *ayılıt, erit, doğut, düşüt, galmut; ölütdüler, geditdiler, atıtdılar, yatıtdılar* gibi (Gökdağ 2009:214). İran'da bu ekin kullanıldığı başka bir ağız da Urmiye ağzıdır. “-It/-Ut, -Id, ét” şeklinde kullanılan söz konusu geçmiş zaman eki, Urmiye ağzının konuşulduğu bölgenin tamamında değil, sadece Kuşçu, Karabağ, Kehriz, Gecin, Balov, Kürdler, Körpü Çongaralı, Göyçeli Aslanu köylerinde kullanılır: *goyut, pişirit, geliT, vurut, düşüt, gocalıd, gızı stiyéti, élemitdi, bahılmıtdı; çıhtdıla, çekitdile, éliyitdile, oturutdula, büyürütdüler, gédidle, durutdıla* gibi (Doğan 2010:167-169).

Türkiye'de ise, “-It/-Ut” eki, Van Gölü havzasında konuşulan Van Küresin ağzında 3. kişilerde geçmiş zaman ifadesinde kullanılmaktadır. Van Küresin ağzında esas duyulan geçmiş zaman eki, “-mİş” ekidir. Yazı dilinin etkisiyle bazen yuvarlak ünlülü şekilleri de kullanılır. Çekimi zamir kökenli kişi ekleriyle; olumsuz şekli “-mA” olumsuzluk ekiyle yapılır: *almışam, görmüşsen, demiş, alışmışıh, gitmişsiz, görmemişle* gibi. 2. ve 3. kişi çekimlerinde “-mİş” ekinin yanı sıra “-Ip” zarf fiil eki de duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılır. Çekimi, zamir kökenli kişi ekleriyle; olumsuzu, olumsuzluk ekiyle yapılır: *gelipsen, götürüp, gidıp, çatlamıyıp, görmüyüp, kalmıyıp; öldürüp, kayırıple, koşıple, éyliyiple, vermiyiple* gibi.

Van Küresin ağzında 3. kişilerde “-mİş/-mUş” eki ile “-Ip/-Up” ekinin yanı sıra “-It/-Ut” eki de, geçmiş zaman ifadesinde kullanılır (Bulak 2017:85-89; Gökçur 2012:263). Daha çok “-It” şeklinde kullanılan söz konusu ek, Van Küresin ağzının konuşulduğu yerlerin tamamında değil, sadece Van Merkez İskele Mahallesi, Yalı Mahallesi, İstasyon Mahallesi, merkeze bağlı Bostaniçi Beldesi, Alaköy, Kıratlı Köyü ve Karagündüz Köyü'nde kullanılır:

*mağarada aç susız bahtı mağarada o aslanın balaları **ölüt*** (Bulak 2017:171)

*iki katlı evi var orda **olıt** mekkede **olıt** medinede Vefat **edit** evet mekkede **olıt** medinede Vefat **edit** medineye de gittiğ* (Bulak 2017:377)

*demeh aklını **oynadıt** o yana bu yana esker çehti* (Bulak 2017:260)

*Vefat etti evi yirmi beş senedi **yapılıt** yo çatiyi bu on gündü on beş gündü yapmışıh* (Bulak 2017:257)

*hepi böyihleri **annadıt** wan bôledır wan bêle hoştır* (Bulak 2017:263)

*beş bacıyıh he ikisi de iranda **gelit** ikisi de burda **olıt*** (Bulak 2017:275)

*o kürsını **alıt** beline bêle gezé yanı akıl başında deyil ha* (Bulak 2017:285)

*herkes sopayı **yiýt kaçıt** o da gendisine tur até* (Bulak 2017:285)

meñım aħşama kadde çolıgım çociğım işte kalıt menım başıma çociğ salıt hele men evlenmağ istér geldi bahtım (Bulak 2017:176)

*kur'an cesim hiş aklım **kalmayıt** aklım **kalmıyıt** aklım **kalmıyıt** hiş aklımda **kalmıyıt** başım ağrér evelki hafsalam **kalmıyıt*** (Bulak 2017:182)

*şimdi daha eski kafam **kalmıyıt** bi yerde* (Bulak 2017:182)

êle karabarîhîdi övle düşüt (Bulak 2017:201)

KalıT, zaman gëçiT. (Gökçur 429)

nemi nedi, yanê neye geliT? (Gökçur 430)

Ƙari Ƙoca iki tene de çocûğî olût, ölit. (Gökçur 427)

altı tene oğlım olıt altı tene kızım olıt on iki tene indi, benim kızlarımın üçü ölüť dört te oğlum ölüť “Altı tane oğlum altı tane kızım oldu on iki tane, şimdi benim kızlarımın üçü öldü dört de oğlum öldü.” (Bulak 2017:196)

Van Küresin ağzında geçmiş zaman 3. kişi çekiminde kullanılan “It-Ut” ekinin hikâye birleşik çekimi örnekleri de mevcuttur: *açılıttı, gelittı, partliyittı, görüttı, dağıttı, açılıttı, gülittı, tuttırıttı, vermeyittı, ölitte, gelmittı, öldürüttı, ekittı, vermiyittı, ƘocalıTdi* (Bulak 2017:104; Gökçur 2012:294-295)

yaşoynen de bizim taze gêlin izmirde Ƙalıtıla ôle hele gelit çıhımtıla bureya (Bulak 2017:200)

vay çoğ ƘocalıT. he, ƘocalıTdi (Gökçur 421)

2.2. Kategorik Durumu

Türkçede geçmiş zaman, duyulan geçmiş zaman ve görülen geçmiş zaman olmak üzere iki farklı şekilde ifade edilir. Bu iki şeklin arasındaki temel kıstas, konuşanın ya da öznenin fiilin bildirdiği kılış, oluş veya duruma şahit olup olmamasıdır. Konuşan ya da özne fiilin bildirdiği kılış, oluş veya duruma şahit olmuşsa görülen geçmiş zaman, şahit olmayıp bunu başkasından duymuşsa duyulan geçmiş zaman diye adlandırılır. Bugüne kadar “It-Ut” ile ilgili yayınlarda bu ekin duyulan geçmiş zamanın 3. kişi çekimlerinde kullanıldığı ifade edilmiştir (Gökdağ 2009:214; Gökçur 2012:263; Doğan 2010:167-169; Bulak 2017:85). Ancak bu geçmiş zaman ifadesinin ağızlarda kullanılan örnekleri incelendiğinde “It-Ut” ekinin her zaman duyulan geçmiş ifadesinde kullanılmadığı, bazen görülen geçmiş zaman ifadesinde kullanıldığı görülür. Söz konusu kullanım, duyulan geçmiş zaman ile görülen geçmiş zaman arasındaki geçişkenliğin ötesinde bir kullanımdır. Yani anlam kayması veya bilinçsiz bir kullanım değil, aksine bilinçli bir kullanımdır:

bilmiyım hiş kimsenin başına bişe gelmiyt ki “Bilmiyorum, hiç kimsenin başına gelmedi ki” (Bulak 2017:275).

onın anasıdı helme rehmettiğ de ölit da çohtan ölit “Onun annesiydi rahmetlik Halime, öldü, hatta çoktan öldü.” (Bulak 2017:171).

burdan buraya dolıt dolıt inanmısız yoğ êle çohtan ölit ôle Ƙari özine paralar üş aylığın paraları alıt özı alıt oğlı alıt “Buradan buraya doldu doldu inanmıyorsunuz yok öyle çoktan öldü, kadın paraları üç aylıktan gelen paraları aldı, kendi aldı, oğlu aldı.” (Bulak 2017:279).

Ƙocam 'askerliğ de yapmiyt men de uşağam o de uşağdı “kocam askerlik yapmadı, ben de çocuğum o da çocuktur.” (Bulak 2017:201).

bi günde öldi kız çocığlarım be üş tenesi ölmit on dôt tene olıt men ne bilim “ bir günde öldü kız çocuklarım be, üç tanesi ölmedi, dört tane oldu, ben ne bileyim.” (Bulak 2017:175).

yıldızlar Káyib oldu ay KálıT yalgız “Yıldızlar kayboldu, ay yalnız kaldı.”(Gökçur 428)

diye, ezitdirem de “İşte ezdim diyor” (Tulu 2005: 32)

diye āç, men gelitdem bı’r ālām kıızıl getiritdirem seniçin, ge “Aç, ben geldim diyor. Sana bir sürü altın getirdim, gel.” (Tulu 2005: 34)

Diye ey atam nemolıtdı otıřtdıreñ yiglıyeñ “Ey babacığım ne oldu da oturmuş ağlıyorsun?” (Tulu 2005: 71).

Bu örneklere bakıldığında konuşanın veya öznenin anlatılanlara şahit olduğu açıkça görüldüğünden söz konusu cümlelerde “*It/-Ut*” eki görülen geçmiş zaman işlevinde kullanılmıştır.

Tarihî yazı dillerine bakıldığında bu durumu destekleyen kullanımların olduğu görülür. Nitekim, Eski Uygur Türkçesi’nde “-*yUk*” ekiyle ifade edilen geçmiş zaman eki, bazen görülen geçmiş zaman, bazen ise duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılmıştır.

beginning töşü-[si]n çızıgın ertyük m(e)n “Beyimin töresini ve kuralını terk ettim.” (Eraslan 2012:342)

k(e)ntü özi yarluğançuçı köngülüğ tükel bilge t(e)ngri burhan sening eviñge kelyük ol “Kendisi merhametli, gönüllü tam bilge tanrı burkan, senin evine gelmiştir.” (Eraslan 2012:342)

2.3. Kökeni

Bugüne kadar “*It/-Ut*” ekinin kökeni ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan biri, Gadjiyeva’nın görüşüdür. Gadjiyeva, ekin kökeninin Hazar diline dayandığını ileri sürmüş ancak bu fikrini somut örneklerle dayandırmadığından görüşüne inandırıcılık kazandıramamıştır (Gadjiyeva 1979: 235-236). Diğerisi ise, Bilgehan Atsız Gökdağ’ın görüşüdür. Gadjiyeva’nın görüşüne göre daha çok kabul gören bu görüşe göre, “*It/-Ut*” ekinin kaynağı “-*Ip / -Ib /-If*” zarf fiil ekidir. Ekteki şekli değişimin sebebi, $p > b > f > t$ değişimiyle oluşan benzeştirme olayı ile açıklanabilir. Ekin kullanıldığı ağızlarda $/p/$, $/b/$, $/t/$, $/d/$ ünsüzlerinin başka ünsüzlere dönüşmeden kendilerini muhafaza ettiğini söyleyen Gökdağ’a göre, geçit aşamasındaki “ $b > t$ ” değişiminde b veya p ’den t ’ye geçen ağızlarda etnik yapının, göçlerin rolü üzerinde durulmalıdır (Gökdağ 2009:214). “*It/-Ut*” ekinin kaynağı olarak gösterilen “-*Ip/-Ib/-If*” zarf fiil ekinin kullanıldığı bölgelerde $b > t$ değişiminin başka örneklerine rastlanılmaması ve $/p/$, $/b/$, $/t/$, $/d/$ seslerinin kendilerini muhafaza etmesi, bu görüşün inandırıcılığını zayıflatmaktadır. Şöyle ki:

a) “*It/-Ut*” ekinin kaynağı olarak gösterilen “-*Ip/-Ib/-If*” (“-*p turur*” yapısı ve türevleri) eki, Harezmi Türkçesi’nden itibaren bütün tarihî yazı dilleri ile birçok çağdaş yazı dilinde kullanılmasına rağmen “*It/-Ut*” eki, tarihî ve çağdaş yazı dillerinde hiç kullanılmamıştır.

b) Yaşadığı yazı dillerinin hemen hemen tüm ağızlarında kullanılan “-*p turur*” yapısı ve türevleri, tarihî yazı dillerinde bütün kişi çekimlerinde; çağdaş yazı dillerinde ise genellikle 2. ve 3. kişi çekimlerinde kullanılırken “*It/-Ut*” eki,

bazı Türkmen Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesi ağızlarında sadece 3. kişi çekimlerinde geçmiş zaman ifadesinde kullanılır.

c) “-p turur” yapısı ve türevleri, “It-/Ut” ekinin kullanıldığı ağızların bütün bölgelerinde kullanılırken “It-/Ut” eki, bu ağızların konuşulduğu bölgelerin bazı yerlerinde kullanılır.

d) “-p turur” yapısı ve türevleri, duyulan geçmiş ifadesinde kullanılırken “It-/Ut” eki, bazen görülen geçmiş zaman bazen de duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılır.

e) “It-/Ut” ekinin kullanıldığı ağızlarda /p/, /b/, /t/, /d/ ünsüzleri kendilerini muhafaza etmiş, başka ünsüze dönüşmemişlerdir.

Bütün bu sebepler, “-Ip/-Up” zarf fiil ekinin “-It-/Ut” geçmiş zaman ekinin kaynağı olarak gösterilemeyeceğini, ekteki şekli değişimin sebebinin de, “p>b>f>t” değişimiyle oluşan benzeştirme olayı ile açıklanamayacağını göstermektedir. Bu durumda “-It-/Ut” geçmiş zaman ekinin kökeni ile ilgili geriye bir ihtimal kalmaktadır. O da bu ekin kökeninin Köktürk Türkçesi’nde görülen geçmiş zaman eki olarak kullanılan “-t/-d(<It-/Ut<ut)” ekiyle aynı kökene dayanma ihtimalidir. Esasen “-ut” şeklinde fiilden isim yapma eki olan söz konusu ek, öncelikle ünlü uyumlarına uyum sağlayarak “-It-/Ut” şeklinde kullanılmış, daha sonra başındaki ünlü düşünce “-t/-d” şeklinde kullanılmaya başlanmıştır.

Bugün bazı Türkmen Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesi ağızlarında 3. kişilerde geçmiş zaman ifadesinde kullanılan “-It-/Ut” ekinin kökeni, “ut” şeklindeki fiilden isim yapma ekinin ünlü uyumlarına uyum sağladığı yani “-It-/Ut” şeklinde kullanıldığı Köktürk Türkçesi’nden önceki döneme dayanıyor olmalıdır. Söz konusu ek, bir dönem “-It-/Ut” şeklinde kullanıldıktan sonra Köktürk Türkçesi döneminden itibaren “-d/-t” şeklini almış, kişi unsuru olarak iyelik eklerini alıp görülen geçmiş zaman ifadesinde kullanılmıştır. Esasen “-d” ya da “-δ” şeklinde olan ek, Orhun yazıtlarında “bar-” fiili, Yenisey yazıtlarında ise “adrıl-” ve “adrın-” fiilleri hariç /l/, /n/ ve /r/ ünsüzlerinden sonra ötümsüzleşerek /t/ ünsüzüne dönüşür.

süsin sanç-dım yabrit-d-ım “(Orada) askerlerini mızrakladım ve bozguna uğrattım” (BK D 31)

bir yılka beş yolu süñüş-d-ümüz “Bir yılda beş kez savaştık” (KT K 4)

edgü eliña kentü yanıl-tıg yablak kigür-t-üg “İyi devletine kendin ihanet ettin ve nifak soktun” (KT D 23, BK D 19)

kül tigin yok erser kop ölteçi er-t-igiz “Prens Kül olmasaydı hepiniz ölecek idiniz” (KT K 10)

koñ yılka yetinç ay küçlüg alp kaganımda adrılı bar-d-ıñız “Koyun yılının yedinci ayında güçlü ve yiğit hakanımdan ayrılp gittiniz” (O sağ 4)

Yerçi yer yañılıp boguzlan-tı “Kılavuz yanıldı ve boğazlandı” (T 26)

ol sabıg eşidip on ok begleri boduni kop kel-ti yükün-ti “O haberi işitince On Ok beyleri ve halkı hep geldiler, boyun eğdiler” (T

42-43)

Bir ek veya kelimenin yaşamı gibi ölümü de genellikle çok uzun bir zaman dilimi içinde gerçekleşir. İşlekliliğini kaybederek yazı dilinde unutulup kullanımdan düşen bir ek veya kelime bazı lehçe ve ağızlarda çok uzun bir süre daha yaşamını sürdürebilir (Aksan1971:261). Bu gerçekten hareketle bugün Azerbaycan, İran ve Türkiye’de yukarıda adı geçen ağızların konuşulduğu bölgelerin bazı yerlerinde kullanılan “-It/-Ut” ekinin kökeninin Köktürk Türkçesi’nde “-t” şeklinde görülen geçmiş zaman ifadesinde kullanılan fiilden isim yapma eki ile aynı kökenden geldiği söylenebilir. Söz konusu ek, yazı dillerinde kullanılsa da ağızlarda varlığını sürdürerek bugünlere kadar gelmiştir.

3. Sonuç

Tarihî ve çağdaş yazı dillerinde kullanılmayan “-It/-Ut” geçmiş zaman eki; Azerbaycan’da Derbend, Tabasaran, Kuba, Gusar, Haçmaz, Şeki, Nuha, Oğuz, Gebele, Zagatala ve Göyçay ağızlarında; İran’da Türkmen Türkçesi ağızlarından Horasan Türkçesi ağızları ile Azerbaycan Türkçesi ağızlarından Salmas ve Urmiye ağızlarının bazı bölgelerinde; Türkiye’de Van Gölü havzasında konuşulan Van Küresin ağzında 3. kişilerde geçmiş zaman ifadesinde kullanılır. Bu ağızların konuşulduğu bölgelerin tamamında değil, bazı yerlerinde kullanılan söz konusu ek, Azerbaycan Nuha ağzında sadece Koşmuş, Zunud, İnce, Vereved, Kiş, Kışlak, Baş Zeyzid, Orta Zeyzid ve Ohud köylerinde; Kuba ağzında Alpan, İspik, Nöhüç, Yuhanı Leker, Amsar köylerinde; İran’da Türkmen Türkçesi ağızlarından Horasan Türkçesi’nin Bocnurd ağzında, Azerbaycan Türkçesi ağızlarından Salmas ağzı ile Urmiye ağzının konuşulduğu yerlerden Kuşçu, Karabağ, Kehriz, Gecin, Balov, Kürdler, Körpü Çongaralı, Göyçeli Aslanı köylerinde; Türkiye’de Van Küresin ağzının konuşulduğu yerlerden Van Merkez İskele Mahallesi, Yalı Mahallesi, İstasyon Mahallesi, merkeze bağlı Bostaniçi Beldesi, Alaköy, Kıratlı Köyü ve Karagündüz Köyü’nde kullanılır.

İlgili yayınlarda “-It/-Ut” ekinin duyulan geçmiş zaman eki olduğu söylene de söz konusu ek, konuşanın veya öznenin fiilin bildirdiği kılış, oluş veya durumun gerçekleşmesine şahit olduğu cümlelerde de geçmiş zamanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Örnekleri incelendiğinde “-It/-Ut” ekinin bazen duyulan geçmiş zaman bazen de görülen geçmiş ifadesinde kullanıldığı görülür. Duyulan geçmiş zaman ile görülen geçmiş zaman arasındaki geçişkenliğin ötesinde olan bu durum, “-It/-Ut” ekinin duyulan geçmiş zaman eki olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Bu yönüyle Eski Uygur Türkçesi’nde bazen görülen geçmiş zaman, bazen de duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılan “-yUk” ekiyle benzerlik gösterir.

Bugüne kadar “It/-Ut” ekinin kökeni ile ilgili iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan biri somut delillere dayanmadığı için pek kabul görmemiştir. Kabul gören diğer görüşe göre “It/-Ut” eki, p>b>f>t değişimiyle oluşan benzeştirme olayı ile “-Ip / -Ib /-If” zarf fiil ekinden türemiştir. Ancak “It/-Ut” ekinin kaynağı olarak gösterilen “-Ip/-Ib/-If” ekinin kullanıldığı ağızlarda /p/, /b/, /t/, /d/ ünsüzlerinin kendilerini muhafaza etmesi; “-Ip/-Ib/-If” eki, Harezm Türkçesi’nden itibaren bütün tarihî yazı dilleri ve çağdaş yazı dillerinin çoğunda kullanılmasına rağmen “It/-Ut” ekinin tarihî ve çağdaş yazı dillerinde

kullanılmaması; “-Ip/-Ib/-If” eki, tarihî yazı dillerinde bütün kişilerde, çağdaş yazı dillerinde ise 2. ve 3. kişi çekimlerinde kullanılırken “It/-Ut” ekinin sadece 3. kişilerde kullanılması; “-Ip/-Ib/-If” eki, “It/-Ut” ekinin kullanıldığı ağızların bütün bölgelerinde kullanılırken “It/-Ut” ekinin bu ağızların konuşulduğu bölgelerin bazı yerlerinde kullanılması; “-Ip/-Ib/-If” eki, geçmişten bugüne genellikle duyulan geçmiş ifadesinde kullanıldığı halde “It/-Ut” ekinin bazen görülen geçmiş zaman bazen de duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılması gibi sebepler, “It/-Ut” ekinin “p>b>f>t” değişimiyle oluşan benzeştirme olayı ile “-Ip/-Ib/-If” ekinden gelmiş olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

İşlekliğini kaybederek yazı dilinde unutulup kullanımdan düşen bir ek veya kelimenin bazı lehçe ve ağızlarda çok uzun bir süre daha yaşamını sürdürebildiği dikkate alındığında “It/-Ut” ekinin kökeninin Köktürk Türkçesi’nde görülen geçmiş zaman ifadesinde kullanılan “-t-d(<It/-Ut<ut)” fiilden isim yapma ekiyle aynı kökene dayandığı söylenebilir. Türkçenin yazılı belgelerle takip edildiği dönemde “-ut>-It/-Ut” şeklindeki ekin görülen geçmiş zaman ifadesinde kullanıldığına dair örnek olmadığından “-It/-Ut” ekinin kökeni de esasen “ut” şeklinde olan fiilden isim yapma ekinin ünlü uyumlarına uyum sağladığı yani “-It/-Ut” şeklinde kullanıldığı Köktürk Türkçesi’nden önceki döneme dayanıyor olmalıdır. Söz konusu ek, yazı dillerinde işlekliğini kaybedip kullanımdan düşse de ağızlarda varlığını sürdürmüştür. Aradan geçen uzun zaman diliminde kullanım alanı daralan ek, 3. kişilerde işlev genişlemesiyle hem görülen geçmiş zaman hem de duyulan geçmiş zaman ifadesinde kullanılarak bugünlere kadar gelmiştir.

Kaynakça

- AKSAN, Doğan (1971) *Kelime Bilimi ve Anlam Bilimi Ölçütlerinden Yararlanarak Bir Yazı Dilinin Eksikliğini Saptama Yolları I: Kavram Alanı Kelime Aile İlişkisi*, TDAY Belleten, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- BULAK, Şahap (2017) *Van Küresin Ağzı (İnceleme-Metinler-Sözlük)*, Düzey Yayınları, İstanbul.
- DOĞAN, Talip (2010), *Urmiye Ağızları*, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Lisans Tezi, (Danışman: Doç. Dr. Bilgehan Atsız Gökdağ) Kırıkkale.
- ERCİLASUN, Ahmet B. vd. (2006), *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I. Fiil. Basit Çekim*, Ankara: TDK Yayınları.
- EZİZOV, Elbrus (1999) *Azerbaycan Dilinin Tarihi Dialektologiyası*, Bakı Üniversitesi Neşriyatı, Bakı.
- GADJİYEVA, N. Z. (1979), *Tyurkoyazıçnie arealı Kavkaza*, Nauka, Moskova.
- GÖKÇUR, Engin (2012), *Van Gölü Havzası Ağızları*, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Çimen Özçam) Elazığ.
- GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız (2008); “*Azerbaycan ve İran Türk Ağızlarında Fiilin Öğrenilen Geçmiş Zaman Formasının Değişik Bir Şekli*”, Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı, 25-28 Mart 2008, Şanlıurfa.

- GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız(2006); *Salmas Ağzı. Güney Azerbaycan Türkçesi Üzerine Bir İnceleme*, Karam Yayınları, Çorum.
- HACALOĞLU, Recep Albayrak (1992), *Azeri Türkçesi Dil Kılavuzu Güney Azeri Sahası Derleme Deneme Sözlüğü*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- İSLAMOV, Musa (1968), *Nuha Dialekti*, Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Neşriyyatı, Bakı. MİRZEZADE, H. (1990) *Azerbaycan Dilinin Tarihi Grammatikası*, Azerbaycan Üniversitesi Neşriyyatı, Bakı.
- KARAHAN, Leyla (2011), *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- KARAMAN, Erdal (2007) “*Azerbaycan Ağızları Üzerine Bir Deneme*”, Journal of Qafqaz University. Azerbaijan.
- KARTALLIOĞLU, Yavuz - Hüseyin YILDIRIM (2007), “*Azerbaycan Türkçesi*”, Türk Lehçeleri Grameri, (Editör: Ahmet Bican Ercilasun), Akçağ Yayınları, Ankara, s. 171-230
- RÜSTEMOV, R. E. (1961), *Quba Dialekti*, Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Neşriyyatı, Bakı. ŞİRELİYEV, M. (1968) *Azerbaycan Dialektologiyasının Esasları*, Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Neşriyyatı, Bakı.
- SARIKAYA, Mahmut (1998) *Güney Azerbaycan Türkçesi (Fonetik- Morfoloji - Sentaks)* Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Tuncer Gülensoy), Kayseri.
- TULU, Sultan (2005), *Bocnurd'dan Folklor Derlemeleri*, Ürün Yayınları, Ankara.
- ZÜLFİKAR, Hamza (1978) *Van Gölü Çevresi Ağızlarının Özellikleri*, Ömer Asım Aksoy Armağanı, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 297-317.

Adıyaman’da Alevîlik Üzerine Bir Değerlendirme*

Fevzi Rençber**

Özet

Alevîliğe bu kadar ilgi duyulmasına rağmen Alevîliğin tartışıldığı kitaplarda bilgi boşluğu bulunması, birbirinden farklı Alevî tanımlamaları ortaya çıkarmaktadır. Bilimsel nitelikten uzak olarak yazılmış bu eserler Alevîliği anlamayı zorlaştırmakla kalmayıp Alevîliğin yanlış anlaşılmasına da sebep olmaktadır. Günümüz Alevîliğinin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için geleneksel Anadolu Alevîliğinin bütün gerçekliği ile ortaya konulması, bunun için de bilimsel araştırmalara konu edilmesi gerekmektedir. Alevîlik algısı içerisindeki farklı yaklaşımların birbiriyle uyuşmayan geleneksel uygulamaları ve yöreden yöreye farklılık gösteren ibadet şekilleri ile inanç unsurlarını bünyesinde barındırması Alevîlik üzerine bilimsel nitelikli alan araştırmalarının yapılması zorunlu kılmaktadır. Geleneksel Anadolu Alevîliği, Alevîliği yaşayan ve yaşatanlardan öğrenilerek inanç, ibadet, kültür ve ahlâk ilkeleri esas alınarak incelenmelidir. Bu yüzden bilimsel niteliğe sahip, Alevîliği gerçeğe uygun biçimde ortaya koyacak alan araştırmalarına ihtiyaç duyulmaktadır.

Alevî olan ve olmayan yazarlar tarafından Alevîlik birbirinden farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Aynı zamanda bunlar içinde İslam Mezhepleri Tarihi ilminin metodolojisine sahip olmayan araştırmacıların eserleri objektif olmaktan uzaktır. Söz konusu Alevîlik olunca İslam Mezhepleri Tarihi, tasavvuf ve İslam tarihine vâkıf olmayan insanların bu konuda tutarlı bilgiler yazabileceğini düşünmek yanlış olur. Bundan dolayı Adıyaman’da yaşanan Alevîliği bilimsel yöntemlere uygun, tarafsız, aşırılıklara düşmeden, olanı olduğu gibi ifade ederek ele almayı ve etik kurallar çerçevesinde araştırmayı uygun gördük.

Bu tebliğimizde Anadolu Alevîliğinin aydınlatılmasına katkıda bulunmak, Adıyaman yöresinde yaşayan Alevî ve Bektaşî zümrelerin inanç telakkilerini ve ibadet şekillerini ortaya koymak ve yöre alevîliğine özgü özellikleri ortaya koymaktır. Bu hedeflerimizin bir uzantısı olarak yapacağımız çalışma sayesinde günümüz toplumunun genel anlamda Anadolu Alevîliği, özel anlamda da Adıyaman Alevîliği hakkında gerçek bilgiye ulaşmasına imkân sağlamayı ümit ediyoruz. Bu hedeflere ulaşma yolunda yapmış olduğumuz çalışmamızda Adıyaman yöresindeki geleneksel Alevîliğin (Adıyaman’da Alevîlik) tarihî

* Bu tebliğ “Hakk Muhammed Ali Aşk: Adıyaman Alevîleri” adlı kitabımızdan derlenerek hazırlanmıştır.

**Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Öğretim Üyesi, fevzirencber@hotmail.com.

gelişimi, inançları, ibadetleri, örf ve adetleri, ahlâkî kuralları, demografik yapısı ve coğrafi dağılımı incelenerek özet bir değerlendirme yapılacaktır.

Çalışmamızın alanı; Alevîliğin tarihsel gelişimi, Alevî vatandaşlarımızın Adıyaman yöresinde yaşadıkları merkez ilçe ve köyleri, Besni ilçe merkezi ve köyleri, Çelikhan köyleri, Gölbaşı ilçe merkezi ve köyleri, Kâhta ilçesinde iki köy ve Tut ilçesinde de bir köyü kapsamaktadır. Yapmış olduğumuz çalışma kapsamında yörede yaşayan Alevî vatandaşların demografik yapıları, coğrafi dağılımları, inanç ve ibadet unsurları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Özet bir ifade ile çalışmamızda geleneksel Anadolu Alevîliği bağlamında Adıyaman'da Alevîlik konusu ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Alevîlik, Bektaşîlik, Adıyaman.

An Evaluation On Alevism In Adıyaman

Abstract

Despite being so much interested in Alevism, having information about Alevism has a lot of gaps in the books on which Alevism is discussed. It reveals different Alevism descriptions. Both these works, which are written as far in the scientific nature, do not make it difficult to understand Alevism and cause Alevism to be misunderstood. So as to be understood the contemporary Alevism in a healthy way, the presentation of the traditional Anatolian Alevism with the whole reality must be bound to scientific researches. It is indispensable to carry out scientific researches on Alevism in order to accommodate the traditional practices and different forms of worship and belief elements that are different from each other in different approaches in the Alevism perception. The traditional Anatolian Alevism should be learned from living and getting ones to live Alevism and be studied by means of belief, worship, culture and moral principles. Hence fort, it is needed for field researches that have scientific character and Alevism not only to put in place but also in accordance with the truth.

Alevism is described to be different forms from each other by Alevis and non-Alevis. At the same time, the works of the researchers who do not have the methodology of the History of Islamic History are far from being objective. It would be wrong to think that people who are not familiar with the history of Islamic sects, Sufism and Islam will be able to write consistent information in this regard when we talk about Alevism. Therefore, we have seen that Alevism living in Adıyaman is appropriate to scientific methods, impartial, without falling to extremes, and to treat it as if it is appropriate to investigate in the framework of ethical rules.

To contribute to illuminating the Anatolian Alevism in this notification is to reveal the beliefs and forms of worship of the Alevis and Bektashi people living in the Adıyaman region and to reveal the specific characteristics of the local Alevism. We hope to make today's society an Anatolian Alevism in the general sense and in particular sense the real knowledge about Adıyaman Alevism thanks to the work that we will do as an extension of these aims. When we try to reach these targets, a summary evaluation will be made by examining the historical development, beliefs, customs, customs, moral rules, demographic structure and

geographical distribution of traditional Alevism in Adıyaman region (Alevism in Adıyaman).

The area of our work; The historical development of Alevism includes the central districts and villages of Alevi citizens living in Adıyaman province, Besni district center and villagers, Çelikhane villagers, Gölbaşı district center and villagers, two villages in the surroundings of Tut and a village in Tut district. Within the scope of the study we have done, demographic structures, geographical distributions, beliefs and elements of worship of the Alevi citizens living in the region will be tried to be revealed. In conclusion, Alevism will be discussed and examined in Adıyaman in the context of traditional Anatolian Alevism.

Keywords: Alevism, Bektashism, Adıyaman.

Giriş

Tarihî seyir içinde Alevî topluluklarının farklı zamanlarda, değişik şekillerde isimlendirildikleri görülmektedir. “Kızılbaş, Alevî, Rafizî, Bektaşî, Tahtacılar, Çepniler, Sıraçlar” vb. isimler tarihî süreç içerisinde Alevî toplulukları tanımlamak için kullanılmış bazı ifadelerdir. Alevî gruplarını isimlendirmek veya tanımlamak için tarihte kullanılan bu ifadeler arasında farklılık olsa da bugün Anadolu’da bütün bu toplulukları ifade etmek için “Alevîlik” kavramı yaygın olarak kullanılmaktadır.

Alevîliğin teşekkülü üç dönemde gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki eski devirlerden beri şifahi olarak gelen, başta Gök Tanrı kültü olmak üzere çeşitli tabiat kültleri, mitleri ile Şamanizm, Budizm ve Maniheizm’in bir takım inanç ve anlayışların İslamî şemsiye altında evrimleştiği dönem; İkincisi, XV. yüzyılın ilk yarısında Alevî topluma nüfuz eden Hurufî tesirlerin görüldüğü dönem; üçüncüsü de aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren Safevi propagandasından kaynaklanan Şîî öğelerin öne çıkarak tesir ettiği dönemdir. Bu devrelere ait inanç motifleri söz konusu topluluklara her zaman ve her yerde aynı boyut ve biçimde yansımamış, temel alınan hâkim inanç unsuru bazen İslam öncesi dinî inanışlar, bazen Şîîlik, bazen de Hurufîlik olmuştur.¹

Adıyaman Alevîlerinde Akaid, İbadet ve Kültür

Adıyaman Alevîleri ile yaptığımız görüşmelerde bu kimseler Horasan’dan, Erbil’den, Orta Asya’dan geldiklerini, Türkmen olduklarını, Anadolu’yu sonradan yurt olarak benimsediklerini ve İran Müslümanlığının veya Şîîliğin akaid kurallarının tesirinde kaldığını kabul etmektedirler. Zaman içerisinde Adıyaman’a Sivas, Tunceli, Elazığ ve Malatya gibi çevre illerden gelen Alevîler yerleşmişlerdir.² Adıyaman Alevîleri, bölgedeki komşu illerden yöreye gelmişlerdir. Babailer isyanından beri bölgede Alevî Türkmenlerin bulunduğunu ve Babailer isyanına katıldıklarını tarihî vesikalar bize göstermektedir. Ayrıca Adıyaman ve çevresinde yaşayan Alevîlerin bir kısmı Kürtçe konuşabilmekte ve

¹ Türklerin İslamlaşma süreci hakkında bkz. İlyas üzüm, “Kızılbaş”, DİA, XXV, s. 546-557; Mehmet Saffet Sarıkaya, Anadolu Alevîliğinin Tarihi Arka Planı, (XI-XIII. Asırlar), İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2004, s. 98-104.

² Mustafa Alkan, 1958 Adıyaman doğumlu, Zakir.

Türkmeniz demektedirler.³ Tarih boyunca Adıyaman (Hısn-ı Mansur) yöresi Türkmen Alevîlerin önemli yerleşim merkezlerinden birisi olmuştur.⁴

Günümüzde Alevîlerin yaşadığı yerleşim yerlerinden biri de Adıyaman'dır. Yapılan araştırmalar Adıyaman yöresinde Alevî nüfusunun varlığını ortaya koymaktadır. Adıyaman merkezi ve ilçe merkezlerinde yaptığımız araştırmalar neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla yaklaşık olarak 70.120 Alevî vatandaş yaşamaktadır. Adıyaman'ın toplam nüfusu 593.931'dir. Daha önce farklı yöntemler kullanılarak yapılan çalışmalarda yörede yaşayan Alevîlerin toplam nüfusu, Rıza Yürükoğlu tarafından % 60, İlyas Üzüm tarafından ise % 20 olarak gösterilmiştir.⁵ Bizim alana inmek suretiyle yaptığımız gözlemlerimiz neticesinde elde ettiğimiz veriler ise, yöredeki Alevî nüfusun toplam il nüfusuna oranının %11,8 olduğunu göstermiştir. Kanaatimizce özellikle nüfus tespitine dönük çalışmalarda en sağlıklı veriler alana inilerek yapılan çalışmalarla elde edilebilir. Bundan dolayı ortaya çıkardığımız sonucun daha önce ortaya konulan yüzdelik dilimlerle kıyaslandığında en sağlam veri olduğu düşüncesindeyiz. İl genelinde köylerin yaklaşık olarak 15 tanesinde Alevî ve Sünnî vatandaşlar birlikte yaşamakta; 63 tanesinde ise sadece Alevî nüfus bulunmaktadır. Adıyaman genelinde Alevî nüfusun yoğun olarak bulunduğu yerler: Adıyaman merkez ve merkeze bağlı bazı köyler, daha sonra Gölbaşı, Besni ve Çelikhan'dır. Kâhta ilçesinde iki yerleşim yerinde, Tut ilçesinde bir yerleşim yerinde Alevîler yaşamaktadır.⁶

Adıyaman yöresinde yaşayan Alevîlerin inanç ve ibadetleri incelendiğinde bunların Anadolu Alevîliği'nden çok farklı olmadığı görülecektir. Anadolu Alevîliğinde olduğu gibi Adıyaman Alevîliğinde de Allah'ın varlığı ve Hz. Muhammed'in gönderilmiş bir Peygamber olduğu inancı çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. Nitekim Alevîliğin önderi olarak kabul edilen Hacı Bektaş-ı Veli'nin de bu inançlara sıkı sıkıya bağlı olduğu bilinmektedir. Bunun yanında Alevîlikte Ali'nin velayeti, Ali'yi sevme ve ona bağlanma çok önemli bir esas olarak kabul edilmektedir. Fakat Alevîlerin Ali algısı reel Ali'den öte, mitolojik bir algılamadır.

Allah-Muhammed-Ali üçlemesi Alevî inanç sisteminin merkezini teşkil eder. Bu üç unsur çoğunlukla müstakil kabul edilmiş olmakla birlikte, bazen ikili veya üçlü unsur olarak da kabul edildiği olmuştur. Bu üç unsurun genel olarak aşkın bir ilah kavramını ifade ettiği; bu aşkın varlığın bir ölçüde insanda, kâmil manasıyla da Ali'de tecelli ettiği belirtilmiştir. Yöredeki Allah-Muhammed-Ali inancı: "Allah birdir, Muhammed haktır, Ali Allah'ın arslanıdır. Allah-Muhammed-Ali'yi birbirinden ayırmadan, üçünü bir vücut, bir bütün olarak kabul etmek gerekir, " sözleriyle özetlenmiştir. Bunu ifade etmek için sloganik bir ifade olarak "Hak-Muhammed-Ali yolu" tabiri kullanılır. Buna göre Allah tektir, Muhammed haktır, Ali ise velidir. Nübüvvet Hz. Muhammed'e, velayet ise Hz. Ali'ye gelmiştir. Nübüvvet ve velayet birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Görüldüğü gibi Adıyaman Alevîleri Allah'ın varlığını ve birliğini, Hz. Muhammed'in

³ Kendileriyle görüştüğümüz bölgedeki birçok dede ve talip bunu ifade etmiştir.

⁴ Ali Büyükşahin, Adıyaman doğumlu, Dede.

⁵ İlyas Üzüm, Günümüz Alevîliği, İstanbul, İsam Yayınları, 1997, s. 19-28.

⁶ Nüfus oranlarında 2011 yılı Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi ADNKS esas alınmıştır.

peygamberliğini kabul etmekte, bunun yanında Hz. Ali'ye de önemli bir konum atfetmektedirler.

Adıyaman Alevîleri Peygamberlere imanın, akaid esasları içinde olduğunu kabul etmektedirler. Geleneksel İslamî anlayış ile yöredeki Alevîlerin peygamberlere ve peygamberlik müessesine bakış açısında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Adıyaman yöresinde Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman edilmekte ve onun nübüvvet makamının temsilcisi olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca 12 İmam'ın da nübüvvet kurumunun temsilcisi konumunda olduğu gerçeği kabul görmektedir. Bölgedeki Alevî dedeleri nübüvvetin Hz. Ali yerine yanlışlıkla Hz. Muhammed'e geldiği şeklindeki düşüncelerin de doğru olmadığını ifade

Adıyaman Alevîliğinde Kur'an-ı Kerim kutsal kitap olarak kabul edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın emriyle Cebrail tarafından Hz. Muhammed'e tetricen indirildiğine, 23 senede tamamlandığına, Hz. Muhammed tarafından okunduğuna ve Hz. Ali tarafından yazıldığına inanılmaktadır. Kutsal kitap inancının buraya kadar olan bölümünde Sünnilik ile herhangi bir farklılığın olmadığı görülmektedir. Ancak Adıyaman Alevîleri Sünnilikten ve bazı Alevî zümrelerinden farklı olarak Kur'an-ı Kerim'in tahrif olduğuna inanmaktadırlar. Görüşülen Alevî dedeleri; Kur'an-ı Kerim'in toplanmasında bir takım şaibelerin olduğuna, özellikle Ehl-i Beyt ile ilgili bazı ayetlerin çıkarıldığına ve bazı ayetlerin de eklendiğine inandıklarını söylemişlerdir. Onlara göre Kur'an ilk önce 33 cüz, 114 sure ve 6666 ayetten meydana gelmiş iken, toplanma esnasında 432 ayetin çıkarılarak, 6234 ayet ve 30 cüz kaldığını iddia etmektedirler. Onlara göre çıkarılan ayetler Ehl-i Beyt ile ilgili ayetlerdir.

Adıyaman Alevîliğinde dört büyük melek ve Allah'ın yarattığı diğer meleklerle inanılmaktadır. Alevîler tarafından meleklerin insanlarla beraber oldukları ve insanların sağında ve solunda bulundukları inancı kabul görmektedir. Meleklerle olan inanç ve meleklerin özellikleri hususunda Alevîler ile Sünniler arasında herhangi bir fark yoktur. Alevî melek anlayışı, Sünnî melek anlayışı ile örtüşmektedir.

Alevîler kader konusunda akılcı bir anlayış benimsemişlerdir. Onlara göre Allah insana akıl vermiştir. İnsan bu akıl sayesinde tercihler yaparak kendi kaderini kendisi yaratır. Özellikle Kerbelâ hadisesini örnek veren Alevîler, "Eğer kader Allah'ın bizim için takdir ettiği bir şey olsaydı, bizim, Yezid'i suçlamamızın bir anlamı olmayacaktı." demektedirler. Buradan hareketle kaderin, kişinin kendi elinde olduğunu, özgür iradesiyle kendi iyilik ve kötülüklerinin müsebbibi olduğunu ifade etmişlerdir.

Yöredeki Alevîler ahiret inancının neticesi olarak, ölmeden önce kişinin kendisini hesaba çekmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Hesap, mizan, sırat, cennet, cehennem gibi kavramlara olan inançlarından ötürü cem erkânı başlamadan önce kul hakkı yiyen ya da haksızlık yapanlar, dedenin huzurunda kurulan halk mahkemelerinde kendi aralarındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturup nefislerini temize çıkarmaktadırlar.

Adıyaman Alevîleri, Hz. Ali ve 12 İmamlara bağlılıklarını dile getirmişlerdir. Ehl-i Beyt'in kutsiyetinin kaynağını Kur'an, hadis ve yaşanan hadiselerle dayandırmaktadırlar. Peygamber hayattayken Ehl-i Beyt'in dinî temsil makamına layık görüldüğünü, Ehl-i Beyt'in ve 12 İmamların ledün ilmine vakıf

olduklarını ifade etmektedirler. Adıyaman Alevîleri Hz. Ali'nin tanrılaştırılmaya çalışıldığı düşüncelerinden rahatsız olduklarını söylemişlerdir. Ayrıca Adıyaman Alevîleri son günlerde tartışılan Alisiz Alevîlik anlayışlarına karşı çıktıklarını, Alisiz Alevîliğin, Alevîlik olmayacağını kesin bir dille ifade etmişlerdir.

Alevîlik ve Bektaşîlikteki dört kapı, kırk makam, üç sünnet ve yedi farz ahlâkî birer prensip olarak tanımlanabilir. Alevî-Bektaşîlikte görülen namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetler Bâtınîlikten dolayı farklı yorumlanmıştır. Günümüzde Alevîler bu tür ibadetlerin zahirî manasını bırakıp, bunların her birinin birer bâtınî anlamının bulunduğunu ve asıl önemli olanın bu bâtınî anlam olduğunu söylemişlerdir. Adıyaman Alevîleri ibadetin Allah'a yalvarmak ve yakarmak olduğunu söylemişlerdir. Bu yorum, Adıyaman Alevîlerini namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerden uzaklaştırmıştır. Bunun yanında cem evlerinde yapılan bir takım ayinlerin de icra edildiği görülmüştür. Bunlar da belli kural ve ritüellere bağlanmıştır. Aynı zamanda Ramazan ayında oruç tutmazken, Muharrem ayında 12 gün oruç tutmaları da dikkat çekicidir.

Adıyaman Alevîleri haccı Kâbe'yi belirli bir zamanda, belirli kurallarla ziyaret etmek şeklinde tanımlamışlardır. Yaptığımız mülakatlarda Kâbe'ye giden Alevîlerin olduğunu söylemişlerdir. Bunun yanında Alevîler, kendilerince kutsal saydıkları mekânlara ziyareti de hac kadar makbul görürler. Hacı Bektaş, Abdal Musa, Karaca Ahmet Sultan Dergâhı, Şahkulu Sultan Dergâhı, Seyit Battal Gazi, Hasan Dede Türbesi, Hamza Baba Dergâhı gibi kutsal addettikleri yerlere yapılan ziyaretleri bu kabildendir.⁷

Adıyaman Alevîleri zekâtı da farklı şekilde yorumlamış, onu herhangi bir kurala bağlı olmaksızın fakirlere yapılan yardım olarak tanımlamışlardır. Onlara göre Zekât; imkânlar dâhilinde fakirlere, yoksullara, yetimlere ve öksüzlere yardımcı olmak maksadıyla verilir. Hangi mallardan, ne kadar zekât vermek gerekir diye bir koşuldan söz edilemez. Yeter ki yoksullara yardım edilsin. Bu yönüyle Alevîlerin zekât anlayışı Sünnilikteki sadakaya benzetilebilir.

Adıyaman Alevîleri içinde Kurban Bayramında kurbanlık almaya gücü yeten kimseler, Allah rızası için kurban alır ve keserler. Kurbandan maksat, kişinin kendi nefsinin Allah yolunda kurban etmesi, öldürmesidir. Kurban kesildikten sonra akrabalara, komşulara, ihtiyacı olan kişilere dağıtılmalıdır. Kurban bayramında kesilen kurbanın yanı sıra Adıyaman Alevîliğinde; ikrar kurbanı, düşkünlük kaldırma kurbanı, koldan kopma erkânı kurbanı, cem kurbanı, görgü kurbanı, musahiplik kurbanı, birlik kurbanı, nevrüz kurbanı gibi çeşitli isimlerle kesilen farklı kurban çeşitleri de bulunmaktadır.

Alevîler, Sünnî ibadet tarzından farklı bir ibadet tarzı geliştirmişlerse de abdest ve özellikle gusûl abdestine önem vermektedirler. Temizliğin şart olduğunu, temizliğin imandan geldiğini ve kişinin maddi-manevi temizliğine özen göstermesi gerektiğini ifade etmektedirler. Alevîlerde, Sünnî mezheplerdekine benzer gusûl ve abdest olmakla birlikte, kendilerine özgü abdestleri de vardır.⁸

⁷ Anadolu Alevîliğinde hac ve haccın algılanışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, Ankara, 2006, VII, s. 322-323.

⁸ Ali Büyüksahin, Adıyaman doğumlu, Dede.

Yukarıdaki ibadetlerin yanı sıra Alevîlerin geliştirdiği ve özellikle büyük şehirlerde bunu icra edebilmek için evler yaptıkları “Cem” ayinleri de Alevîlikte önemli bir ibadettir. Cem erkânı ve semah, Adıyaman Alevîleri tarafından da ibadet olarak kabul edilmektedir. Haftanın belirli günlerinde canlar bir araya gelerek dedenin huzurunda cem evleri veya yerleşim yerinin büyük bir odasında bunu gerçekleştirmektedirler. Bugün yörede genel olarak bütün cemler zaman zaman yapılmakla beraber, çoğunlukla görgü cemleri icra edilmektedir. Cem erkânlarını yürütecek dedelerin azlığından dolayı cemler her yerde yapılamamaktadır. Musahiplik, dardan indirme vb. cem erkânları da zaman zaman yapılmaktadır.

Anadolu Alevîliği söz konusu edildiğinde dört kapı kırk makam kurallarının tamamının dikkate alındığı görülür. Dört kapı kırk makam, yola giren talibin geçmesi gereken merhalelerin, seyr-ü sülûk kurallarının bütünüdür. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarından her birini aşmak için onar makamdan geçmek gerekir. Bunun sonucunda kişi kemale ermiş olacaktır. Adıyaman Alevîleri de dört kapı kırk makam olmadan Alevîliğin anlaşılıp yaşanamayacağını ifade etmişlerdir.

Adıyaman Alevîleri üç sünnet ve yedi farzın da yola giren her talibin uyması ve bilmesi gereken kurallar olduğunu ifade etmektedirler. Talibin Allah'ı dilinden ve kalbinden düşürmemesi, âdab ve erkân içinde hayatını sürdürmesi, kalbini bütün kötülüklerden arındırması, zahidane, riyadan uzak bir yaşam sürdürmesi, musahibine ve mürebbîsine saygıda kusur etmemesi gerektiği söylenmektedir. Diğer taraftan bu üç sünnetin ve yedi farzın neler olduğu Alevîler tarafından farklı şekilde yorumlanıp sıralanmaktadır.

Yukarıda sayılan inanç ve ibadetlerin yanında Adıyaman Alevîlerinin kendilerine has örf ve adetleri de bulunmaktadır. Örneğin Adıyaman Alevîlerinin doğum öncesi hazırlık ve çocuğa isim verme uygulamaları, Alevî geleneklerine göre yapılır. Çocuğu sünnet etme ve kirvelik de Adıyaman Alevîleri arasında sürdürülen önemli geleneklerdendir.

Adıyaman Alevîliğinde çok evlilik yaygın değildir, fakat hiç yoktur da denilemez. Yörede çok eşlilik tasvip edilmediği gibi boşanma da uygun görülmez. Herhangi bir sebebi yokken karısını boşayan kişi düşkün kabul edilir. Eskiden Alevîler arasında Sünnilerden kız alıp Sünnilere kız verme pek hoş karşılanmazken, günümüzde bu durum değişmiştir. Artık Alevîler ile Sünniler birbirlerinden rahatlıkla kız alıp vermektedirler. Fakat Alevî dedeleri Alevî kızlarının Sünnî ailelerde baskı gördüklerini, Sünnî kızların ise Alevî ailelerde herhangi bir baskı ile karşılaşmadıklarını söylemişlerdir. Kanaatimizce bunun mezhebî duygusallıkla yapılan bir yorum olduğu düşünülebilir.

Anadolu Alevîleri gibi Adıyaman Alevîleri de tavşan yemezler. Bunun dinî bir yasak olmadığını ifade eden dedeler, tavşan etinin yenmemesi konusunda tavşanın adet görmesi, etinin lezzetli olmaması, ayaklarının köpeğe, kuyruğunun ise domuza benzemesi gibi nedenler sıralamaktadırlar. Alevîlikte içki içme meselesi de dedeler tarafından farklı şekilde yorumlanmaktadır. Görüşülen dedelerden bir kaçının kendinden geçmeyecek kadar içilmesinde ve içki içme olayına dinî bir boyut kazandırılmasında bir sakınca yoktur derken; diğerleri de, “Hiçbir zaman Alevîlik inancı adına içki içilmesi doğru değildir”, demektedirler.

Pratiğe bakıldığında ise Alevî vatandaşların büyük bölümünün içki içtiği görülmektedir.⁹

Sonuç

Son yıllarda birçok İslamî fırka veya grup, İslam Mezhepleri Tarihi çalışmaları bağlamında ele alınmış ve araştırılmıştır. Geçmişten beri Anadolu'da yaşanılan Alevîlik ve Bektaşîlik inancı konusu da örf, adet, gelenek ve görenekleriyle Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında araştırılmaya ve değerlendirilmeye ihtiyaç duyulan konulardan biri haline gelmiştir. Alevî olan ve olmayan yazarlar tarafından Alevîlik birbirinden farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Aynı zamanda bunlar içinde İslam Mezhepleri Tarihi ilminin metodolojisine sahip olmayan araştırmacıların eserleri objektif olmaktan uzaktır. Söz konusu Alevîlik olunca İslam Mezhepleri Tarihi, tasavvuf ve İslam tarihine vâkıf olmayan insanların bu konuda tutarlı bilgiler yazabileceğini düşünmek yanlış olur. Bundan dolayı Adıyaman'da yaşanan Alevîliği bilimsel yöntemlere uygun, tarafsız, aşırılıklara düşmeden, olanı olduğu gibi ifade ederek ele almayı ve etik kurallar çerçevesinde araştırmayı uygun gördük.

Adıyaman Alevîlerinin ibadetleri, inançları, örf ve adetleri incelendiğinde geleneksel Anadolu Alevîliği'nden çok farklı olmadığı yöresel bazı özelliklerinin bulunduğu görülmektedir. Adıyaman Alevîlerinin problemleri de Anadolu'da yaşayan diğer Alevîler ile benzeşmektedir. Adıyaman Alevîleri cem evlerinin devlet tarafından ibadet yeri olarak kabul görmesini, laiklik ilkesinin doğru şekilde uygulanmasını, okullardaki ders kitaplarına Alevîlik ile ilgili bölümler konulmasını, üniversitelerde Alevîlik ile ilgili bölümler açılmasını ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeniden yapılandırılmasını istemektedirler.

Kaynakça

Noyan, Bedri. Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik, Ankara, 2006.

Rençber, Fevzi. Hakk Muhammed Ali Aşk: Adıyaman Alevîleri, Gece Kitaplığı, Ankara, 2016.

Saffet Sarıkaya, Mehmet. *Anadolu Alevîliğinin Tarihi Arka Planı, (XI-XIII. Asırlar)*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2004.

Üzüm, İlyas. "Kızılbaş", *DİA*, XXV, s. 546-557.

Üzüm, İlyas. *Günümüz Alevîliği*, İstanbul, İsam Yayınları, 1997.

Kaynak Kişiler

Alkan, Mustafa. 1958 Adıyaman doğumlu, Zakir.

Büyükşahin, Ali. Adıyaman doğumlu, Dede.

⁹ Alevî ve Bektaşîlikte dem hakkında geniş bilgi için bkz. Bedri Noyan, a.g.e., s. 619-640.

Arrival of Turk Khan Jahan in Southern Bengal and Flourish of Mosque Architecture

Abu Bakkar Siddique*

Abstract

1204 A.D. is the most important year in history of the Muslim Bengal. This year were conquered the Bengal by the Turk valiant Ikhtiyar Uddin Mohammad bin Bakhtiyar Khilji. Afterwards many Muslim dynasty rules in this area for long period and most of the rulers among them are Turk ethnic who come from the Central Asia. At first stage Gour, Loukhnouti and Pandua become a most significant place where governors were appointed by the Delhi sovereigns. In centering these places of Bengal begin to develop the Islamic tradition against the Hindu and Buddhist culture. Those time a lot of Turk origin particularly sufi, saint Came in this region to spread of Islam as well as they also brought architectural techniques on Islamic architecture of Bengal. Basically, Bengal is separated from Delhi sovereigns in 1338 A.D. by declaring the independence of Fakhr Al-Din Mubarak Shah and which continue upto 1538 A.D. A vast number of Mosques were built during this period. In fifteenth century, When the sultan Nasiruddin Mahmud Shah 1(Founder of the second Ilyas Shahi dynasty) was ruling at Gour, The pioneer saint Turk Khan Jahan Ali comes on the southern part of Bengal or forest area of Sundarban and founds some townships, builds mosques, tomb, madrasas and sarais, roads, highways, bridges and a large number of dighis (pond) in the mentioning part. Now it includes the Bagherhat, Khulna, Satkhira, Jessore, Jhenaidah, Patuakhali and Barishal districts of Bangladesh. In which he flourished the Islamic culture specially mosque architecture. He added a new architectural feature in mosque that is called Khan Jahan style in Bengal architecture. In this paper have been marked that how patron saint Khan Jahan Ali arrives an uncultivated land and develops with Islamic culture by establishing his fascinating mosque architecture in the greater part of the southern Bengal.

Keywords: Bengal, Turk, Khan Jahan, Islamic culture, Mosque architectur

Khan Jahan Ali

There is no more information about Khan Jahan's personal life. According to historians he was a noble man of Turkish family and took training in Turkish, Arabic and Islamic science in his early life. Afterword he comes in Delhi and pursues a career under the Tughlaqs Sultan (Khan, 2013, 30). The only inscription

* PhD Researcher at Department of Art History, Erciyes University, Kayseri, Turkey.
E-mail: absiddique1800@gmail.com

on tomb refers that he died on 25 October 1459 A.D. (27 Jilhajj 863 A.H.) and entitled 'Ulugh Khan and Khan-i-Azam.' The word "Ulugh" (Leader) before his name indicates of his Uzbek origin and another title "Khan-i-Azam (Great)" defines that he was an officer under the Sultan Nasiruddin Mahmud Shah 1 of Bengal. Actually Khan Jahan Ali was a Muslim Sufi Saint and regional ruler in Bagerhat area (now in Bangladesh) in the mid-15th century. It seems that he comes to Bengal after the sack of Delhi in 1398 A.D. by Amir Timur (Founder of the Timurid dynasty). As a jagir (fief) he obtained the dense forest area of sundarbans from sultans which clearing had been set up for human settlements (Khan, 2006).

Pre-condition of Southern Bengal before Khan Jahan Ali

Although Bengal was conquered in 1204 A.D. by the Ikhtiyaruddin Muhammad Bin Bakhtiyar Khilji and he founded the kingdom including west and north part of Bengal. But the south-eastern part remained beyond the control and influences of Muslim rules more than a hundred years. In 1227 A.D. Ghiasuddin Iwaz Khilji (1212-27) tried to take the control of East Bengal and subsequently in 1236 A.D. Saifuddin Aibak (1233-36) launched another invasion to capture it but both the rulers are failed to achieve success (Siraj, 1983, 28-29). After in 1300 A.D. some area comes under the Muslim rule during the Laukhnauti Sultan Shamsuddin Feroz Shah (1301-22). In 1338 A.D. the Bengal was separated from the Delhi by declaring independence of Sultan Fakhruddin Mubarak Shah. He declared the independence in centering the Sonargaon region that was the center of East Bengal (Karim, 2007, 170). In 1342 A.D. the Laukhnauti Sultan Alaaddin Ali Shah was defeated and killed by next Sultan Shamsuddin Iliyas Shah. By ascending his throne is commenced the very turning point of Bengal history because in this time Iliyas Shah brought his control among the whole Bengal (Lakhnauti, Shatgaon and Sonargaon) and for that Shams-i-Siraj Afif observed him as Shah-i-Bangalah, Shah-i-Bangaliyan and Sultan-i-Bangalah. (Afif, 1890, 114-118). Iliyas Shah and his descendant including later Iliyas Shahi dynasty ruled Bengal up to 1487 A.D. But the between 1412 to 1435 A.D. for 23 years Hindu Raja Ganesha and his successors Jalaluddin Muhammad Shah (converted to Islam) and Shamsuddin Muhammad Shah ascended the throne of this reign (Chakrabarti, K., and Chakrabarti, S., 2013, 378). In this phase or period of Sultan Ghyasuddin Azam Shah (1390-1411), somewhere Khan Jahan arrived and started taking part in the making history venture of Bengal.

Sultan of Bengal and Khan Jahan Ali

As stated before Khan Jahan Ali comes to Bengal after the sack of Delhi in 1398 A.D. by Amir Timur. According to another source it is said that Sultan of Delhi sent him in the southern or Sundarban area as jagir (fief). Later it had been confirmed by Bengal Sultan. However, this region was totally out of inhabitable and largest mangrove forest in the world (till now) surrounding by dense forest with wild animal. He cleared up the dense jungle and established the human settlement there. In this endeavor named Burhan and Fateh Khan, two deputies of Khan Jahan were industrious efforts to set up of habitation. Pioneer of Islam Khan Jahan gave the Name as "Khalifatabad" (greater Khulna and Jessore) of his newly

human settled area. The word Khalifatabad derived from Arabic Khalifat (Representative). Basically, as an Islam preacher, Sufi and local ruler he works over southern part of Bengal which now it includes the Bagherhat, Khulna, Satkhira, Jessore, Jhenaidah, Patuakhali and Barishal districts of Bangladesh. He founded three township such as Maruli Kasaba, Paigram Kasaba and Bara Bazar besides built some impressive mosques, madrasas, sarais, roads, highways, bridges and a huge number of dighis (pond or tank) (Khan, 2006). During his period Iliyas Shahi dynasty was power of Bengal who promotes for Islamic expansion especially Sultan Nasir Uddin Mahmud Shah I (founder of later Iliyas Shahi dynasty) may have directly or indirectly patronizes him. In pursuance of all historians Sultan Nasir Uddin Mahmud I was wise and peaceful ruler in Bengal who did not only consolidated his political power but also developed socio-economic enrichment. Likely, Khan Jahan was in the service of Sultan Nasir Uddin Mahmud I. Although has lack of reliable evidence behind it but following title 'Ulugh Khan and Khan-i-Azam' of Khan Jahan Ali it may be supposed that Sultan awarded these two titles for his great work. (Khan, 2013, 31-32)

Flourish of Mosque Architecture

After consolidation power in the southern territory of Bengal Khan Jahan Ali give the attention to progress of Islamic thoughts and culture. As a result he established a large number of Mosques beside welfare task for his lodger. It is very well known that the Mosque is considered to be the nerve centre of the Muslim society from the beginning of Islam. Mosque was not only the prayer place in the Medieval Bengal as well as it retained function of the Islamic education with its original purpose. Sultans and wealthy persons were built the Mosque in the Muslim inhabited area. Imam who was the teacher alongside the perform prayers in the Mosque. In which people used to learn about Islam such as how to perform prayers, recitation of Holy Quran even they were gathered knowledge in many branches of Islamic studies. Therefore Sufi Saint Khan Jahan play significant role to spread Islamic culture based on the Mosque which contributed to develop of Islamic architecture in the Bengal (Islam, 2016, 13-14).

Khan Jahan Style

Many independent style of mosque architecture has been developed in Bengal for centuries. After Arriving and developing in the Southern Bengal Khan jahan erected a lot of mosque architecture which architectural style was introduced after his named Kahn-e-Jahan style in Bengal. This style was an unusual blending of indigenous techniques with the Tughlaq architectural style of Delhi (Hasan, 1979, 155-156). In according to Percy Brown (1942, 38) as the building materials bricks and terracotta were available joined by lime or mud mortars as well as the techniques were the Hindu construction system of corbelled brick and the bamboo based Chouchala building system. During the ruler and cultural mediator Khan Jahan and his contemporary time plenty of Mosques of this style is founded in Khalifatabad (Bagerhat) and around the largest sundarban area. Later, many mosques are influenced by Khan-e-Jahan style over Bagerhat, Khulna, Jessore, Satkhira, Jhenaidah, Barishal and Potuakhali districts (Dani, 1961, 147). But unfortunately largest portion of these mosques are undated or unknown except Sixty Dome or Sait Gumbad mosque (C 1450), Masjidkur

mosque (C 1450), single dome mosque (1459) adjoining of his own tomb and Masjidbari mosque (1465) (Khan, 2006; Hasan, 1980, 24). There is no doubt that Sixty Dome Mosque is very impressive and largest brick built mosque in Bangladesh among the surviving monuments of the Khan-e-Jahan style (Ahmed, 1984, 138). Along with the Sait Gumbad a group of mosque at the same style is seen at Bagerhat area;

1. Sixty Dome or Sait Gumbad Mosque
2. Tomb Mosque of Khan Jahan
3. Nine domed Mosque
4. Reza Khoda Mosque
5. Zindapir Mosque
6. Ronvijoypur Mosque
7. Singar Mosque
8. Bibi Begni's Mosque
9. Chunikhola Mosque (Hasan, 2011, 3-5). End of the 20th century has ushered a new era to know about Sufi Khan Jahan Ali and his activities in the southern part of Bengal by excavating Barobazar area (Now under the Jhenaidah district). Which Archaeology Department of Bangladesh has identified as the historic 'Mohammadabad city' (A lost Medieval city) and found a group of mosques like Bagerhat in their recent discovery and excavation has been going on around this area. The finding mosques are (till now);

1. Gorar Mosque
2. Golakata Mosque
3. Jore Bangla Mosque
4. Satgachia Mosque
5. Monohor Mosque
6. Pirpukur Mosque
7. Shukur Mollik Mosque
8. Nungola Mosque

9. Pathagar Mosque

10. Singdah Mosque

Most of the mosque of above mentioned are ruined but some of these already have been renovated and others are under process. After restoration of 1992-93 the best conserved mosque is Gorar Mosque. However, to see the excavated mosque in Barobazar, it is said that firstly Saint Khan Jahan Ali settled here before taking place in Khalifatabad (Bagerhat). The central mosque of Barobazar (Now Satgachia Mosque) is multi-domed type like Sait Gumbad Mosque. This Mosque contains 35 domes in which historians have been found more similarities between two mosques as well as considering others mosque's style and date of construction can be said that Barabazar established the Same Sufi pioneer who developed the Khalifatabad region under the southern Bengal (Naqi, 2003, 13-19; Husain, 2007, 139).

Conclusion

Khan Jahan Ali was originally a Sufi and Islam preacher from Central Asia. With the own competence and patronization of sultan, he got the jagir of a jungle region in the southern part of Bengal. Later on, as a local ruler he established human settlement there and for public welfare he also founded roads, towns, mosques, madrasas, sarais, bridges and a lot of dighis (ponds). But in his development activities particularly, the establishment of mosque carries special importance. Because, as these alluring mosques have been promoting the spread of Islam. On the other hand, playing an important role in the development of Muslim architecture even Islamic architecture of Bengal. This style of mosque architecture is observed in various places of subsequent Bengal. In one word, Khan Jahan Ali was a pioneer leader in this territory. That is why historians have described him as a prolific builder for his versatile activities in the southern part of Muslim Bengal (Khan, 2013, 33; Hasan, 2011).



*Figure 1. Sixty Dome Mosque, Bagerhat. Taken from: [Online]. Retrieved from-
<http://www.worldfortravel.com/2013/08/02/sixty-dome-mosque-shat-gambuj-mosque-bangladesh/>*



*Figure 2. Nine dome mosque, Bagerhat. Courtesy: [Mohammad Emran Sarker, 27
May 2016]*



Figure 3. Ronvijoypur mosque, Bagerhat. Source: Online. [http://www.traveladventures.org/continents/asia/bagerhat-mosques06.html]



Figure 4. Singara mosque, Bagerhat. Taken from: [Online]. Retrieved from https://www.pinterest.se/pin/513903007460761465



Figure 5. Gorar mosque, Barobazar, Jhenaidah



Figure 6. Jor Bangla mosque, Barobazar, Jhenaidah



Figure 7. Six Dome Mosque, Barobazar, Jhenaidah



Figure 8. Nungola mosque, Barobazar, Jhenaidah

Reference

- Afif, Shams Siraj. (1890) "Tarikh-i-Firuz Shahi", *Bibliotheca Indica*, (Ed).Calcutta, Calcutta: India, pp. 114-118
- Ahmed, N. (1986) "*Discover the Monuments of Bangladesh*", Dhaka: The University Press Limited, p. 138
- Brown P. (1942) "*Indian Architecture (Islamic Period)*", Bombay: D.B. Taraporevala sons & Co. Pvt. Ltd, p. 38
- Chakrabarti, K. and Chakrabarti, S. (2013) "*Historical background of the Bengals*", United Kingdom: Published by Scarecrow Press Inc. p. 378

- Dani, A.H. (1961) “*Muslim architecture in Bengal*”, Dacca: Asiatic Society of Pakistan Publication, p. 147
- Hasan, S.M. (1980) “*Muslim Monuments of Bangladesh*”, Second Revised Ed. Dacca: Islamic Foundation Bangladesh, P. 24
- Hasan, S. M. (1979) “*Mosque Architecture of Pre-Mughal Bengal*”, Dhaka: The University press Ltd, pp. 155-56
- Hasan, S.M. (2011) “*Khan Jahan Ali: A Prolific Builder*” pp. 3-5, Available at: <http://www.bmri.org.uk/articles.html>
- Husain, A.B.M. (2007) “*Architecture: A history through the ages*”, (Ed.), Dhaka, Bangladesh: Asiatic Society of Bangladesh, p. 139,
- Islam, M.T. (2016) “An Outline of Educational System Developed In Muslim Bengal Under The Turko-Afghan Sultanate (1204-1576)”, *International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, pp. 13-14
- Karim, Abdul (2007) “*Banglar Itihash (Sultani Amal)*”, Dhaka: Jatiya Sahitya Prakash, p. 170
- Khan, M. H. (2006) “Khan Jahan”, *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh*, Second Ed. 1. (Ed).Islam, S. Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh [Online] Available at: http://en.banglapedia.org/index.php?title=Khan_Jahan
- Khan, M.M. (2013) “*The Muslim Heritage of Bengal: The Lives, Thoughts and Achievements of Great Muslim Scholars, Writers and Reformers of Bangladesh and West Bengal*”, England: Kube Publishing, pp. 30-33
- Naqi, M. A. (2003) “*The Architecture of the Khan Jahan Style: Context and Influence*” M.A. Thesis, Dhaka: Bangladesh University of Engineering and Technology, pp. 13-19
- Siraj, Minhaj-i (1983) “*Tabaqat-i-Nasiri*” Bengali Translation by Abul Kalam Mohammed Zakaria, Dhaka: Bangla Academy, pp. 28-29

Batılı Seyyahların Gözüyle 19. Yüzyılda Diyarbakır

Kasım Ertay*

Özet

Seyahatnameler, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyo-kültürel tarihinin yazılı kaynakları arasında mühim bir konuma sahiptirler. Bu tür eserler, hem ilgili dönem için birincil kaynak olmaları hem de arşive yansımayan veya arşiv belgelerinde hakkında detaylı bilgi bulunmayan konularda bilgi vermeleri bakımından oldukça önemlidirler. Biz de bu noktadan hareketle; Osmanlı İmparatorluğu döneminde Diyarbakır vilayetinin ve sancağının yönetim merkezi olan Diyarbakır kazasının 19. yüzyıldaki toplum hayatı, sosyo-kültürel yaşantısı, etnik-dini gruplar arasındaki münasebetler gibi konularda aydınlatıcı bilgiler sunan Batılı seyyahlara ait eserleri inceledik. Bu çerçevede 19. yüzyılda Diyarbakır'ı ziyaret eden Batılı seyyahlardan James Silk Buckingham, H. Petermann, Alman Doktor Lamec Saad, Amerikalı Misyoner Horatio Southgate, İngiliz Seyyah Barkley başta olmak üzere değişik vesilelerle söz konusu dönemde Diyarbakır'da bulunmuş Batılı devlet adamları, misyonerler ve seyyahların Diyarbakır hakkındaki izlenimlerini ele aldık. İncelemeye esas aldığımız seyahatnameler; şehrin fiziki ve iktisadi yapısı, nüfusu, şehirde yaşayan etnik ve dini gruplar, buradaki dini gruplara ait müesseseler, söz konusu etnik ve dini grupların birbirleri ile olan sosyal, kültürel ve dini münasebetleri gibi konularda önemli bilgiler sunmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Osmanlı, Batılı Seyyahlar, Sosyo-Kültürel Hayat.

Diyarbakir In The 19th Century In The Eyes Of Western Travelers

Abstract

Travelogues have been at a significant position among the written sources of the Ottoman Empire's socio-cultural history. This kind of pieces is critical because they are primary resources for the related period, and also provide information about the issues which were not found either at all or sufficiently in the archive. Based on this point, this study examines the pieces of western travellers, which supply illuminating information on the issues such as the social life, socio-cultural life, relationships between ethno-religious groups in Diyarbakır County that was the administrative centre of Diyarbakır city and sanjak during the Ottoman period in the 19th century. In this framework, the impression of western political leaders,

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, e-mail: kasimertas@gmail.com

missionaries, and travellers on Diyarbakır, notably that of James Silk Buckingham, H. Petermann, German Doctor Lamec Saad, American Missionary Horatio Southgate, British Traveller Barkley, who had been to Diyarbakır by various means in that era, were assessed. The travelogues examined within the study provide considerable information regarding the issues such as the physical and economic structure of city, its population, the ethnic and religious groups living in the city, the institutions belonging to those religious groups, and social, cultural and religious relationships between those ethnic and religious groups.

Keywords: Diyarbakır, Ottoman, Western Travellers, Socio-Cultural Life.

Giriş

Diyarbakır, tarih boyunca hem ticaret ve zanaat alanındaki zenginliği ile hem de bölgedeki birçok halkı bünyesinde barındıran yönüyle kozmopolit bir kent olma özelliği taşımıştır. Osmanlı İmparatorluğu hakimiyeti döneminde de bu özelliğini korumayı başaran Diyarbakır¹⁰ (Amid), 19. yüzyılda Diyarbakır vilayetinin ve sancağının yönetim merkezi konumundadır. Bu yönüyle Diyarbakır, tarih boyunca çok sayıda yerli ve yabancı seyyahın ilgisini çekmiştir. Bu bağlamda Diyarbakır 19. yüzyılda çok sayıda Batılı seyyah tarafından ziyaret edilmiştir. Biz de bu çalışmamızda 19. yüzyıldaki Diyarbakır'ın fiziki ve iktisadi yapısı, nüfusu, şehirde yaşayan etnik ve dini gruplar, buradaki dini gruplara ait müesseseler, söz konusu etnik ve dini grupların birbirleri ile olan sosyal, kültürel ve dini münasebetleri gibi konularda önemli bilgiler sunan Batılı seyyahlara ait eserleri inceleyeceğiz. Bu çerçevede James Silk Buckingham, H. Petermann, Alman Doktor Lamec Saad ve Amerikalı Misyoner Horatio Southgate esas olmak üzere değişik vesilelerle söz konusu dönemde Diyarbakır'da bulunmuş Batılı devlet adamları, misyonerler ve seyyahların Diyarbakır hakkındaki izlenimlerine yer vereceğiz.

Eserlerini incelediğimiz seyyahlar, şehri uzaktan gördükleri zaman edindikleri ilk izlenimlerini ve şehrin genel görünümü hakkındaki düşüncelerini ifade etmişlerdir. 1816 yılında çıktığı seyahati çerçevesinde Irak, Suriye, Filistin ve Ürdün'ün yanı sıra Anadolu'da Diyarbakır, Mardin ve Urfa gibi şehirleri dolaşarak bölge hakkında detaylı bilgiler sunan İngiliz Seyyah James Silk Buckingham, Diyarbakır'ın genel görünümü hakkındaki izlenimlerini şu şekilde aktarmaktadır: “*Diyarbakır ilk bakışta tüm bölgeye hâkim olan bir tepe üzerinde kurulmuş, etrafı surlarla çevrili ve mukavemetli hali ile güçlü bir şekilde korunduğu ve içindeki camiler ve kuleler ile büyük bir görkem ve zenginlik havası içinde olduğu izlenimi veriyor.*”¹¹

Şehrin uzaktan görünümü hakkında olumlu izlenimler aktaran seyyahların, şehrin yakın görünümü hakkında aynı kanaatte olmadıkları görülmektedir. Şehrin siyah taştan yapılmış olmasından dolayı yakından bakıldığında seyyahların nazarında kötü bir görüntü oluşturduğunu söylenebilir. Bu sebeple şehrin yakın görünümünün seyyahlar tarafından genel olarak olumsuz bir şekilde

¹⁰ Bundan sonra “Diyarbakır” olarak zikredilecektir.

¹¹ J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, London 1827, c. 1, s. 208.

betimlendiğini ifade etmeliyiz. Nitekim 1880 yılında Diyarbakır'da bulunan Alman Doktor Lamec Saad şehir hakkında, “*Diyarbakır'ın uzaktan bakınca çok güzel bir görünümü vardır; ancak yakından bakılınca, bütün evler kara taştan ve çamurdan yapıldığı için şehir bakımsız bir mezarlık gibi görünmektedir.*”¹² şeklinde bir betimlemede bulunmaktadır. Aynı şekilde 1838 yılının Mart ayında Diyarbakır'a uğrayan Amerikalı misyoner Horatio Southgate de birçok evin sert taştan yapıldığını, çamur ve samandan oluşan bir sıva ile sıvandığını belirttikten sonra bu durumu Diyarbakır'a bir Pers şehriymiş havası verdiğini ifade etmektedir.¹³ Şehrin surlarının ve evlerinin önemli bir kısmının siyah taştan yapılmış olması şehrin ismine de yansımıştır. Şehri ziyaret eden seyyahlar, kentin siyah taşlardan yapılmış olmasından dolayı Türkler tarafından Amid isminin başına 'kara' sıfatı eklenerek kente Kara Amid dediklerini belirtmektedirler.¹⁴

1. Dicle Nehri

Seyyahlar Diyarbakır'a Mardin Kapı'dan girdikleri zaman yol üstündeki Dicle nehrinden geçerek şehre ulaşmaktadırlar. Dolayısıyla seyyahlar, Dicle hakkındaki gözlemlerine de seyahat notlarında yer vermişlerdir. Buckingham, Dicle ile ilgili gözlemlerini aktarırken, nehrin yatağının kum ve toprak karışımı olduğunu, genişliğinin 100 fitten (30.48 metre) fazla olmadığını, çok sığ olduğunu ve hatta nehri geçen atlıların ıslanmadığını belirttikten sonra, Dicle'nin suyunun oldukça temiz ve tadının da güzel olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Lamec Saad ise, Dicle'nin yatak genişliğinin genellikle 100 metre olup bazen bu genişliğin beş misli artabildiğini belirtmektedir.¹⁶ Yukarıda Buckingham, nehrin çok sığ olduğunu ifade etmektedir. Çünkü seyyah, yağışların az olduğu bir dönem olan Haziran ayında şehri ziyaret etmiştir. Yoksa o dönemde Dicle üzerinde adına 'kelek' denilen şişirilmiş tulumlar üzerine konulan salları ile Diyarbakır'dan Musul, Bağdat ve Basra'ya ulaşım sağlanmaktaydı. Ancak nehrin suyunun azaldığı dönemlerde ya kelek¹⁷ ile ulaşım yapılmamakta veya keleklerle az yük yüklenmektedir.¹⁸

2. Surlar, Evler ve Caddeler

Diyarbakır'ı ziyaret eden Batılı seyyahların şehirde en çok ilgilerini çeken şeyin, kenti kuşatan güçlü surlar olduğu söylenebilir. Horatio Southgate, Diyarbakır surları hakkındaki gözlemlerini şu şekilde aktarmaktadır: “*Siyah, gözenekli, düzgün döşenmiş ve çok yüksek dikdörtgen bloklardan oluşan şehrin surları hayranlık uyandırıyor.*”¹⁹ Diyarbakır surları hakkında bilgi veren

¹² Lamec Saad, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Türkei*, Berlin 1913, s. 258.

¹³ Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*, New York 1840, c. 2, s. 294.

¹⁴ William Heude, *A Voyage up the Persian Gulf*, London 1819, s. 232; Lamec Saad, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Türkei*, s. 257.

¹⁵ J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 207.

¹⁶ Lamec Saad, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Türkei*, s. 257.

¹⁷ Ortalama 150 tulumdan yapılmış bir kelek 2.5-3 ton yük taşıyabilmektedir.

¹⁸ Emrullah Güney, “Dicle Irmağında Kelek Taşımacılığı”, *Coğrafya Araştırmaları*, sy. 2, Ankara 1990, s. 324-325.

¹⁹ Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia*, c. 2, s. 294.

Buckingham ise, “Şehirde şu anda açık olan dört kapı var ve bunlar isimlerini yol gösterdikleri yerlerden almışlar. İlki güneybatıda olan Bâbü'l-Mardin yani Mardin Kapısı; ikincisi batıdaki Bâbü'l-Rum yani Urfa Kapısı; üçüncüsü kuzeydeki Bâbü'l -Cebel (Dağ Kapı) ve dördüncüsü Bâbü'l-Cedid yani Yeni Kapı. İlki Mardin'e, ikincisi Anadolu'ya, üçüncüsü Ermenistan ve Kürdistan dağlarına ve dördüncüsü de Dicle nehrine açılıyor.”²⁰

Burada dikkatimizi çeken surların kapılarının isimlendirilmesinin Arapça yapılmış olması. Buckingham kapıların Arapça isimlerini zikrettikten sonra onun Türkçe karşılığı olan ismine de yer vermektedir. Bu durum, Arapların kentte nüfus bakımından az olmakla beraber, geçmişteki Arap hakimiyetinin izleri olarak görülebilir.

Alman Doktor Lamec Saad, şehir surların yüksekliğinin kente olumsuz bir yansımaya dikkat çekerek evlerin bitişik nizam yapılmasının ve şehir surlarının yüksekliğinin, serinlemek için gerekli hava akımını engellediğini ifade etmektedir.²¹

Horatio Southgate, şehrin en iyi evlerinin de surlar ile aynı taştan yapıldığını ve bu taşların şehre yakın bir taş ocağından çıkartıldığını ifade etmektedir. Seyyah, bunun yanı sıra Karacadağ'dan getirilen beyaz kireç taşının da yapılarda kullanıldığını belirtmektedir. Bu durumda bazen camilerin dış yapısının renk renk olduğunu, camilerin siyah taştan, minarelerin ise beyaz taştan yapıldığını ilave etmektedir. Bununla beraber birçok evin sert taştan yapıldığını, çamur ve samandan oluşan bir sıva ile sıvandığını belirten Horatio Southgate, daha önce ifade ettiğimiz üzere bu durumun Diyarbakır'a bir Pers şehriymiş havası verdiğini ifade etmektedir.²²

Farklı dönemlerde Diyarbakır'ı ziyaret eden seyyahların genel olarak Diyarbakır evlerinin dış görünüşünü çirkin bulduklarını söyleyebiliriz. Nitekim Diyarbakır'daki evleri siyah bir süngere benzeten İngiliz Gazeteci-Yazar Lord Kinross, Ermeni ustalığının bu evlerdeki kasveti azalttığına vurgu yapmaktadır. 17. yüzyılda şehri ziyaret eden Polonyalı Simeon ise “evlerin dış manzarası çirkin ve kirliliğe de, içeri girdikten sonra bir daha dışarı çıkmak istemezsiniz. Bunlar Halep evleri gibi, zarif nakışlı tavanlı ve köşklü evlerdir”²³ diyerek evlerin iç mimarisini övmektedir. Dolayısıyla ana malzemesini bazalt taşının oluşturduğu Diyarbakır evlerinin dış görünüşünün çok gösterişli olmasa da içlerinin daha güzel ve ihtişamlı olduğunu söyleyebiliriz.²⁴

Seyyahlar genel olarak, şehrin caddelerinin kaldırım döşeli, geniş ve temiz olduğu yönünde kayıtlara yer vermişlerdir.²⁵ Hatta William Heude, Diyarbakır için,

²⁰ J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 211.

²¹ Lamec Saad, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Türkei*, s. 258.

²² Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia*, c. 2, s. 294.

²³ Simeon, *Tarihçe Ermeniler*, (Çev. Hrand D. Andreasyan), İstanbul 1999, s. 164.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Kasım Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*, İstanbul 2015, s. 63-70.

²⁵ Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia*, c. 2, s. 296; J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 208.

*“İstanbul dahil dolaştığım tüm Müslüman şehirler arasında burasının en iyi inşa edilen yer olduğu kanaatine vardım.”*²⁶ ifadesini kullanmaktadır.

3. Dini Yapılar

Diyarbakır'ı ziyaret eden seyyahlar, kentte Müslümanlara ve gayrimüslimlere ait ibadethaneler hakkında birtakım bilgiler sunmayı ihmal etmemişlerdir. Öncelikle seyyahların Müslümanlara ait ibadethaneler hakkında verdikleri bilgiye baktığımızda sayısal noktada seyyahların farklı rakamlar verdiklerini görürüz. İngiliz Seyyah James Silk Buckingham, Diyarbakır'da Müslümanlara ait yaklaşık olarak 25 tane ibadethane bulunduğunu ifade etmektedir. Buckingham, camilerden 15 tanesinin minareli, bunların da 9 tanesinin sütunlu ve galerili, 6 tanesinin de bir zamanlar kilise olduğu düşünülen kilise kuleleri tarzında minareye sahip camiler olduğu bilgisini vermektedir. Geriye kalanların ise herhangi ayırt edici özellikleri olmayan camiler/mescitler olduğu vurgulanmaktadır.²⁷ Diyarbakır'da bir aydan daha uzun bir süre bulunan Alman Doktor Lamec Saad ise şehirde 28 cami ve 32 mescidin bulunduğunu ifade etmektedir.²⁸ H. Petermann ise, Diyarbakır'da 14 tane büyük caminin bulunduğunu ifade etmektedir.²⁹ William Heude ise, Diyarbakır camileri için; ‘hem çok sayıda hem de iyi inşa edilmiş camilerdir’³⁰ demektedir ancak camilerin sayısı noktasında herhangi bir rakam zikretmemektedir.

Seyyahların verdiği rakamlar günümüzdeki tarihi camiler ile karşılaştırıldığında bu noktada en sağlıklı verileri sunan kişinin James Silk Buckingham olduğu görülmektedir. Camiler ile ilgili sayısal verilerin yanı sıra seyyahlardan bir kısmı bu konuda detaylı gözlemlerini de aktarmışlardır. Bu çerçevede Diyarbakır Ulu Cami hakkındaki gözlemlerini aktaran Horatio Southgate şu bilgileri vermektedir: *“Diyarbakır'ın en önemli camisi eskiden bir Hristiyan kilisesi imiş. Ulu Cami denilen bu yapı, burada geriye kalan en güzel sanat eseri. Minare olarak kullanılan kare biçiminde bir kulesi var. Çatısı eğimli ve pencereler en tepede ve yuvarlak. Müstesna bir görünüme sahip olan cami, stil olarak Doğuludan çok Avrupalı bir görünüme sahiptir. Bir kenarında taşla kaplı ve ortasında geniş bir fiskeye olan geniş bir alan var. Bu avlunun yüksek duvarları boyunca güzel mermerden yapılmış sütun sıraları var ve avlunun dört tarafında Sünnilerin dört mezhebini bir araya getiren ayrı yerler var.”*³¹

Seyyahlar daha önce ifade ettiğimiz üzere Diyarbakır'daki gayrimüslimlere ait ibadethaneler hakkında da bilgi vermektedirler. Bu çerçevede H. Petermann, kentte; bir Rum Kilisesi, bir Sürayani Kilisesi, bir Keldani Kilisesi, bir Ermeni Katolik Kilisesi olduğunu ve Ortodoks Ermenilere ait ise iki kilise olduğu bilgisini verdikten sonra söz konusu bu iki kiliseden birsinin isminin Surp Sarkis, diğerinin ise Surp Giragos olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Diyarbakır'daki Kurşunlu Camisinin de daha önce St. Theodoros adında Ermenilere ait bir katedral

²⁶ William Heude, *A Voyage up the Persian Gulf*, London 1819, s. 233-234.

²⁷ J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 214.

²⁸ Lamec Saad, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Türkei*, s. 259-260.

²⁹ H. Petermann, *Reisen im Orient*, Leipzig 1865, c. 2, s. 29.

³⁰ William Heude, *A Voyage up the Persian Gulf*, s. 234.

³¹ Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia*, c. 2, s. 298.

olduğunu belirten seyyah, katedralin 1518 yılında camiye dönüştürüldüğü bilgisini vermektedir. Petermann ayrıca kentte Yahudilere ait bir sinagogun olduğu bilgisini de vermektedir.³² Gayrimüslim grupların kilise sayısı noktasında benzer bilgileri veren Buckingham ise Ortodoks Ermenilerin kiliselerinin ismini zikretmeksizin söz konusu yapıların iç dizaynı hakkında bilgi vermektedir. Bu çerçevede “*Ermenilerin iki tane kiliseleri var; biri büyük ve zengin bir şekilde dekore edilmiş, diğeri ise küçük ama daha güzel bir şekilde süslenmiş*”³³ şeklindeki gözlemlerini aktarmaktadır.

4. Hanlar, Hamamlar ve Çarşı-Pazar

İncelemeye esas aldığımız seyahatnamelerde, Diyarbakır’daki hanlar, hamamlar ve ticari hayat hakkında oldukça detaylı bilgiler yer almaktadır. Bu çerçevede Buckingham şehirde, yaklaşık olarak 15 han ve kervansarayın bulunduğu bilgisini verdikten sonra bunların en önemlileri olarak gördüğü Hasan Paşa Hanı, Çifte Han, Paşaoğlu Hanı vs. isimlerini zikretmektedir. Buckingham, Hasan Paşa Hanının diğer saydıklarından çok güzel olduğunu, zikrettiği diğer hanların ise Urfa’daki hanlardan daha güzel olduğunu belirtmektedir.³⁴

Şehirdeki hamamlarla ilgili olarak da bilgi veren Buckingham, Diyarbakır’da 20’den fazla hamam bulunduğunu belirterek en önemlileri olarak; Vahap Ağa Hamamı, Paşa Hamamı, Çarşı Hamamı (Bath of the Market)³⁵, Kale Hamamı, Deve³⁶ Hamamı ve Eşek³⁷ Hamamını zikretmektedir.³⁸ Buckingham, söz konusu bu hamamlarla ilgili olarak, “*ilk ikisi isimlerini kurucularından, diğer ikisi konumlarından ve son ikisi de kendilerine has birtakım özelliklerinden alıyorlar. Deve hamamı en geniş olanıdır. Eşek hamamının ise ucuzluğundan başka hiçbir çekiciliği yok. Öyle ki söylendiğine göre eşek sürücüleri ve ahmaktardan başka kimse oraya gitmezmiş ama yine de şehrin tüm fakir insanları oraya sık sık gidiyorlar.*”³⁹ şeklinde bir yorum yapmaktadır.

Buckingham’ın aksine Petermann, şehrin umuma açık dört tane hamamı bulunduğunu ifade etmekte, ancak herhangi bir isim kaydetmemektedir.⁴⁰ William Heude ise herhangi bir sayı vermemekle birlikte Diyarbakır hamamlarından “*her*

³² H. Petermann, *Reisen im Orient*, c. 2, s. 29.

³³ J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 214.

³⁴ J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 214.

³⁵ Esasında Vahap Ağa Hamamı, Çarşı Hamamı olarak bilinir. Günümüzde bu isimle anılan bir hamam tespit edemedik. Dolayısıyla Seyyah’ın Çarşı Hamamı ile hangi hamamı kastettiğini belirleyemedik.

³⁶ Hamam günümüzde Deva Hamamı olarak bilinmektedir. Seyyahın hamamın ismini yanlış anlama sonucu ‘Camel’(Deve) olarak kaydettiği düşünülebilir.

³⁷ Günümüzde Kadı Hamamı olarak bilinen hamam İparye ve Eşbek isimleriyle de bilinmektedir. Evliya Çelebi, hamamın esas adının ‘Eşbek Hamamı’ olduğunu ancak halk dilinde ‘Eşek Hamamı’ olarak zikredildiğini ifade etmektedir. Bkz. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman), İstanbul 2001, c. 4, s. 31.

³⁸ J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 214.

³⁹ J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 214.

⁴⁰ H. Petermann, *Reisen im Orient*, c. 2, s. 29-30.

biri muhteşem ve kullanıma elverişli siyah mermerden hamamlar."⁴¹ şeklinde övgüyle bahsetmektedir.

Şehrin ticari hayatına gelince, bu konuda en geniş bilgiyi İngiliz Seyyah James Silk Buckingham vermektedir. Buckingham, Diyarbakır'daki pazarların Türkiye'nin diğer büyük şehirlerinde olduğu gibi pek düzenli olmadıklarını, çok dar ve çarpık olduklarını ancak yine de buradaki pazarlarda revaçta olan her çeşit malı bulmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁴² Şehirde üretimin ağırlıklı olarak ipekli ve pamuklu mamuller üzerine olduğunu belirten Buckingham, 1.500 civarında dokuma tezgahının bulunduğunu, yaklaşık olarak 500 tanesinin pamuk bastığını ve Hasan Paşa Hanında faaliyet gösterdiğini ifade etmektedir. Bunların yanı sıra 300 tane deri imalatçısı, 100 nalbant ve 150 tane süslü pipo sapı, kehribar ağızlıklar vs. üreticisi bulunduğunu ilave etmektedir. Buckingham, ayrıca Diyarbakır'da muslin kumaştan yapılmış şallar, mendiller ve her renkte maroken deri üretildiği bilgisini vermektedir.⁴³

Buckingham, Diyarbakır'da tüketilen giyeceklerin, Halep üzerinden Avrupa'dan getirildiğini, cam eşyaların ise Almanya'dan getirildiğini ifade etmektedir. Kaşmir şallar, baharatlar ve ilaçların ise Bağdat üzerinden Hindistan'dan getirildiğini belirtmektedir. Bununla beraber Diyarbakır'ın zorunlu tüketim mallarının çoğunu kendi doğal kaynaklarından elde ettiğini ve her çeşit meyve ve zahirenin şehirde bol ve ucuz olduğunu kaydetmektedir.⁴⁴

Şehir ticaretinin tamamıyla Hristiyanların elinde olduğunu belirten Lamec Saad ise, Diyarbakır'dan diğer Anadolu şehirlerine gönderilen malların; koyun, keçi, bakır, ipek, yün, pirinç, kereste, yağ, ipekböceği, keçi derisi ve ham ipek olduğunu; Diyarbakır'ın dışardan aldığı mallar ise; pamuk, basma, bakır, gazyağı, çivit boyası, kahve, manda derisi, şeker, tarçın, kibrit, demir, kağıt, fes, boya malzemeleri, baskılı mendil, saat, mücevher, halı, kilim ve tombak olduğunu ifade etmektedir. Lamec Saad, kentin bu ihtiyaçlarını karşılamada İngiltere'nin birinci sırada yer aldığını belirtmektedir.⁴⁵

Diyarbakır halkının ekonomik durumu ve devletin bazı politikaları ile ilgili gözlemlerini ve tespitlerini aktaran Lamec Saad, şehirde yaşayan halkın genel durumunun iyi olmadığını ve son zamanlarda yaşanan bazı felaketler (kötü mahsul ve çekirge istilası gibi) yüzünden Rusya'ya, Akdeniz kıyılarına ve hatta Amerika'ya göçlerin olduğunu ifade etmektedir. Saad devamında, tarıma ve maden işletmeciliğine yeterli destek verilmesi ve taşımacılıkta yardımcı olunması halinde bölgenin ekonomik açıdan kalkınmaması için hiçbir neden bulunmadığını vurgulamaktadır. Saad, bunlar yapılmadığı için geniş bir alana yayılan Mezopotamya topraklarının âtil kaldığını ve arada sırada alınan iyi mahsulün de köylünün vergileri ve diğer borçlarına gittiğini belirtmektedir. Saad, bu durumu çarpıcı hale getirmek için Ergani'de bakır yatakları bulunduğu halde vilayetin

⁴¹ William Heude, *A Voyage up the Persian Gulf*, s. 234.

⁴² J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 215.

⁴³ J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 215.

⁴⁴ J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 215.

⁴⁵ Lamec Saad, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Turkei*, s. 262.

bakır ihtiyacının İngiltere'den karşılandığı örneğini vermenin yeterli olacağını vurgulamaktadır.⁴⁶

Şehri ziyaret eden seyyahlar, Diyarbakır'ın meşhur karpuzundan ve Dicle kıyısındaki Hevsel bahçelerinden bahsetmeyi ihmal etmemişlerdir. Bu çerçevede Horatio Southgate, Dicle'nin kıyısındaki bahçelerin çok iyi gübrelendiğini ve iyi bir şekilde işlendiğini dolayısıyla buradan çeşit çeşit meyve sağlandığını belirtmektedir. Bunlar arasında karpuzların takdire şayan olduğunu ifade eden seyyah, “*ekildikleri topraklar, güvercin gübresi ile zenginleştiriliyor. Bu yüzden şehre çok uzak olmayan bir köyde çok sayıda güvercin besleniyor.*”⁴⁷ diyerek takdire şayan olarak nitelediği karpuzların yetişmesindeki etkeni vurgulamaktadır. Seyyah Petermann da Diyarbakır'ın ismiyle ün yapmış olan muhteşem büyüklükteki karpuzlardan bahsetmektedir.⁴⁸ Dicle etrafındaki bahçelerin verimliliğinden bahseden Lamec Saad da, burada yetiştirilen sebze ve meyveler arasında “*en ünlü ikisi şehrin adıyla anılan kavun ve karpuzdur.*” ifadesini kullanmaktadır.⁴⁹ Lamec Saad, güvercin gübresi kullanılarak yetiştirilen karpuzların 40 kiloya hatta bazen 80 kiloya ulaştığını belirtmektedir.

Seyyah Horatio Southgate, yazları oldukça sıcak olan Diyarbakır'da insanların içeceklerini nasıl soğuttukları noktasında birtakım bilgiler sunmaktadır. Southgate, kışın oluşan buzun konik bir şekilde açık bir alana yığılarak üzerinin samanla örtülerek muhafaza edildiğini belirterek bu buzun yazın çok ucuz bir fiyata satıldığını ve bu sayede fakir bir insanın bile yazın sıcaklığında içeceğini soğuk bir şekilde içbildiğini ifade etmektedir.⁵⁰

5-Kentin Etnik ve Dini Yapısı

Diyarbakır'ı ziyaret eden seyyahlar, kentin etnik ve dini yapısı ile buradaki nüfus hakkında elde ettikleri bilgileri kaydetmişlerdir. Horatio Southgate, elde edebildiği en iyi bilgilere göre şehrin nüfusunun yaklaşık olarak 2.700 aile olduğunu belirtiyor.⁵¹ Buckingham ise, nüfusun çoğunluğunun Müslüman olduğu şehirde 50.000 civarında nüfus bulunduğunu belirttikten sonra, aile bazında birtakım veriler sunmaktadır.⁵² Diyarbakır'ı 1853 yılında ziyaret eden H. Petermann da şehrin nüfusu hakkında birtakım rakamlar vermektedir. Bu üç seyyahın aile sayısını esas alarak verdiği rakamları bir tablo halinde sunmak istiyoruz.

⁴⁶ Lamec Saad, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Türkei*, s. 260.

⁴⁷ Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia*, c. 2, s. 295.

⁴⁸ H. Petermann, *Reisen im Orient*, c. 2, s. 30.

⁴⁹ Lamec Saad, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Türkei*, s. 261.

⁵⁰ Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia*, c. 2, s. 295.

⁵¹ Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia*, c. 2, s. 298.

⁵² J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, c. 1, s. 213.

Seyyah	Müslüman	Ermeni	Yakubi/Süryani	Şemsi	Ermeni Katolik/Katolik	Protestan	Keldani	Yahudi	Süryani Katolik	Rum	Katolik Rum
Horatio Southgate (1838)	1500	500	300	15	150		100	50	25	20	
James Silk Buckingham (1816)	Nüfusun Çoğunluğu	1000	400		500			bir düzine (12)		50	
H. Petermann (1853)	4000-5000	1800	400-500		110-120	40	160	60	40	60	

19. yüzyılın sonlarına doğru Diyarbakır'da bulunan Alman Doktor Lamec Saad ise bu dönemde şehir merkezinde yaklaşık olarak 30.000 kişilik bir nüfusun bulunduğunu ifade etmektedir. Lamec Saad, bu nüfusun etnik ve dini gruplara göre dağılımını ise aşağıdaki tabloda sunduğumuz şekilde yapıyor.

Seyyah	Müslüman	Ermeni	Yakubi/Süryani	Şemsi	Ermeni Katolik/Katolik	Protestan	Keldani	Yahudi	Süryani Katolik	Rum	Katolik Rum
Lamec Saad (1890)	10000	8700	2000		1200	1000	1600	80 aile (yaklaşık 400)	500	300	1500

Seyyahların verdikleri bu rakamlardan sonra bir karşılaştırma yapma adına devletin 1870-1871 yılına ait resmi nüfus verilerini burada zikretmek istiyoruz.

Diyarbakır'ın 1287 (1870-1871) Yılına Ait Salnâmesine Göre Diyarbakır Şehir Merkezindeki (Nefs-i Diyarbekir) Müslüman ve Gayrimüslimlerin Nüfus Dağılımı⁵³

⁵³ *Diyarbakır Salnâmeleri 1286- 1323 (1869-1905)*, (Haz. A. Zeki İzgöer), İstanbul 1999, c. 1, s. 135.

Millet-Mezhep	Erkek	Kadın
Müslüman	4.781	5.033
Ermeni	3.577	3.276
Ermeni Katoliği	428	403
Süryani	747	687
Süryani Katoliği	94	80
Keldani	508	468
Rum	179	126
Rum Katoliği	25	30
Protestan	318	332
Yahudi	143	137
TOPLAM	10.800	10.572

Seyyahlardan Lamec Saad, Diyarbakır nüfusu için yaklaşık olarak 30.000 rakamını verirken, devlet kayıtları kendisinin şehri ziyaretinden 20 yıl önceki sayımlarda kentin nüfusunu 21.372 olarak vermektedir. Bunun yanı sıra 1890'lı yıllarda Düyûn-ı Umumiye müfettişi olarak bölgede birtakım incelemelerde bulunan ve nüfus kayıtlarını tespit ederken Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi kayıtlarından da istifade eden Vital Cuinet ise, o dönemde Diyarbakır şehir merkezinin toplam nüfusunu 34.000 olarak vermektedir.⁵⁴ Dolayısıyla zikrettiğimiz iki kaynak ile devletin resmi kayıtları arasında 10 binden fazla bir farkın ortaya çıktığı görülmektedir.

Seyyahlar, kentteki etnik ve dini grupların nüfusunun yanı sıra sosyal ve ekonomik durumları ile ilgili de birtakım bilgiler sunmaktadırlar. Bu çerçevede Lamec Saad, “şehirdeki Müslüman nüfus günden güne azalmaktadır; şehirde görev yapan memurlar ve birkaç büyük toprak sahibi dışındaki Müslümanların çoğu yoksuldur ve katırcılık, bahçıvanlık, eskicilik, hamallık ve genellikle Müslümanların yanında- nadiren de Hristiyanların yanında- hizmetkârlık yapmaktadırlar. Şehrin sanayisinde sahip oldukları tek alan leblebiciliktir. Bu mesleklerin dışında birkaç Müslüman lüle yapımcılığı ve eyercilikle geçinmekte, bir kişi de terzilikle uğraşmaktadır.”⁵⁵ şeklinde bir tespitte bulunmaktadır. Saad

⁵⁴ Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie: Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnee de Chaque Province de L'Asie Mineure*, Paris 1891, c. 2, s. 453-454.

⁵⁵ Lamec Saad, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Turkei*, s. 259.

ayrıca kentteki Yahudiler hakkında da “şehirde yaklaşık 80 aileyle temsil edilen Yahudiler yoksulluk sınırındadır ve genellikle yaptıkları iş bakkallık ve çerçiliktir.”⁵⁶ şeklinde bir kayıt düşmektedir. Seyyahlardan Horatio Southgate ise, “Arap nüfusu Diyarbakır’da neredeyse tamamen tükeniyor. Müslümanlar genelde Türk ve Kürtlerden oluşuyor ve Türkçe baskın çıkmaya başlamış.”⁵⁷ şeklindeki gözlemlerini kaydetmiştir.

Kaynakça

BUCKINGHAM, J. S., *Travels in Mesopotamia*, London 1827.

CUINET, Vital, *La Turquie d'Asie: Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnee de Chaque Province de L'Asie Mineure*, Paris 1891.

Diyarbakır Salnâmeleri 1286-1323 (1869-1905), (Haz. A. Zeki İzgöer), c. 1-5, İstanbul 1999.

ERTAŞ, Kasım, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Diyarbakır Ermenileri*, İstanbul 2015.

EVLIYA ÇELEBİ, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman), İstanbul 2001.

GÜNEY, Emrullah, “Dicle Irmağında Kelek Taşımacılığı”, *Coğrafya Araştırmaları*, sy. 2, Ankara 1990, s. 323-328.

HEUDE, William, *A Voyage up the Persian Gulf*, London 1819.

PETERMANN, H., *Reisen im Orient*, Leipzig 1865.

SAAD, Lamec, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Turkei*, Berlin 1913.

SOUTHGATE, Horatio, *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*, New York 1840.

⁵⁶ Lamec Saad, *Sechzehn Jahre als Quarantaenarzt in der Turkei*, s. 260.

⁵⁷ Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia*, c. 2, s. 296.

Cizîr Wek Merkezeke Kanona Edeba Kurdî û Rengvedanên Wê Yên Di Şiira Kurdî De

Ayhan Tek*

Kurte

Cizîr (yan jî Cizîra Botan) di tarîxê de bajarekî navendî ye û di çand û edebiyata Kurdî de jî wek merkezeke girîng dihête dîtin. Di çanda Islamî de jî Cizîr (Cezîretu'l-Ibn-i Omer) wek navendeke muhim ya ku keştiya Nûh pêxember lê veniştî dihête qebûlkirin û di kozmogoniya Muslimanan de jî beramberê vê baweriyê diyardeyên ber bi çav hatine nivîsîn. Bi taybetî di xebatên cografyazanên meşhûr ên Musliman de Cizîr -her wekî Yemen û Misrê- wekî paytextekê hatiye neqlkirin. Ji aliyekê ve li Cizîrê xîmên xurt ên mîrekiya Kurdan (patronaj) dihêne dîtin û ji aliyê di ve jî di hafîzeyê giştî a Kurdan de jî ew bajêr wek “utopya”yekê (bi navê “mexrîb” û “muxur-zemîn”) derdikeve pêş. Ji ber sedemên wisa ên tarîxî û çandî, bajarê Cizîrê di helbesta Kurdî ya klasîk de bûye merkezê avakirina kanona edebiyata Kurdî. Bi taybetî di *Dîwana* Melayê Cizîrî û mesnewîya Ehmedê Xanî *Mem û Zînê* de ev rola Cizîrê çêtir derdikeve der. Ji ber van hemû taybetiyên wî bajarî, em dê di vê gotarê de rola bajarê Cizîrî di avakirina kanona edebiyata Kurdî û merkezîbûna wê ji bo reqabeta di gel edebiyatên cîran de binirxînin. Merkezîbûna bajarê Cizîrê zêdetir di metnên Melayê Cizîrî (mr. 1640) û Ehmedê Xanî (1651-1707) de aşkera hatibe vegotin jî, beriya van şairan di efsane û destanên Kurdî de jî heman rol derketiye pêş. Ji ber hindê, ji bilî metnên helbestên klasîk, di çand û bîra giştî a Kurdan de jî numûneyên giringiya bajarê Cizîrê di vê gotarê de hatine vekolan. Bi vî awayî hem di edebiyata nivîskî ya klasîk de hem jî di çanda devkî de ev bajêr çawa hatiye tehyeyulkirin û çima wek merkezekê di edebiyata klasîk de ji bo kanonê hatiye înşakirin, pirsên girîng ên vê gotarê ne ku dê hewl bête dan ku bersivên wan bi awayekî zanistî bêne dayîn.

Peyvên Sereke: Cizîr, Edebiyata Kurdî, Kanon, Melayê Cizîrî, Ehmedê Xanî

Cizîr As A Center Of Kurdish Literal Canon And Its Reflections On The Kurdish Poem

Abstract

Cizîr is a central city in the history and considered to be as a center of Kurdish culture and literature. In the Islamic tradition, Cizîr (Cazirah Ibn Al Omar) is

* Yrd. Doç. Dr., Zanîngeha Muş Alparslanê, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî. e-mail: ayhangeveri@gmail.com

accepted as an important center where the Noah's arch landed and in the Muslim cosmogony there are concrete evidences regarding this belief. Especially in the famous geographical works of Muslims, Cizîr-like Yemen and Egypt- has been described as a center. On another hand, strong principals of Kurdish patronages can be seen here and also in the memories of the Kurds this city appears as "utopia", (with the names such as "mexrib" and "muxur (mukhur)-zemin"). Due to such historical and cultural reasons the city of Cizîr has become a construction center of the canons of the Kurdish literature in Kurdish classical poem. Particularly in Melayê Cizîrî's *Dîwan* and Ehmedê Xanî's *Mem û Zîn* Cizîr's role appears more clearly. Because of such sorts of characteristics of the city, the role of Cizîr in construction of Kurdish literal canon and centralization of it in terms of competition with neighbouring literatures should be well evaluated. Even though the centralization of Cizîr has been well explained in Melayê Cizîrî (d.1604) and Ehmedê Xanî's (1651-1707) works, long before these poets the role also shows up in some Kurdish legends and stories. Therefore, besides the transcripts of classical poems, the examples regarding the importance of this city, in the Kurdish culture and consensus, should be cautiously analysed. In this regard, both in written classical Kurdish literature and oral culture the way the city was imagined and why it has been pointed as the classical literal center for the canon are the important questions of this work that should be answered in a scientific mean.

Keywords: Cizîr, Kurdish literature, canon, Melayê Cizîrî, Ehmedê Xanî

Destpêk

Cizîr di tarîx û çanda Kurdan de ciheke taybet digire û ji ber gelek xusûsiyetên xwe ev şare bûye şareke merkezi. Ji aliyê bingeha çand û tarîx û edebiyatê ve hem di hafizeya Kurdan de hem jî di tarîxa Rojhilatê de bajarê Cizîrê wek navendeke girîng hatiye dîtin. Li gor gelek berhemên dînî-tarîxî Cizîr mekaneke girîng e û keştiya Nûhî li vir veniştiye. Ji ber wê navê Cizîrê di muktesebata Islami de gelek hatiye vegotin. Herwisa di hafizeya giştî ya Kurdan de û nemaze jî di metnên Kurdî yên edebiyata klasîk de ev bajar li gel bajarên di yên ku bûne paytext û navenda selnetên Muslumanan, derketiye pêş. Ev yek bi taybet di berhemên wekî *Dîwana* Melayê Cizîrî (mr. 1640?) û *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî (1650-1707) de dihele dîtin. Ji ber ku em dê di vê gotarê de, li ser tarîxa bajarê Cizîrê û taybetiyên wê nasekinin, em dê tenê li tesîra wê ya di helbesta Kurdî ya Klasîk de vebêjin. Herwisa niyeta vê gotarê ev e ku bikaribe bersiva çend pirsên wisa bidet: ka ev şare di edebiyata klasîk de çawa bûye merkeza kanona edebiyata Kurdî? Bo çi şairên edebiyata Kurdî ya Klasîk li şûna Cizîrê mekaneke di munasib nedîtine ku wek merkeza kanona edebî bibînin? Çi taybetî û kodên Cizîrê hebûn ku li hember merkezen reqîb (ên Osmanî û Farsan) potansiyelê li ber şairên klasîk rayêxit?

Di tarîxa herêma ku Cizîr tede cih digirit de Cizîr wek yekemîn bajêrê ku piştî Tufanê ava bûye dihele zanîn. Ji ber wê baweriya ku keştiya Nûh pêxember li çiyayê Cudî bi cih bûye, Cizîr hem di metnên dînî hem jî di hafizeya devkî û nivîskî de bûye mekaneke utopîk û mîfîk. Helbet di vê îmajê vî bajarî de rola mezin aidê mîta Tufanê ye. Ji aliyê di ve, ji neqlên metnê di nav çanda Muslumanan wêdetir, li ser tîkiliya avakirina bajarê Cizîrê û Nûh pêxember, di tefekkura Kurdan de ciheke di yê taybet heye. Lewra li gor hin çavkaniyan, Nûh

pêxember Kurd-neseb bû û ne tenê di welatê Kurdan, di cografyayeke gelek berfireh de bajarê Cizîrê wek mekaneke “pîroz” dihête vegotin.⁵⁸

Berîya ku em derbasê metnên edebî bibin divêt em behsa kozmogoniyê û ilmê cografyayê biken ku ka wan disîplînan Cizîrê çawa kod kirine û ew bi rêya helbestê çawa heta serdemên nêzîk hatine. Ji bo destpêka behsa wan kodan em pêşiyê fexriye (yan jî medhiyeya) Melayê Cizîrî binine bîra xwe. Lewra Melayê Cizîrî, wextê medhê mîrê Cizîrê diket, bajarê Cizîrê wekî paytextê heft iqlîman nîşan didet: “Ma Cizîrê şubhê darê-textê heft iqlîm bît / Da bi hukm û seltenet Eskender û Fexfûr bit” (2012: 182). Melayê Cizîrî bo çi Cizîrê wek darê-text yanî paytextê heft iqlîman dibînit û wê wek hîvî bi selteneta mîrê xwe ve girêdidet?

Li gor kozmogoniya cografî ya klasîk, cîhan li gor nezera/teqşîma “heft iqlîm”an hatiye dabeşkirin. Yanî wek zanîna îro çawa heft parzemîn hene di serdemên pêşiyê yên zanistên Islamî (ji sedsala 10a Mîladî) heta vir ve erdê dinyayê wisa hatiye teqşîmkirin. Di vî warî de zanayên wek el-Idrîsî (mr. 1165-6), Mesûdî (mr. 956) û Yaqût el-Hemawî (1179-1229) xîmê wê dabeşkirinê avêtine. Lê ya balkêş ev e ku ew dabeşkirin di gel vegotinên klasîk ên Kurdî mutabiq in. Yanî di zanîna klasîk de Cizîr merkeza iqlîmê çarê ye û li gor wê teoriya cografî ew iqlîmê çarê (yan jî diyarê rabi‘) ji navenda Mezopotamyaya îro, qismek Irana îro û heta Mexrîbê diçit (Çetin 49-51). Yanî heta Oqyanosa Etlesê (Ağarî 202). Ji ber wê ye Melayê Cizîrî dibêjît “Ger çi der iqlîmê rabi‘ heta textê seltenet / Padişahên heft iqlîman selamkarê te bî” (Melayê Cizîrî 2012: 180-1). Herwisa ji ber ku iqlîmê rabi‘ heta Oqyanosa Etlesê diçit, di vegotinên wekî “Memê Alan” de em mekanên wekî “mexrib û muxurzemîn” dibînin. Herçiqas eve mekanên utopîk bin jî, ji aliyekê ve rastiya zanistî jî refere diken. Li gor vebêjerên destana “Memê Alan”, muxurzemîn “cihê dawî e ku roj lê diçite ava” yan jî “welatê dîr yê efsaneyan” dihête te’rifkirin. Wêca bi vî şiklî di vegotinan de tîkiliya di navbera Cizîr û Muxurzemîn de diyalektek heye. Ev jî ev e ku Cizîr refereya rastî ye û muxurzemîn jî rengvedana wê ya xeyalî û efsanewî ye. Ji ber wê gelek caran em dibînin Cizîr li şûna mexrîbê dibîte metafora mekanê utopîk. Di encama wê kodkirinê de jî di “Memê Alan” de Cizîr êdî muqabilê welatê Yemenê ye û vegotin li ser wê dihête sazîkirin. Yanî piştî Selaheddîn Eyyubî (1138-1193) çawa Yemen bûye merkezeke se’adetê, Cizîr jî di edebiyatê de beramberê wê ye. Ji ber wê di hin varyantên “Memê Alan” de Mem wek şexseke Yemenî dihête te’rifkirin (Osman 1990 4-5). Lê meqseda wî li Cizîrê pêk têt, çawa ku Yûsuf ji Ken’anê ber bi Misrê ve çûye Mem jî wisa ber bi merkeza eslî ve çûye. Ye’nî çawa ku Yemen û Misir di dewrê ewil yê Islamê vir ve bûne hem mekanên utopîk û hem jî ên rasteqîn, Cizîr jî di tesewureke wiha de xwedî ciheke wisa ye. Lewra di vegotina çîrokên evînî yên Kurdî de mekanê gehestina evîndaran (wek lehengên *Mem û Zînê* û yên “Melê Alan”) Cizîr e û ew yek temamen girêdayê rola Cizîrê ye. Loma Cizîr ji bilî taybetiyên xwe yên tarîxî û rasteqîn, bi aliyên mekanê xeyalî jî di çanda Kurdan de wek mekaneke girîng hatiye neqlkirin.

Merkeza Kanona Şiira Klasîk: Cizîra Melayê Cizîrî

⁵⁸ Ji bo tîkiliya venîştina keştiya Nûh pêxember û çiyayê Cudî (Cizîr) û mîtolojiya li ser Tofanê lê binêrin: (Caner 2017: 17-24; Ergün 2014: 66; Geverî 2015: 7-27; Yaşın 15-16).

Melayê Cizîrî, ji bo Ehmedê Xanî mîrasek çawa hêlabû û zemîneke çawa saz kiribû? Çima em vê pîrsê dikim? Ji ber ku -di çarçoveya diyarkirina xîmên kanona edebiyata Kurdî de- fêmkirina girîngiya şairên wekî Melayê Cizîrî, ancax bi têkiliya şairên li piştî wan hatine mumkin dibe. Lewra eger em bi çavê teoriyeke Bloomerî li edebiyata Kurdî Klasîk binêrin, em dê Melayê Cizîrî wekî xurttirîn “selef/bavê edebî” yê wê edebiyatê bibînin.⁵⁹ Lewra wî tesîreke mezin li ser şairên piştî xwe (“ephebe”/“xelef”) kiriye û herwisa gelek nezîre û teqlîd li ser helbesta wî hatine nivîsîn. Ev yek jî yek ji nişaneyek e ku di estetîka helbesta Kurdî ya Klasîk de Melayê Cizîrî, temsîla otorîteyê diket. Loma jî gava meseleya kanona edebiyata Kurdî hate vekolan têkilî û tesîrê li dor wê otorîteya “babane” baş bêne zelalkirin.

Melayê Cizîrî di *Dîwana* xwe de berêkdanekê di gel Mîrê Cizîrê diket. Mîrê Cizîrê Mîr Imadeddîn jî, di wê berêkdanê de, ji aliyekê ve pesnên Melayê Cizîrî didet. Lê ji aliyê di ve mîr, wî bi şiklê “Mîrê Şiirê” û “Pîrê ‘Eşqê” bi nav diket (Tek 2012: 7). Ev formulasyona Melayê Cizîrî gelek girîng e û mirov vê nikare tenê bi motivasyona (egoya) şairî ve izah biket. Lewra ji bo wê formulasyonê zemîneke hazir hebû ku ew jî bi saya dezgehên li Cizîrê hatine danîn û bingeha wî bajarî ya heyî ve girêdayî bû. Wêca Melayê Cizîrî bi vî şiklî ji potansiyela Cizîrê istifade dikir. Bi vê yekê jî di helbesta xwe de tenê medha xwe naket, medha bajarê xwe, medha mîrê xwe û zimanê xwe jî diket. Lewra ew li hember şairên Faris ên wekî Hafîz û Ferruxî serî radiket û otorîteya xwe ya hunerî pesend diket. Di gel wê jî piştî xwe bi mîrê xwe û potansiyela Cizîrê ve qahîm diket. Çunkî gava ew di fexriyeya xwe de Mîr Şeref⁶⁰ medh diket, çemenê selteneta Osmaniyan wek laleyeke ji gulistana mîrê Cizîrê de dibînit û gulşena xaqaniya Sefewiyan jî wekî xareke ji gulzara mîrê Cizîrê dibînit (Zivingî 236). Lewra li gor wî ew şairê serkeftî ye, şairê temamê cihanê ye û siltanuşşuara ye ku êdî kesek hewce nabînit ku Hafîz bixwûnit û şairê meşhur Ferruxî li hember wî wekî ferxikekê ye. Her wisa mîrê wî jî li Cizîrê wekî şahinşahê cihanê ye:

Pîrê şe‘ar e di şî‘rê we Melê şal-firoş

Tu nîşan min mede Ferxî ku li nik min bûye ferx

Çîmena sultaniyê yek laleyek baxê te bî

Gulşena xaqaniyê xarek ji gulzarê te bî (Melayê Cizîrî 2012: 180)

Helbet ev şîroveya derheq Sefewî û Osmaniyan, malê şarihên *Dîwana* Mela yê wekî Mela Ehmedê Zivingî ne. Lê gava mirov tarîxa edebiyata klasîk û têkiliyên

⁵⁹ Ji bo zêdetir agahiya derheqê şairên pêşîn (“bavê edebî”) û ê yê li pey wan dihên (“kur”), bnr.: (Bloom 2008).

⁶⁰ Meseleya medha mîrên Cizîrê ya ji aliyê Melayê Cizîrî ve, meseleyeke têkelêk e. Lewra rasterast diyar nîne ku ka muxetebên wan medhan kîjan mîr in. Loma me di vê xebatê de ev referansên me dane bi temamî bi şîroveyên şarihên *Dîwana* Mela ve girêdane. Ji ber wê carnan Mîr Şeref carnan jî navê Mîr Imadeddîn derbas dibit.

şair û patronan diînîte ber çavê xwe, ev şîrove cihê xwe digirit. Lewra şairê klasîk eger li pişt wî patronajeke qewî û merkezeke şîirê nebît neşet hosa berewaniya xwe biket. Ji bo wê jî divêtin rola Cizîrê ya di edebiyata Kurdî ya klasîk de çêtir bête tesbîtkirin.

Cizîr wek merkezekê, jîbilî tarîxa xwe ya îdarî, siyasî û dînî, di kozmogonî û edebiyatê de jî beramberê kodên gelek girîng têtin. Lewra aşkera di hête dîtin ku di teheyulla Kurdan de Cizîr ne tenê bajarekî wisa ye ku haya kêmanînsanan pê hebit. Bereksê wê di metnên edebiyata Kurdî de û di hafizeya civakî de ew wek merkezeke temsîlî cih digirit. Lewra di edebiyata Kurdî ya klasîk de Cizîr wek paytextê şîir û estetîkê derdikevite pêş. Ji ber wê jî mirov dişet bêjît ku Cizîr navenda kanona şîira Kurdî ya klasîk e.

Gava em berê xwe didinê di edebiyata Melayê Cizîrî de, ev taybetî û girîngiyên bajarê Cizîrê di şîira wî de kifş dibit. Lewra Mela wek şairekî ku haya wî ji meseleyên kanon û patronajê heyî, hem hunera xwe hem jî siyaneta xwe ya li ber mîrê xwe dariştiye bajarê Cizîrê. Lewra beriya her tiştî edebiyata klasîk li ser tîkiliya şair û patronan yanî mîr û beg û siltanan hatiye sazîkirin û Mela jî, li gor nêrîta edebiyata klasîk, mecbur bû ku li hember otorîteyên din yê îdarî û edebî hem mîrê xwe biparêzît hem jî danasîna hêza paytextê mîrê xwe biket. Da ku bi vî şiklî herkes bizanît ew wek şair gelek serkeftî ye û li gel wê jî mîrên wî jixwerazî ne û xwudan hêz in.

Hin taybetiyên bajarê Cizîrî ku heta serdema Melayê Cizîrî hatine, hafizeyek û tesîrek pêkînane. Wêca wek ku li jori jî me behs ji wan kirî, wan taybetiyan hem teheyiyulek hem jî zemînek bo Melayê Cizîrî ava kirine ku ew bişet bingehe kanona edebiyata xwe û patronaja mîrê xwe bi wan taybetiyan ve girêbidet. Lewra taybetiyên (baweriyên) wek ku li gor bawerîya klasîk bajarê ku yekemîn car piştî Tofana Nûhî hatiye avakirin Cizîr e û keştiya Nûhî jî li wêderê bi cih bûye, fîrsetek daye Mela ku bikaribît wê bi awayekî xurt bikarbînit. Lewra vê taybetiyê derheq Cizîrê de hafizeyek saxtiye ku derheq Cizîrê de nêrînek bête ava kirin. Herwisa ji aliyê dî ve, li gor cografyazanên Musluman ên wekî Yaqut el-Hamewî, Idrîsî û Mesûdî, Cizîr di “iqlîmê rabi” yanî ê çaremîn de ye, ew paytextê temamê Mezopotamyayê û yê wê cografyayê ye. Mela jî ev taybetî/bawerî jî ji bo medha mîrê xwe bikarînaye. Jixwe li gor vê paşxaneyê kod û teheyiyulên di navbera çîrokên wekî “Memê Alan” û ilmê cografyayê yê bi şîroveya Îslamî ve hatine kirin de hemahengiyek heye. Loma ji ber van hemû tîkilî û hafizeyê Melayê Cizîrî, Cizîrê wekî paytextê heft iqlîman û mîrê xwe Mîr Imadeddîni jî wekî Iskender û Fexfur didete nasîn:

Ma Cizîrê şubhê darê textê heft iqlîm bit

Da bi hukm û seltenet Eskender û Fexfur bit (Melayê Cizîrî 182)

Di helbesta Mela de rasterast li ser merkezbûna Cizîrê avakirina tîkiliyek patronajê û kanonîk derdikevîte der ku ew yek bi serê xwe biqasê teheyiyulên derheq vî bajarî de girîng in. Lewra gava em dinêrin ji ber gazîndeya bêpatroniyê û bêkanoniya (bêmekaniya) helbesta Kurdî, ev stratejiya Mela hem bi teheyiyula heyî ve mutabîq e hem jî ji piştî xwe heta Ehmedê Xanî, zîncîreke xurt saxtiye. Bi

vî şiklî Cizîr jî kiriye merkeza kanona helbesta Kurdî. Lewra gava Melayê Cizîrî ji bo mîrê xwe medhiyeyê dibêjit û dixwazit ku Cizîra mîrê wî bibîte paytextê heft iqlîman, herwisa di gel wê dixwazit ku mîrê wî jî di seltenata xwe de bibîte wekî Iskender û Fexfuran. Ku ev formulasyona Mela li gor kozmolojiya Islamî jî rast e û ew hev digirin. Çunku li gor wê fikrê temamê dinyayê ji heft iqlîman pêk dihêt. Dîsa li gor wê baweriyê çawa Cizîr di iqlêmê rabi'-çarê de ye, Mela jî wêderê wisa binav diket û hosa ji mîrê xwe re medhiyeyê dinivîsît ku wî wekî padişahê heft-iqlîman didete nasîn û dixwazit temamê mîr û siltan jî bibîne xulam û xizmetkarê mîrê wî.

Ger çi der iqlîmê rabi' hate textê seltenet

Padişahên heft iqlîman selamkarê te bî (Melayê Cizîrî 180)

Melayê Cizîrî bi vê daxwaz û hêviyên xwe ve çiqas serkeftî bûye, edebiyata Kurdî çiqas kariye li hember edebiyatên reqîb ên cîran (ên imparatoriyan) reqabetekê biket û kanona xwe ava biket, pirsên ku ji mijara wê gotarê der in. Lê ji bo edebiyateke ku di navbera çend edebiyatên xurt de bêpatron û bêkanon maye, ev helwesta Melayê Cizîrî gelek girîng e. Çunki Mela bi paşxaneyê çandî-tarîxî ve nêrîta edebiyata klasîk îraye nik hev û ji vê yekê kariye rêyeke nû hilbijêrit. Ev yek bi serê xwe ji bo fêmkirina edebiyata Kurdî ya Klasîk û têkiliyên wê yên digel edebiyatên reqîb/cîran, ciheke muhim digirît.

Ji “Memê Alan” Heta *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî Karîgeriya Cizîrê

Ji nav taybetiyên ku Cizîr meşhur kirine ya berbelav û xurttir, vegotina Tofanê ye. Lewra li gor vê vegotina Tofana Nûhî, Cizîr merkeza vejînê ye û ew di bingeha vegotinan de bûye navendeke bingeşîn (Ergün 2014: 78; Yaşın 1999: 37-43; Yılmaz 1999: 21-29). Wekî ku li jorî jî me behs kirî, bajarê Cizîrê xwedî taybetiyên di ye jî. Wêca em niha jî, li piştî serdema Melayê Cizîrî, derheq kanonbûna Cizîrê de -bi taybetî jî di *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî de- wê yekê analîz bikin.

Di Kurdiya Kurmancî de “vegötina ewil ya kitabî” (a tête zanîn û li ber dest), *Mem û Zîna* Xanî ye û di vê berhemê de şarê Cizîrê mekanê merkezî yê wê çîrokê ye. Lew gava Xanî li hember kanona sê zimanî (elsîne-i selase) rabûy û ew red kirî li gor gotina wî, wî bi “xilafê mu’tad” “bid’et”ek pêk îna (Ehmedê Xanî 1990: 60). Gava ku Xanî ev yek jî kirî, li şûna şarên merkezî yên Îranî û çîrokên ku di wan bajaran de meşhûr bûne binivîsît, ew rabû çîrokek nivîsî ku mekanê wê çîrokê ji derveyê Farisî-ziman û Îran-zemîn bû. Yanî çîrok ne teqlîd yan jî adaptasyona Mela Camî û Nizamî bû û cografyaya çîrokê jî ne Isfehan, Şîraz û bajarên di bûn.⁶¹ Lê li şûna wan metn û bajarên kanonîk, Xanî çîroka ku li Cizîrê

⁶¹ Helbet divêt nehête jibîrkin ku gava em lere behsa cografyaya Farsî-ziman û Îran-zemîn dikin qesta me ev cografyaya li gor teheyyula edebiyata klasîk e. Yanî ne li gor tixûbên netewî yan jî li gor populasyona niştetçihan e. Lewra di vê edebiyatê de çîroka *Xusrew û Şîrîna* Nizamî li

qewimiye hilibijartiye. Yanî çawa ku wî li derveyê kanona sê zimanan berhem nivîsî, herwisa li derveyê cografyaya mueyyen ya edebiyata klasîk bajareke dî hilibijartiye: Cizîra Botan. Wêca divêt em bipirsin gelo mekan ne li Cizîr ba dê Ehmedê Xanî destana “Memê Alan” veguhastiba mesnewiyekê? Yan jî gelo potansiyela destana “Memê Alan” ne ji ber Cizîrbûna wê bû? Lewra gava mirov têkiliyên edebiyatên serdest û kanona serdemê baş bizanît hingî çêtir têdigeht ku ev pirsene di tarîxa edebiyata Kurdî de pirsên muhim in. Wêca ji ber vane û zêdetir egerên wisa, Cizîr ji bo edebiyata Kurdan û şairên Kurd xwedî potansiyela merkezîbûnê bûye. Bi taybetî jî di Melayê Cizîrî û Ehmedê Xanî de ew yek aşkera ye û di metnên wan herdu şairan de ev yek derdikevîte der. Çunki metnên edebî, bi taybetî jî ên klasîk û xwedî-kanon, divêt bi tena serê xwe nehêne nirxandin. Lewra têkiliyeke kanonîk bivêt-nevêt di navbera Cizîrî-Xanî de heye û li gor wê têkiliyê ev têkilî/bandor hem zincîra kanonê xurt û tamam diket hem jî bi vî şiklî tarîxa edebiyatê kifş diket.

Ehmedê Xanî li ber wê têkiliyê û mîrasiya ku ji Melayê Cizîrî û şairên din yê beriya xwe standî, xelqeyeke girîng ya kanonê danaye. Lewra tiştê ku wî di mesnewiya Kurdî de kirî, ji aliyekê ve veçirandina kanona serdest bû lê ji aliyê dî ve jî danana kanoneke nû bû. Ji bo wê jî Ehmedê Xanî xwe wek “xelef” û şairên pêşiya xwe yê Kurdî-nivîs wek “selef” dîtine û ji ber hindê (herçiqas awayê berhemên wan cuda bin jî) ew bi xwe jî di rêya Melayê Cizîrî de çûye. Di encama wê de jî, wî -qismen- tradisyona helbesta klasîk daye aliyekê û behsa şairên Faris yê pêşiya xwe nekiriye û bi rêya mesnewiya xwe xwestiye ruhê selefên xwe (Herîrî-Mela-Feqî) biînîte ve û wan şad biket:

B’înavê rûha Melê Cizîrî

Pê heyy bikira ‘Elî Herîrî

Keyfek we bida Feqiyê Teyran

Hetta bi ebed bimayî heyran (*Mem û Zîn*, beyt: 251-52)

Ehmedê Xanî bi vî şiklî hem teheyyula heyî -ya derheq Cizîrê de- tamam diket û bi vê yekê di rêya şairên beriya xwe yê wekî Mela diçît û hem jî çîrokeke wekî *Mem û Zînê* hildibijirît ku ew li Cizîrê derbas dibit ku xeleka kanona edebiyata Kurdî li ser bajêrê girêbidet. Yanî çawa ku Mela xwestiye li hember Osmanî û Farisan Cizîrê bikete merkez û bajarê kanona Kurdayetiyê, Xanî jî eynî tişt bi rêya hunera xwe (nivîsîna mesnewiyeke evînî ya bi Kurdî) pêk îname û giringiya Cizîrê di hişê Kurdan de qahîmtir kiriye. Lewra di mesnewiyên evînê de mijar di bajêrê bijarte da derbas dibûn.⁶² Bi rêya wê jî, çawa Xanî xwe wek xelekeke zincîra edebiyata Kurdî dîtî û xwe bi Melayê Cizîrî û şairên dî ve girêdayî û zimanê Kurdî êxistiye nav kanona metnên klasîk, herwisa şarê Cizîrê jî bi vê yekê, derêxistiye asta bajarê ku dibine merkezê çîrokên evînê navdar ên wekî Misr, Ken‘an, -di *Leyla û Mecnûnan* de- Ke‘be (Mekke), Yemen û mulkê ‘Ecem. Yanî

Kirmanşahê jî -ku çiyayê Bîstûnê lê ye- derbas dibit. Lê qesta me lêre têkiliyên edebiyata Kurdî-Farîsî û nêrîna cografî ya kanonîk e.

⁶² Ji bo zêdetir agahiya derheq teswîrên Cizîrê ên di *Mem û Zînê* de bnr.: (Özervarlı 1999: 161-164).

bi vî şiklî ne tenê tema û çîrok herwisa mekaneke Kurdewar jî daxilê kanona edebiyata klasîk bûye.⁶³

Di Çanda Mesnewiyên Evînî de Rola Bajaran û Cizîra *Mem û Zînê*

Li gor nêrîta tesewwufî imtihan û eşqa Xwedayî jî ancax bi hatina ber bi bajarî ve pêk têt. Yanî kemalat ne li ser serê çîyan e, di nav çarşî û bazarê de ye. Bilakis merkeza her evînê jî dîsa bajar e. Loma di mesnewiyan de ‘aşîq û me‘şûq li bajêreke girîng dîdara hev dibînin. Wekî ku Yûsuf ji Ken’anê ber bi Misrê ve çûy û Zuleyxa jî her wisa ji ciheke di çûye Misrê û ew bajar/welat di mesnewiyê de bûye mekaneke wuslatê (Geverî 2013: 167-169). Wêca ji ber vê nêrîna tesewwufî jî, Cizîr di mesnewiya *Mem û Zînê* de bûye mekanekî merkezî ku ‘eşq lê peyda bûye û evîn lê belav bûye. Ji ber hindê jî divêt nehête jibîrkin ku *Mem û Zîn* mesnewiyek evînî ye ku gelek hêmanên guncav têda hene ku mirov wê wek metneke tesewwufî jî bixwûnit. Wêca ji ber hindê û ji ber hizra tesewwufî ya derheq bajaran de jî, hîlbijartina mekaneke wek Cizîrê ji bo mesnewiya *Mem û Zînê* dîsa aliyeke di yê muhim nîşan didet.

Herwekî ku di destana “Memê Alan” de derbas dibit -heke mirov wê destanê wek vegotineke merkezî ya hafizeya Kurdan bibînit- di mîtolojiya Kurdan de bajarê ku meqsûd e û murad jê dihête hêvîkirin Cizîr e. Lewra xuya dibit ku Cizîr, beriya Melayê Cizîrî jî beriya Ehmedê Xanî jî ji bo Kurdan li gel rastiya xwe, bajareke sembolîk û utopîk e. Destana “Memê Alan” jî ber gelek aliyan ve girîng e lê ji girîngtirîn xalan yek jî ev e ku merkeza wê vegotinê/destanê Cizîr e. Divêt nehête jibîrkin ku di metnên klasîk û vegotinên qedîm de çi bajêr çi jî welat, mekanên ku geheştina lehengan lê pêk tên yan jî cihê ku îdare lê ye û çîrok lê derbas dibit xwedî rol in. Lewra di wan metn û vegotinên de çawa ku leheng ne kesên rêzê ne herwisa mekan jî ne ji rêzê ne. Wêca ji ber hindê jî di girîngtirîn vegotina Kurdî “Memê Alan” de merkezbûna Cizîrê bi serê xwe hêjayê lêkolînê berfireh e.

Tiştê ku Xanî bi nivîsîna *Mem û Zînê* ve kirî ne tenê hin fikrên Kurdewarî bûn. Wî vegotineke mucerred (devkî) di nava cild û peran de kire kitêbî û muşexxes. Herwisa Xanî gava destan veguhastiye mesnewiyê, ji nav mekanên muqeyyed (car Yemen car Muxurzemîn û car jî Cizîr) bajarek (yek bajar) mueyyen kir û di zihna Kurdîxwanan de ji bo çîrokekê mekanek mehdûd tayîn kir û li vî mekanî saziyên îdarî jî muşexxes kirin. Mîrek û wezîr, katib, defderdar, debîr û dergevanên wî ên bi navên kifş diyar kirin. Eve îşareta çi ye? Îşareta sazûman û bajareke medenî ye ku referansa medîneyekê diket. Yanî di merkezîbûna şehrekî de em “cara ewil” rastî portre û qereqterên rastî dibin. Di teheyyula Kurdan de bedenên xeyalî bi vî şiklî qelibîne şexsên zinde. Ya rastî taybetiya şairiya Xanî ya herî serkeftî jî dikare ev yek be ku wî ev veguhastin pisporane çekiriye. Çunki cara ewil wî di nava cildekê de çîrokek bi nivîskî vegot. Ji bo wê jî ji çîrokê zêdetir merkeza çîrokê girîntir bû ji bo Xanî. Lewra wî tenê çîrok negot. Herwisa kanona sê zimanî veçirand û zimanê Kurdî jî daxilê wê kanonê kir. Lê eger merkezeka şîira Kurdî neba dê Ehmedê Xanî çawa şiyaba li hember şîira Stenbol

⁶³ Herwisa divêt nehête jibîrkin ku wextê ku Ehmedê Xanî, bajarê Cizîrê di mesnewiya xwe de kiriye merkezê çîrokê, hê di metnên mesnewiyên Tirkî de welatê Osmaniyan wek mekan nehatibû bikarînan û her tim mulkê ‘Ecem mekanê sereke bû. Ev yek jî ji bo muqayeseya herdu edebiyatan ya li hember edebiyata Farisî, îşareta nuqtayeke balkêş e.

û Isfehan û Şîrazê serê xwe raket û kanoneke nû ava biket? Çunkî beriya wî Mela ev bingeh ji bo Xanî hazir kiriye û Xanî jî li ser wî xîmî, dîwarê xwe bilind kiriye. Loma -wekî me li jorî jî gotî- di mesnewiya xwe de şûna ku Camî û Nizamî refere bike ew Mela, Herîrî û Feqî refere diket. Ev referans di tîkiliyên edebiyata klasîk de basît nînin û gava mirov edebiyata klasîk hemûyê hevber diket ew tîkilî û reqabet li ber çavan çêtir ron dibin. Wêca eger beriya Xanî kanona şîira Kurdî li Cizîrê nehatiba danan Xanî nedikarî van referansan bidet. Çunkî ji bo stratejiya Xanî, Cizîr û çîrokeke ku li wêderê derbas bûyî çavkaniyeke hazir bû. Bi wî şiklî li hember bêmerkezîbûnê û bêpatronajê Xanî gava dixwazit rûhê Mela heyy biket, mecbûr e ji navenda merkeza şîirê xeber bidet. Loma wî moda avête aliyekê ji nav Farisan çîrokek neîna û bi mesnewiya ewil ya Kurdî ve mehellîbûna şîira Kurdî pêk hat. Bi vî şiklî jî Xanî hem li hember edebiyatên serdest bi zimanê xwe kanonek çêkir hem jî hişek kolektîf îna meydana.

Ew numuneyên beytên ji medhiye/fexriyeyên Melayê Cizîrî ên me li jorê neql kirin, ji bo fêmkirina cihê edebiyata yê li hember edebiyatên serdest ên wekî Îran û Osmaniyan, îşareta wê yekê diket ku hê beriya Ehmedê Xanî, helbesta Kurdî xwedî îddiayeke xurt bû ku Melayê Cizîrî li hember herdu edebiyatên serdest li Cizîrê bingeha kanona Kurdî saz kiriye. Herwisa bi vî şiklî çawa ku Mela li hember şairên wan edebiyatên serdest ên wekî Ferruxî û Hafîz radibit, Xanî jî li şûna ku Camî û Nizamî refere biket, wek selef/bav şairên zimanê xwe nîşan didet. Ew jî ji bo têgehestina tîkiliya edebiyata Kurdî li hember edebiyatên din û herwisa girîngiya xelqeya zincîra kanona Kurdî ya di navbera Mela-Xanî de nîşaneyên xurt in. Yanî Xanî ne tenê berevaniya di dewra Cizîrî de destpê kirî domandiye. Herwisa di nava wan tîkilî û mîlmilanê de cihê bajarê Cizîrê jî qahîmtir kiriye.

Encam

Insan hem wek şexsiyet hem jî wek endamê civak û milletekê, xwedanê hin kod û taybetiyên kûr e. Lewra hem di jiyana rojane de hem jî di felsefê û hiş û bîrên insanan de hindêk eş û hiss di gel hebûna mirovahiyê di ruhê mirovî de peyda bûne. Kesên pîspor, wan hissên ruhî wek kod yan jî wekî arketîp bi nav diken. Lewra ew hiss di bingeha hebûna insanan de xîmên muhîm kolane û ancax ew di demên taybet de xwe der diken. Yan jî gava insanî arkeolojiyeke qahîm li ser xwe kir, yanî gava ku xwe nasî, hingî ew arketîp derdikevine meydana.⁶⁴ Wextê insan li ser psikolojiya xwe bi tenê bifikirî, zehmet e ku wan arketîp û kodan derêxîte meydana. Lê gava mirov di nava civakê de jiya, jiyana xwe wek mirovekî xwedan-civak bire serî, hingî ew kod xweştir derdikevine meydana. Hingî jî jiyana bajarî û kodên di nava wê jiyane de derdikevin ku mirov dikare li ser xwendina wan kodan di tarîxa çanda milletan de gelek tiştan vebêjit.

Ji bo civatekê diyarkirina wan kodên qedîm jî; kultura bajaran, girîngtirîn diyarde û sembol e. Lewra gelek tiştên îro em di nava zanistên civakî vedikolin, li bajaran derdikevine derve. Ji ber wê ye ku medeniyet ji “medîne”yê, şaristanî ji “şar” yanî “ba-şar”îyê hatiye. Yanî bajar diyarde û sembolên medeniyetê ne ku insanan kodên xwe dariştine û ew bûne çanda bajarî.

⁶⁴ Li ser meseleya arketîpan û derûniya insanan û tîkiliya wan a bi zimanê dayîkê li vê xebata me bnr.: (Geverî 2014).

Medeniyet, mîmarî, huner, ticaret, sinet, dîn, folklor û her tiştê civakî, psîkolojik û mîtolojik, di nav bajarên de kifş dibin û dihêne avakirin. Loma Semerqend û Buhara ji bo Xeznewîyan, Persapolîs û Iskenderîye ji bo Qral Iskender, Stenbol ji bo Osmaniyan, Isfehan û Şîraz ji Iranîyan muhim bûn.

Di medeniyet û tecrubeyên mezin de şehrên model yanî paytext “norm” in bajarên dî jî “informal” in. Di wan tecrubeyan de prototîp paytext in û bajarên dî jî li gor bajarê sereke têne avakirin. Ku wisa mîmarî û estetîkeke standard pêk têtin.⁶⁵ Loma di dewrê Osmaniyan de siltanan hemî sermayeyê xwe li Stenbolê xerc kirine. Herwisa Sasanîyan, Romaîyan, Misirîyan û medeniyetên dî hemîyan şehr-saziya xwe li hember medeniyeta dî wekî meydana reqabet û nîşana serbilindiya xwe diditîn. Em dibînin gelek bajêr bi îddaya ku ji bajêrê medeniyeteke dî çêtir û hêjatir in hatine avakirin. Mîsalen Sasaniyan bajarek bi navê “weh-andiqyo” ava kirine ku meqseda wan ji wê avakirinê ew bû ku ew bajêr ji Antaqyaya Rumaîyan berkeftîtir e. Herwisa derengçêkirina mizgefta Suleymanîyeyê ya ji aliyê Mimar Sinan ve hatî çêkirin, di navbera Sefewî û Osmaniyan de dibû mijara zeîfbûn yan jî nîşana qudretê. Lewra reqabeta çandî zêdetir li ser unsurên bajariyê (wek mîmarî, huner, muzik, edebiyat hwd.) derdikete der. Loma avakirina/xurtbûna medeniyetan yan jî ya imparatoriyan bi saya avakirina bajaran ve mumkun dibû.

Ji aliyê dî ve siltan yan jî xelîfe çawa rol-model û insanê pêşketî ye, jiyana civakî paytext jî bo bajarên dî heta medeniyetên dî wek rol-model dihêne nîşandan. Loma her medeniyet bi xêra modela bajarê xwe yê sereke zewq û estetîka xwe wek norma/numûneya serkeftîtir nîşan didet û wisa belav diket. Ji ber wê eşq, muzik, rewşenbîrî, mîmarî, tarîx, civak, medeniyet û çi bête bîra mirovî, gelek hêmanên wisa gelek caran li bajêr û bi taybetî jî li paytextî bi awayekî mukemmel peyda dibin. Ji ber ku paytextê welatekî bajarê kemilînê ye. Û gava milletekî bajêrvanî pêk îna bit, wî milleti berdewamî û konktakta di navbera duh û îro jî saz kiriye. Bi wî şiklî jî, ji tefekkurê heta hunerên destan, ji ziraetê heta fonetîka kelîmeyan kemilîne. Di hizr û asoya wî milleti de ji bo bingeheke saxlem ya fikrî di jiyana bajarî de pêş dikevit. Lê eger bajêr hebit, navber nakevite nav paşeroj û pêşerojê. Lê eger bajêr nebit, fikr jî dîndarî jî felsefe jî menewiyat jî belav e. Loma şehr, hemû kodan li ser yek lewheyê pêşkêş diket. Çunku kod û normên milletekî di bajarên wan yên model de veşartî ne. Herwisa ew bajar ji hemû nîrxên wî milleti ve hatine avakirin ku gava şar wêran dibin bingeheke fikrî û ilmî jî têk diçin. Çunku “bajar”: dema borî (hizr-tarîx) û niha (jiyan) û ayendeyê (îdeal, model) bi hev re nîşan didet û bi vî şiklî bajar van hersê deman di eynî wextî de ber bi çav diket.

Wêca ji hizra ku di nava şîira Klasîk ya Kurdî de hatiye vegotin de em aşkera dibînin ku eger em behsa medeniyeteke Kurdewar û kanoneke Kurdî bikin, Cizîr nîşaneyê standard û norm bû. Yanî çawa ku siltan û xelîfe kesê bijarte bûn, şairên payebilind ji bo şairên dî rol-model bûn, (ku bi dehan teqlîd û nazîreyên şîira Mela hene) di nav cografyaya Kurdî de jî Cizîr, sembola medîne û medeniyata hizra Kurdî bû. Çunku kod û normên Kurdan di Cizîrê de hatine raçandin û dariştin. Ji ber hindê jî divêt Cizîr wek arketîpeke kûr di kodên civakî û psîkolojik û herwisa di huner û edebiyata Kurdan de bête vekolan.

⁶⁵ Ji bo zêdetir agahiya derheq vê mijarê de bnr. (İnalcık 2003).

Çavkanî

- AĞARI, Murat, “İslam Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2006, (cilt 47). 2: ss. 195-214.
- BLOOM, Harold, *Etkilenme Endişesi*, Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- CANER, Fırat, “Büyük Tufan Mitleri ve Atra-Hasis,” *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, yıl: 2017 (Cilt 3), 2: ss. 17-26.
- ÇETİN, Seyfettin, *Yâkût el-Hamevî'nin Mû'cemü'l-Büldan'ında Kürtler*, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2014.
- ERGÜN, Zülküf, *Bajar-Edebiyat û Cizîra Botan*, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2014.
- EHMEDÊ XANÎ, *Mem û Zîn*, (Amd.: M. Emin Bozarslan), Hasat Yayınları, İstanbul 1990.
- GEVERÎ, Ayhan, “Evdîrrehîm Rehmî Hekarî û Berhema Wî ya Li Ser Tarîxa Kurdan: Perek Zêrîn Ji Tarîxê,” *Wêje û Rexne*, sal: 2015, hj: 5. r. 7-27.
- , “Vegerîna Malzarokê yan jî “Gaia”ya Ramanê: Zimanê Zikmakî,” *Nûbihar*, sal: 2014, hj: 128. r. 5-10.
- , *Yûsuf û Zuleyxa Selîm Hîzanî*, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2013.
- İNALCIK, Halil, *Şâir ve Patron*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2003.
- MELAYÊ CİZİRÎ, *Dîwan*. (Türkçeye Çev.: Osman Tunç; Ed.: Ayhan Tek): Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2012.
- OSMAN, M. Emînê, *Mem û Zîn: Ehmedê Xanî* (Vêkolîn ve Şerh), Çapxaneyê Cahiz, Bexdad 1990.
- ÖZERVARLI, M. Sait, “Hânî'nin Tasvirlerine Göre XVII. Yüzyılda Cizre” *Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*. (Yayına Hazırlayan: M. Sait Özervarlı), Cizre Kaymakamlığı, İstanbul 1999, ss. 161-164.
- TEK, Ayhan, “Molla Ahmed-i Cezîrî ve Divanı” *Divan/Dîwan*, (wer.: Osman Tunç), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2012. r. 7-9. [têde: Melayê Cizîrî 2012].
- YAŞIN, Abdullah, “Nûh'un Gemisi, Cûdî ve Cizre.” *Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*. (Yayına Hazırlayan: M. Sait Özervarlı), Cizre Kaymakamlığı, İstanbul 1999, ss.: 37-43.
- , *Tarih Kültür ve Cizre*, Kent Işıkları, İstanbul 2011.
- YILMAZ, Musa Kâzım, “Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsirlerde Hz. Nûh ve Tûfan.” *Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*. (Yayına Hazırlayan: M. Sait Özervarlı), Cizre Kaymakamlığı, İstanbul 1999, ss. 21-29.
- ZİVINGÎ, Mela Ehmedê, *Gerdeniya Gewherî Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, (Amd. û wer.: Emîn Narozi), Avesta Yayınları, İstanbul 2013.

Üç Kutsal Kitapta Kadın Medeniyeti

Ahmet Gündüz*

Özet

Mevcut bütün dinlerin kutsal kitaplarında kadınlara ilişkin ifadeler rastlamak mümkündür. Bu kitaplarda kadının konumuna dair olumlu şeyler olduğu gibi olumsuz bazı şeyler de bulunmaktadır. Çoğu zaman kadın cephesinden İslam'a saldıran batının kendi kitaplarında kadına reva görülen şeyleri görmezlikten gelmeleri önemli bir husustur. Bu iki kutsal metinde kadının durumuna dair yer alan şeyler Cahiliyye dönemindekilerle kıyaslandığı zaman birçok noktada benzerlikler olduğu görülmektedir. Bu da Cahiliyye döneminde kadına yapılan haksız davranışların temelinde bu inanışların yattığını göstermektedir. Gayemiz Eski ve Yeni Ahid'de kadına ilişkin bütün hukuku ortaya koymak değildir. Amacımız söz konusu kutsal metinlerde genel anlamda kadın anlayışıyla bu konuda Kur'an'ın inşa ettiği medeniyeti kıyaslama imkânı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Tevrat, İncil, Kur'an, Kadın, Menfi

Women's Civilization In Three Holy Books

Abstract

It is likely to find statements on women in all holy books of the known religions. In these books, although there are positive remarks on the position of women there are some others telling negative about them, as well. It is a significant point that the West generally attacking Islam over women doesn't see what is deemed proper for women in their own books. Once the things regarding the position of women included in these two holy texts are compared to those in Days of Ignorance (pre-islamic age of ignorance), it is sure there are many similarities. And this shows us that such behaviors are in the ground of the unfair attitudes against women during the Days of Ignorance. Our purpose is not to put forward the whole legal order for women in the Old and New Testament. But, it is to provide the opportunity to compare the general women approach in the relevant holy texts with the civilization established by Koran within this regard.

Keywords: Torah, Bible, Qor'an, Woman, Negative

Giriş

İnsan nesli içerisinde en fazla mağdur edilen sınıf çocuklar ve kadınlardır. Ancak ataerkil toplum anlayışının egemen olduğu toplumlarda cinsiyet olarak da en fazla mağdur edilen sınıf ise daha çok kadınlar olmuştur. Bunun en büyük

sebeplerinden biri de Eski ve Yeni Ahid mensuplarının dini anlayışlarıdır. Çünkü Yahudi bilginlerinin bu dönemdeki toplulukları ne denli etkilediği unutulmaması gereken bir hakikattir. Öbür yandan Hristiyan âlemi ise kıtalara yayılmıştır. Nihayetinde her iki kesim de bu güne kadar varlığını sürdürmüştür. İşte bu kitlelerin kutsal metinlerinde yani Eski ve Yeni Ahid’de Hz. Havva üzerinden kadın, insanlığın asli bir suçlusu ve suçun ilk miras bırakanı olarak ilan edilmiştir.⁶⁶ Bu durum söz konusu metinlerde kadının konumu ile birlikte hak ve hukukunu da etkilemiştir. Böylece kadın bazen dulluk vasfı, bazen de erkeğin küfüvvet statüsü sebebiyle rencide edilmiştir. Kur’ân ise her konuda olduğu gibi kadına ilişkin bu anlayışları da bertaraf etmeye çalışıp medenî bir kadın anlayışı oluşturmuştur.

1. Eski Ahid’de Kadın

1.1. Eski Ahid’de Kadına İlişkin Müspet İfadeler

İbranice’de “işşa” kelimesi “kadın” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmakla beraber, genel olarak “eş” anlamına da gelmektedir.⁶⁷ Tevrat’ta kadınla ilgili ilk ifadeler insanın yaratılışı bahsinde geçmektedir. Elohist yani tanrının “Elohim” ismiyle zikredildiği metinde şöyle denilmektedir: “*Tanrı, ‘Yeryüzü çeşit çeşit canlı yaratık, evcil ve yabanıl hayvan, sürüngen türetsin’ diye buyurdu ve öyle oldu. Tanrı çeşit çeşit yabanıl hayvan, evcil hayvan, sürüngen yarattı. Bunun iyi olduğunu gördü. Tanrı, ‘İnsanı kendi sûretimizde, kendimize benzer yaratalım’ dedi. ‘Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.’ Tanrı insanı kendi sûretinde yarattı. Böylece insan Tanrı sûretinde yaratılmış oldu. İnsanları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları kutsayarak, ‘Verimli olun, çoğalın’ dedi. ‘Yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun. İşte yeryüzünde tohum veren her otu, tohumu meyvesinde bulunan her meyve ağacını size veriyorum. Bunlar size yiyecek olacak.’*”⁶⁸ Burada yaratılıştan bahsedilirken kadın erkek ayrımı yapılmaksızın yaratılan insanın Tanrının sûretinde olduğu belirtilmektedir. Erkek nasıl Tanrının sûretinde yaratılmışsa kadın da Tanrının sûretinde yaratılmıştır. “*Yeryüzüne egemen olun...*” ifadesinde de kadın erkek ayrımına gidilmemiş, egemenlik vasfı her ikisine teşmil edilmiştir. Tevrat’ta kadına verilen en büyük pâyeye burada zikredilmiştir. O da onun Tanrı sûretinde yaratıldığı ifadesidir. Bunun dışında Yahvist metinde de bir paye verilmektedir: “*Rab (Yahve) göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yabanıl bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü Rab Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. Rab Tanrı Âdem’i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluşunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu.*”⁶⁹ “*Sonra, Rab: ‘Âdem’in yalnız kalması iyi değil’ dedi, ‘Ona uygun bir yardımcı*

⁶⁶ Tekvin, 3:17; Romalılar, 5:12.

⁶⁷ Sent Antuan Kilisesi, <http://sentantuan.com/dosyalar/ayetler/iayet/ibrani.htm> (Erişim, 19 Ağustos 2015/15.25); Kutsal Kitap, <http://www.kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=6&mc=1&sc=4> (Erişim, 19 Ağustos 2015, 15.30).

⁶⁸ Tevrat, İncil, *The Bible Society in Turkey*, 2001, Tekvin, 1: 24-29.

⁶⁹ Tekvin, 1:4-7.

yaratacağım.”⁷⁰ “Rab Tanrı Adem’e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem’e getirdi. Âdem, ‘İşte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir.’ dedi, Ona ‘kadın’ denilecek, çünkü o adamdan alındı. Bu nedenle Âdem annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak.”⁷¹ Bu ifadelerle göre Havva, Âdem’in bir parçasıdır ve Âdem’in adeta bir tamamlayıcısıdır. Çünkü hem bedeninden bir parçası ve sahibi⁷² hem de toprağı işlemede yardımcısıdır. Bunun farkında olan Âdem, Havva’ya içten bağlanmıştır. Elohist metinlerde Havva’nın, Tanrının sûretinde olduğu ifade edilirken, Yahvist yani tanrının “Yahve” ismiyle zikredildiği metinlerde ise Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı söylenmektedir.

Musa’ya (a.s) iman edep O’nunla birlikte hicret edenler erkeklerden ibaret değildir. Bunların içerisinde kadınlar da bulunmaktadır. Tevrat genel olarak kadının zihni yapısı ve anlayışında bir sıkıntı görmemiştir.⁷³ Onun için dini mevzularda yapılacak izahatlarda erkekler gibi kadınların da davet edildiğine atıfta bulunmaktadır.⁷⁴ Hatta Eski Ahid’de; Miryam⁷⁵, Debora⁷⁶, Hulda⁷⁷, Noadya⁷⁸ gibi risâlet görevi üstlendiği söylenen kadınlara rastlamak bile mümkündür.⁷⁹

Bazı kadınların dürüst, erdemli, faziletli, saygın kimseler olduklarına dair⁸⁰ atıflar vardır. Ancak bir insan olarak kadına verilen en önemli değerlerden biri annelik vasfı ile sahip olduğu kutsal konumdur. Çocukların annelerine karşı isyan etmeleri, hor görmesi, sövmesi affedilmemektedir.⁸¹ Annenin bu saygınlığı sebebiyle annesine lanet edene⁸² veya itaatsizlik edene⁸³ ölüm cezası verilmiştir. Bu hususta baba da aynı saygınlığa sahiptir.

⁷⁰ Tekvin, 2:18.

⁷¹ Tekvin, 2:21-24.

⁷² “Erkek karısına, kadın da kocasına hakkını versin. Kadının bedeni kendisine değil, kocasına aittir. Bunun gibi, erkeğin bedeni de kendisine değil, karısına aittir.” 1 Korintliler: 3-5

⁷³ Hakkı Şah Yasdımın, “Yahudilikte Kadınla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, İzmir, 2002, s. 128-129.

⁷⁴ Tesniye, 31:11-13, Yeşu, 8:35.

⁷⁵ Çıkış, 15:21.

⁷⁶ Hakimler, 4:4-5.

⁷⁷ 2 Krallar, 22:14-20.

⁷⁸ Nehemya, 6:14.

⁷⁹ Yasdımın, “Yahudilikte Kadınla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, s. 130.

⁸⁰ Ruth, 1:2, 4, 14-22; 3:1, 11; 4:14-17; Süleymanın Meselleri, 11:16, 22; 12:4; 14:1; 31:10-30; Hakimler, 13:23; I. Samuel, 1:9-18, 24-28; I. Krallar, 17:8-24; II. Krallar, 4:8-38; Ester, 1: 11-12; 4:15-17; 5: 1-8; 7:1-6; 8:1-8.

⁸¹ Yasdımın, “Yahudilikte Kadınla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, s. 140.

⁸² “Annesine ya da babasına lanet eden herkes kesinlikle öldürülecektir. Annesine ya da babasına lanet ettiği için ölümü hak etmiştir.” Levililer, 20:9; Tesniye 27:16.)

⁸³ «Eğer bir adamın dik başlı, başkaldıran, annesinin ve babasının sözünü dinlemeyen, onların tedibine aldırmanın bir oğlu varsa, annesiyle babası onu tutup kent kapısında görev yapan kent ileri gelenlerine götürecekler. Onlara şöyle diyecekler: ‘Oğlumuz dik başlı, başkaldıran bir

Tevrat'taki İbrahim'in ölüm döşeğinde iken evindeki uşağına yaptığı: “*Oğlum İshak’a kız almak için benim ülkeme, akrabalarımın yanına gideceksin.*”⁸⁴ sözünden hareketle Yahudi olabilmek için Yahudi bir annenin çocuğu olmak zorunludur. Bu kadına bir saygınlık katabilir ancak dinin yayılması için bir engel teşkil etmektedir.

Tevrat; anneyi,⁸⁵ kız kardeşi,⁸⁶ halayı,⁸⁷ teyzeyi,⁸⁸ amcanın eşini,⁸⁹ kişinin gelinini,⁹⁰ üvey kızı⁹¹ yakın akraba saymış ve bunların iffetlerine leke sürülmemesi konusunda tembihte bulunulmuş,⁹² annesi ile yatana lanet etmiştir.⁹³ “*Zina etmeyeceksin.*”⁹⁴ diyerek zinayı suç sayan Tevrat anne, kız kardeş vb. yakın akraba ile yapılan cinsel ilişki için de recim cezasını ön görmektedir.⁹⁵ Evli olanların zina yapması durumunda hem erkek hem de kadın recim cezasına çarptırılmak sûreti ile adil bir uygulama emredilmiştir.⁹⁶ İffet ve namusu koruma altına alınan kadınlardan biri de komşunun eşi olup onun için: “*Komşunun karısına kötü gözle bakmayacaksın. Komşunun evine, tarlasına, erkek ve kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin.*”⁹⁷ denilmektedir.

Kadın zekât ve sadaka gibi bazı maddi mevzularda korunmaya çalışılmış, zekâtlık şeylerin veya devşirilen bahçelerde geriye kalan şeylerin dullara da verilmesi emredilmiştir: “*Tarlanızdaki ekini biçtiğinizde gözden kaçan bir demet olursa almak için geri dönmeyin. Onu yabancıya, öksüze, dul kadına bırakın. Öyle ki, Tanrınız Rab el attığınız her işte sizi kutsasın.*”⁹⁸, “*Üçüncü yıl, ondalığı verme yılı, bütün ürününüzün ondalığını bir yana ayırın. Ayırma işini bitirdiğinizde, ondalığı Levililer’e, yabancılara, öksüzlere ve dul kadınlara vereceksiniz. Öyle ki, onlar da kentlerinizde yiyip doysunlar.*”⁹⁹ Eski Ahid’de zikredilen bazı olaylardan

çocuktur. Sözümüzü dinlemiyor. Savurgan ve içkicidir.’ Bunun üzerine kentin bütün erkekleri onu taşıyarak öldürecekler.” Tesniye, 21:19-21

⁸⁴ Tekvin, 24:3.

⁸⁵ Levililer,18:7

⁸⁶ Levililer,18:9.

⁸⁷ Levililer,18:12; Hala ile evlenmek de yasak olmasına rağmen söz de Musa ve Harun’un babası Amram halası Yokebed ile evlenmiş ve Musa ile Harun bundan dünyaya gelmiştir. Bkz. Çıkış, 6:20.

⁸⁸ Levililer,18:3.

⁸⁹ Levililer,18:14.

⁹⁰ Levililer,18:15; Bir peygamber olan Yahuda’nın geliniyle yattığı ve onun ikiz çocuk doğurduğu iddia edilmektedir. Bkz. Tekvin, 38:6-27.

⁹¹ Levililer,18:17.

⁹² Yakın akrabanın namusuna leke sürülmesi konusunda tizit davranan Tevrat ne tuhaf ki Lut peygamberin kızlarının babalarını sarhoş edip onunla zina yaptıklarını iddia etmekte onların namusuna leke sürmektedir. Bkz. Tekvin, 19:30-38.

⁹³ “*Babasının karısıyla yatana lanet olsun! Çünkü o babasının evlilik yatağına leke sürmüştür.*” Tekvin, 27:20; Benzeri ikazlar için bkz. Tekvin, 27:21-23.

⁹⁴ Tekvin, 5:18.

⁹⁵ Levililer, 20:11-13, Benzeri konularda recim cezası verilen durumlar için bkz. Levililer, 20:14-16; Tekvin, 22:23-27.

⁹⁶ “*Eğer bir adam başka birinin karısıyla yataken yakalanırsa, hem kadınla yatan adam, hem kadın ikisi de öldürülecek.*” Tekvin, 22:22; Levililer, 20:10.

⁹⁷ Tekvin, 5:21.

⁹⁸ Tekvin, 24:19.

⁹⁹ Tekvin, 26:12.

kadınların mal sahibi olabildikleri, ticaret yapabildikleri, diledikleri zaman bunu bağışlayabildikleri anlaşılmaktadır.¹⁰⁰

1.2. Eski Ahid'de Kadına İlişkin Menfi İfadeler

Eski Ahid'de Âdem ve Havva'nın Aden bahçesinden çıkarılmasının nedeni için anlatılan şeyler tarih boyunca kadına bakış açısını değiştiren temel etmen olmaktadır. Burada anlatılanlara göre Rab, bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyi yasaklamış¹⁰¹ ancak şeytan bir gün yılan sûretinde gelip o meyveden yemesi için Havva'yı kandırmıştır.¹⁰² Havva ise ilahi emre isyan ve ona güvenmeme gayesinden öte bir amaçla bu ağacın meyvesinden yemiş ve yemesi için Âdem'e de vermiştir.¹⁰³ Âdem'e de vermesindeki gayesi bu suça O'nu da ortak etmek değildir. Kendisi ne için yediyse kocasına da onun için yedirmiştir. Ancak Tivrât Rab'ın sorgulamasında olan Âdem'in: *"Yanıma koyduğun kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim."*¹⁰⁴ şeklinde cevap verdiğini naklederek Âdem'in Havva'yı azmettirici olarak gösterdiğini anlatmaktadır. Bu cümleden hareketle Yahudi geleneğinde Havva'ya isyana azmettirici gözüyle bakılmıştır. Tivrât bile ona bu gözle bakmış ki bunun karşılığında ona şu cezaları reva görmüştür:

- a. Doğurmak ve sancı çekmek: *"Rab Tanrı kadına: 'Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim, ağrı çekerek doğum yapacaksın!'"*¹⁰⁵ dedi.
- b. Kocasını hep arzulamak ve onun emrinin altında olmak: *"Kocana istek duyacaksın, seni o yönetecek."*¹⁰⁶

Tivrât'a göre Havva'nın bu tasarrufu yüzünden toprak bile lanetlenmiştir: *"Rab Tanrı, Adem'e, 'Karının sözünü dinlediğin ve sana, meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetlendi' dedi."*¹⁰⁷ Durum bu kadarlık bir kınama ile kalmamış kadın bir günah keçisine dönüştürüldüğü için sosyal hayatta tahkir edilmiş ve çeşitli cezalara layık görülmüştür.

Bir kadının evlenmesi esnasında özgür bir iradeye sahip olması tabii bir durum iken¹⁰⁸ buna karşılık çocuğu olmadan kocası ölen bir kadının böyle bir hakkı bulunmamaktadır. Böyle bir kadın kayınbiraderi ile evlenmek ve onunla gerdege

¹⁰⁰ Yasdıman, "Yahudilikte Kadınla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler", *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, s. 134. İlgili ayetler için bkz. Rut, 4:3-9; Süleyman'ın Meselleri 31:14-18, 24; Çıkış, 35:22.

¹⁰¹ Tekvin, 3:3.

¹⁰² "Yılan, 'Kesinlikle ölmezsiniz' dedi, 'Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız.'" Tekvin, 3:4-6

¹⁰³ "Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi." Tekvin, 3:7.

¹⁰⁴ Tekvin, 3:12.

¹⁰⁵ Tekvin, 3:16.

¹⁰⁶ Tekvin, 3:16.

¹⁰⁷ Tekvin, 3:17.

¹⁰⁸ İbrahim'in oğluna kız almak için giden uşağının bu talebi karşısında, " 'Kızı çağırıp ona soralım!' dediler, Rebeka'yı çağırıp, 'Bu adamla gitmek istiyor musun?' diye sordular. Rebeka, 'İstiyorum.' dedi." Tekvin, 24:57-58.

girmek zorundadır.¹⁰⁹ Fıtrat olarak kayınbiraderin bunu kabul etmeme gibi bir hakkı olması gerekirken, onun da bu hakkı engellenmiştir. Kayınbiraderin bunu red etmesi durumunda kadının kayınbiraderini muhakeme ile buna razı etmesi istenmektedir.¹¹⁰ Eski Ahid'de çocuğu olmayan ve eşi öldüğü için kayınbiraderiyle evlenmek mecburiyetinde bırakılan kadın anlayışı Cahiliyye kültüründe de benzer anlayışlara sebebiyet vermiştir.¹¹¹ Ülkemizde de bazı yörelerde bu tür anlayışlar bulunmaktadır. Üç kıtaya yayılan ecdadımızın bu konuda birlikte yaşadıkları Eski Ahid mensuplarından etkilenmiş olmaları muhtemeldir.

Dul bir kadına ilk kocası ile evlenme şansı verilmemektedir. Bunun sebebi ise kadının kirlendiği ve böyle bir evlilikle ülkenin günaha sürükleneceği inanışıdır.¹¹² Böyle bir inanç makul bir hikmet olarak görülemez. Zira evlilik kirlenmemek için bir çözüm olduğu kadar ülkenin fuhşiyata sürüklenmemesi için de bir çözümdür.

*“Başkâhinin evleneceği kadın bakire olmalıdır. Dul, boşanmış, kirletilmiş ya da fahişe bir kadınla evlenemez, yalnız kendi halkından bakire bir kızla evlenebilir. Böylece halkının arasında çocuklarına leke sürmemiş olur. Onu kutsal kılan Rab benim.”*¹¹³ denilmekle dul kadınlar rencide edilmektedir. Zira Başkâhinin evlenemeyeceği iki gurup kadından bahsedilmektedir. Bunların biri kirlenmiş olanlar, diğerleri ise dul olanlardır. Dul bir kadının toplumun en nezih insanı olan Başrahib ile evlenmesinin yasaklanmasında kadının şahsiyetine alenen bir hakaret söz konusudur. Dul kadının şahsiyetine böyle bir yakıştırmada bulunan Tevrat'ın başka bir yerinde ise *“Dul kadına haksızlık edene lanet olsun!”*¹¹⁴ denilmektedir. Bu durum ise tam bir tezat teşkil etmektedir.

Bakire her ne kadar statü olarak duldan daha önde ise de bakire olmadığı iddiası ile karşı karşıya kaldığı zaman bundan kendini temize çıkarması oldukça zor görünmektedir. Kendisine verilen kıymet sebebiyle sözüne itibar edilmesi veya bu konuda yemin ettirilmesi gibi daha kolay bir çözüm dururken ancak nezaketten

¹⁰⁹ “Birlikte oturan kardeşlerden biri oğlu olmadan ölürse, ölenin dulu aile dışından biriyle evlenmemeli. Ölenin kardeşi dul kalan kadına gidecek. Onu kendine karı olarak alacak, ona kayınbiraderlik görevini yapacak. Kadının doğuracağı ilk oğul, ölen kardeşin adını sürdürsün. Öyle ki, ölenin adı İsrail'den silinmesin.” Tekvin, 25:5-6.

¹¹⁰ “Ama adam kardeşinin dul karısıyla evlenmek istemiyorsa, dul kadın kent kapısında görev yapan ileri gelenlere gidip şöyle diyecek: ‘Kayınbiraderim İsrail'de kardeşinin adını yaşatmayı kabul etmiyor. Bana kayınbiraderlik görevini yapmak istemiyor.’ Kentin ileri gelenleri adamı çağırıp onunla konuşacaklar. Eğer adam, ‘Onunla evlenmek istemiyorum’ diye üstelerse, kardeşinin dul karısı ileri gelenlerin önünde adamın yanına gidecek, onun ayağındaki çarığı çıkaracak, yüzüne tükürecek ve ‘Kardeşine soy yetiştirmek istemeyen adama böyle yapılır.’ diyecek. Adamın soyu İsrail'de ‘Çarığı çıkarılanın soyu’ diye bilinecek.” Tekvin, 25:7-10.

¹¹¹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, c.2, s.209-210; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-U'câb fî Beyâni'l-Esbâb*, thk. Abdülhakim Muhammedu'l-Enîs, Dammâm, Dâr-u İbni'l-Cevzi, 1997, c.2, s. 846.

¹¹² “İkinci kocası da ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp verir, onu evinden kovarsa ya da ikinci adam ölürse, kadını boşayan ilk kocası onunla yeniden evlenemez. Çünkü kadın kirlenmiştir. Bu Rab'in gözündeki iğrençtir. Tanrınız Rab'in mülk olarak size vereceği ülkeyi günaha sürüklemeyin.” Tekvin, 24:3-4.

¹¹³ Levililer, 21:13-15.

¹¹⁴ Tekvin, 27:19

yoksun bir toplumun yapabileceği bir çözüm yolu önerilmektedir. Problem ancak bayanın gerdek gecesi kullanılan kanlı çarşafı anne ve babinin mahkemeye götürmesi ile çözülmeye çalışılmaktadır.¹¹⁵ Tevrat'da bu durum şöyle izah edilmektedir: “Bir adam bir kadın alır, yattıktan sonra ondan hoşlanmazsa, ona suç yükler, adını kötüler, ‘Bu kadınla evlendim ama onunla yatınca bakire olmadığını gördüm.’ derse, kadının annesiyle babası kızlarının bakire olduğuna ilişkin kanıtı alıp kapıda görevli kentin ileri gelenlerine getirecekler. Kadının babası ileri gelenlere, ‘Kızımı bu adamla evlendirdim ama o kızımдан hoşlanmıyor.’ diyecek, ‘Şimdi kızımı suçluyor, onun bakire olmadığını söylüyor. İşte kızımın bakire olduğunun kanıtı!’ Sonra anne-baba kızlarının bakire olduğunu kanıtlayan yatak çarşafını ileri gelenlerin önüne serip gösterecekler. Kentin ileri gelenleri de adamı cezalandıracaklar.”¹¹⁶ Bayanın suçsuz olduğunu göstermesi için kendisinden kanıt olarak en mahrem şeylerinden biri istendiği halde, erkeğin sadece sözü yeterli olmakta, onun doğru söylediğini ispatlaması için kendisinden herhangi bir kanıt istenmemektedir. Çünkü Tevrat kadın ve erkeğin muhakemesinde genelde erkeğe suçsuz gözü ile bakmaktadır.¹¹⁷ Erkeğin her halükârda suçsuz ve haklı olduğu zihniyeti yaratılıştaki meyve yeme hadisesinden hareketle ortaya konmaktadır. Yaptığı ithamın çirkeflğine rağmen suçsuzluğunu kanıtlayan bir kadının kocasına verilen yüz gümüşlük maddi ceza kadının kirlilen namusunun maddî bir bedelle örtbas edilebilecek kadar basit bir şey olarak görüldüğü anlayışını ortaya çıkarmaktadır.¹¹⁸ Art niyetle ve sırf boşamak gayesiyle yapılan böyle bir itham neticesinde “Kadın adamın karısı kalacak ve adam yaşamı boyunca onu boşayamayacaktır.” şeklinde bir ceza aile birliğinin saadeti açısından ne kadar iyi bir çözüm sağlayacağı tartışmalıdır. İffetine leke sürülen kadın maddi şeylerle teskin edilmeye çalışılmakta iken, bir yandan da savaşın neticesinde galip gelme durumunda yapılacak tasarruf için, “Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrınız Rab’in size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz.”¹¹⁹ şeklinde kullanılan ifadeler kadının bir meta konumunda görüldüğünü teyit etmektedir.

“Âdet gördüğü için kan kaybeden kadın yedi gün kirli sayılacak. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılacak. Âdet gördüğü günlerde kadının üzerinde yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim kadının yatağına dokunursa, giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kim kadının üzerine oturduğu herhangi bir şeye dokunursa, o da giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kadının yatağındaki ya da oturduğu şeyin üzerindeki herhangi bir eşyaya dokunan herkes akşama kadar kirli sayılacaktır. Âdet gören kadının kirliliği onunla yatan adama da bulaşır. Adam

¹¹⁵ Ne enteresandır ki adetli kadınla cinsel ilişkide bulunanlar için şöyle denilmektedir: “Adam kadının akıntılı yerini açığa çıkarmış, kadın da buna katılmış olur. İkisi de halkın arasından atılacaktır.” Levililer, 20:18.

¹¹⁶ Tekvin, 22:13-18.

¹¹⁷ “Kocasını herhangi bir suçtan suçsuz sayılacak, kadınsa suçunun cezasını çekecek.” Sayılar, 5:31.

¹¹⁸ “Ceza olarak ondan yüz gümüş alıp kadının babasına verecekler. Çünkü adam İsraili bakire bir bayanın adını kötülemiştir.” Tekvin, 22:19; Nişanlı olamayan bir kızla zina yapan kişi için de elli gümüş ceza biçilmektedir. Bkz.; Tekvin, 22:28.

¹¹⁹ Tekvin, 20:14.

yedi gün kirli kalır ve yattığı her yatak kirli sayılır.”¹²⁰ Buradan anlaşıldığı kadarıyla adet gibi tabii bir süreç yaşayan ve bunda hiçbir dahli olmayan kadın bu süreçte dokunduğu her şeyi kirletebilecek bulaşıcı bir necaset gibi görülmektedir.

Bir şükran ifadesi olan adağı yerine getirmede bayanlar başkasına bağlı konumdadırlar. Her ne kadar adak adayabiliyorlarsa da bekâr kadının adağını yerine getirebilmesi babasının iznine, evli kadının adağını yerine getirmesi ise kocasının iznine bağlıdır.¹²¹ Çünkü onların maddî açıdan sahip oldukları bir şey yoktur. Bayanlar bekârken babasının, evliyken de kocasının mülküdür ve hiçbir şeye sahip değildirler. Koca karısına köleye sahip olduğu gibi sahip olur.¹²²

Miras taksiminde de mağdur edilen yine kadındır. Zira kadınların babalarının terekesinden pay almaları erkek kardeşlerinin olmamasına bağlıdır. Erkek kardeşi olan kadın babasının terekesinden pay alamaz.¹²³

“Annesine, babasına saygısızca davranana lanet olsun!”¹²⁴ denmek sûretiyle annelik yüceltilmektedir. Burada annenin kız veya erkek çocuk annesi olması gibi bir ayırım gözetilmemiştir. Ancak erkek çocuk doğuran kadının temizlik süresi yani nifâs süresi kız çocuğu doğuran anneninkinden daha kısa addedilmektedir: “İsrail halkına de ki, ‘Bir kadın hamile kalıp erkek çocuk doğurursa, âdet gördüğü günlerde olduğu gibi yedi gün kirli sayılacaktır... Kadın kanamasından paklanmak için otuz üç gün bekleyecek.”¹²⁵ “Ancak, kız çocuk doğurursa, âdet gördüğü günler gibi iki hafta kirli sayılacaktır. Kanamasından paklanmak için altmışaltı gün bekleyecektir.”¹²⁶ Kız çocuğu doğurunca daha fazla kirli kalmasının altında yatan mantık acaba “Âdem’i aldatan bir Havva’nın daha doğmasına vesile olması mıdır?” şeklinde bir soru akla gelmektedir.

Tevrat’ta kadına suçsuz yere verilen cezalara da rastlamak mümkündür. Örneğin: *“Eğer iki adam kavgaya tutuşur da birinin karısı kocasını dövenin elinden kurtarmak için gelip elini uzatır, öbür adamın erkeklik organını tutarsa, kadının elini keseceksiniz; ona acımayacaksınız.”¹²⁷ denilmektedir.*

Tevrat’ın yer yer kadını övmesine rağmen yaratılış esnasında Adem’e yasak meyveyi yemesi için azmettiren kişi olmasının bir sonucu olarak Talmud’da erkeğin her gün üç kere “Kadın olarak yaratılmadığı için şükretmesi gerektiği”nin söylenmesi Yahudilerin kadına bakış açısının vahametini göstermektedir.¹²⁸ Bu

¹²⁰ Levililer, 15:19-24.

¹²¹ Sayılar, 30:10-16

¹²² Vâfi, Ali Abdolvâhid, *el-Müfredât*, Kahire, Dâr-u Nahdati Mısır, t.y., s.15.

¹²³ Sayılar, 27:8.

¹²⁴ Tekvin, 27:16.

¹²⁵ Levililer, 12:2-4.

¹²⁶ Levililer, 12:5.

¹²⁷ Tekvin, 25:11-12.

¹²⁸ Daha geniş bilgi için bkz. el-Hârisî, Ebû Muâz Talâl İbn Muî’d, *Ekseru min Elfi Ma’lûmatin ve Delîlin ala Mısdâkiyyet’l-İslâmi’l-Celîl*, Suudi Arabistan, İtrâk li’-Tibaa’ti ve’n-Neşri, 2008, s.321-326.

durum Tevrat'ın kadınlar için sarf ettiği; saygın, faziletli, erdemli, dürüst¹²⁹ söylemlerin¹³⁰ samimiyeti noktasında şüpheler doğurmaktadır.

2. Yeni Ahid'de Kadın

Mevcut İncil genel olarak bir hukuk kitabı olma özelliğine sahip değildir. Bunun yanı sıra sadece Hz. İsa'nın anlattıkları ile sınırlı bir kitap olması gerekirken, büyük bir kısmı azizlerden ve onların mektuplarından oluşan bir kitap niteliğindedir. Hristiyanlıkta kadının durumunu belirleyen de Hz. İsa'dan çok Pavlus'un mektupları ve Resûller'in İşleri'dir.¹³¹

2.1. Yeni Ahid'de Kadına İlişkin Müspet İfadeler

Roma'da Yeni Ahid'in davasına iman eden birçok kadın vardır.¹³² Mesih bunlara selamının iletilmesini istemiştir.¹³³ O, kadınlarla konuşmuş; onları dinlemiş; kötü yola düşmüş olanlardan bile ilgi ve alakasını esirgememiştir. Hatta kötü yola düşen bir kadının günahlarını bağışlamıştır.¹³⁴ O'nun "Oğullarım, kızlarım"¹³⁵ şeklinde hitabı; Pavlus'un da "Vaftizde Mesihle birleşenlerinizin hepsi Mesih'i giyindi. Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayırımı var. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz."¹³⁶ şeklinde sözleri vardır. Bu erkek ve kadın için eşitlik bildirmektedir.¹³⁷ Yeni Ahid'de Filipus'un peygamber olan evlenmemiş dört kızından bahsedilmektedir.¹³⁸ Ancak Hristiyan dünyasında bazı düşünürler bu ibareyi de hazmedememiş birçok teville başvurmuşlar¹³⁹ ve bütün bunlara rağmen Mesih'in kadını da kurtarıp kurtarmayacağını tartışmışlar.¹⁴⁰ Orta çağda kadın siyasi, ekonomik, eğitim ve hatta dini anlamda birçok haktan yoksun bırakılmış, kadınlar kilisede icra edilen görevlerden uzaklaştırılıp manastırlara yönlendirilmişler.¹⁴¹

Hristiyanlıkta kadının konumunun ne olduğunu ortaya koymaya çalışan bazı Müslüman araştırmacılar Hz. İsa'nın annesini umursamadığını yani ona kıymet

¹²⁹ Ruth, 1:2, 4, 14-22; 3:1, 11; 4:14-17; Süleyman'ın Meselleri, 11:16, 22; 12:4; 14:1; 31:10-30; Hakimler, 13:23; I. Samuel, 1:9-18, 24-28; I. Kırallar, 17:8-24; II. Kırallar, 4:8-38; Ester, 1: 11-12; 4:15-17; 5: 1-8; 7:1-6; 8:1-8.

¹³⁰ Yasdıman, "Yahudilikte Kadınla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler", *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, s. 132.

¹³¹ M. Cengiz Yıldız ve Mehmet Şimşek "Süryani Cemaatinde Kadın Olmak", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.1, (2006), s.343.

¹³² Ömer Faruk Harman, Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Merkezi Faaliyetleri Kur'an ve Kadın Sempozyumu, 45- Haziran 2010, Ankara, s. 60.

¹³³ Romalılar, 16: 1-16.

¹³⁴ Harman, Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Merkezi Faaliyetleri Kur'an ve Kadın Sempozyumu, s. 58. İlgili ayetler için bkz. Luka, 7: 48-50.

¹³⁵ Elçilerin İşleri, 2: 16-18.

¹³⁶ Galatyalılar, 3:28-29.

¹³⁷ Cengiz Baruk, "İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 31, Mayıs- Ağustos, İstanbul, 2008, s.18-19.

¹³⁸ "Bu adamın peygamberlik eden, evlenmemi dört kızı vardı." Elçilerin İşleri, 21: 9.

¹³⁹ Baruk, "İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, s. 31, s. 41.

¹⁴⁰ Baruk, "İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, s. 31, s. 18-19.

¹⁴¹ Harman, Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Merkezi Faaliyetleri Kur'an ve Kadın Sempozyumu, s. 64.

vermediğini İncil'den şunu delil göstererek ispat etmeye çalışmaktadırlar: Hz. İsa vaaz ederken “*Daha sonra İsa'nın annesiyle kardeşleri geldi. Dışarıda durdular, haber gönderip O'nu çağırdılar. İsa'nın çevresinde oturan kalabalıktan bazıları, 'Bak, annenle kardeşlerin dışarıda, seni istiyorlar.' dediler. İsa buna karşılık onlara, 'Kimdir annem ve kardeşlerim?' dedi.*”¹⁴² İncilin bu ifadelerinden hareketle “Hz. İsa'nın vaazını kesip onlarla ilgilenmeyişinin annesine kıymet vermediğini, Hristiyanların nazarında da annenin kıymeti olmadığını göstermektedir.” şeklindeki bir iddia doğru değildir. İncil'den yukarıdaki satırları kanıt olarak öne sürenler bir satır daha ilerde olan: “*Sonra etrafına, çevresinde oturanlara bakıp şöyle dedi: 'İşte annem, işte kardeşlerim! Tanrı'nın isteğini kim yerine getirirse, kardeşim, kız kardeşim ve annem odur.*”¹⁴³ sözlerini görmezlikten gelmektedirler. Hz. İsa'nın, mümin ve takva sahibi olanları annesi ve kız kardeşi konumunda gördüğünü söylemesi annesinin ve kardeşlerinin kendi nazarında ne denli kıymetli olduğunu göstermektedir.

Tevrat, Yahudi birine ancak Yahudi olan bir kadınla evlenmeyi mübah görürken İncil'de böyle bir zorunluluk yer almamıştır. Kadının evleneceği erkeğin mutlaka Hristiyan olması gerektiği konusunda ısrarcı bir tutum sergilememektedir.¹⁴⁴ Amaç iman etmemiş olan kocanın eşi aracılığıyla kutsanmasını sağlamaktır. Çünkü imanı sebebiyle kadının kocasını kurtarabileceği ümidi bulunmaktadır.¹⁴⁵

İncil evli çiftlerin kurdukları ailenin idaresini erkeğe tevdi etmiş, kadınların da Tanrıya bağlı oldukları gibi kocalarına bağlı olmaları istenmiştir.¹⁴⁶ Sebebi ise İncil'deki şu cümlelerdir “*Mesih, beden kurtarıcısı olarak kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır.*”¹⁴⁷ Bu cümleden hareketle İncil'e göre kadının saygınlığı konusunda menfi düşünceler ortaya çıkabilir. Ancak hemen akabinde gelen “*Ey kocalar, Mesih kiliseyi nasıl sevip onun uğruna kendini feda ettiyse, siz de karılarınızı öyle sevin.*”¹⁴⁸ ibareleri bu anlayışı ortadan kaldırmaktadır. İncil her ne kadar ev idaresini erkeğe vermişse de karı-kocanın birbirlerinin haklarını gözetmesini söylemiş; kadın ve kocanın hayatları gibi bedenlerinin de müşterek olduğuna vurgu yapılmıştır: “*Erkek karısına, kadın da kocasına hakkını versin. Kadının bedeni kendisine değil, kocasına aittir. Bunun gibi, erkeğin bedeni de kendisine değil, karısına aittir.*”¹⁴⁹ “*Çünkü kadın erkekten yaratıldığı gibi erkekte kadından doğar.*”¹⁵⁰ “*Bunun gibi, Ey kocalar! Siz de daha zayıf varlıklar olan karılarınızla anlayış içinde yaşayın. Tanrı'nın lütfettiği yaşamın ortak mirasçıları oldukları için onlara saygı gösterin. Öyle ki, dualarınıza bir engel çıkmasın.*”¹⁵¹ Kocaya hanımı için sevmesini vasiyet eden İncil, çocuklara da anne konumunda olan kadınlar için: “*Ey Çocuklar! Rab yolunda anne babanızın sözünü dinleyin.*

¹⁴² Matta, 12: 48.

¹⁴³ Matta, 12: 48-49.

¹⁴⁴ “*Bir kadının kocası iman etmemişse ama kendisiyle yaşamaya razıysa, kadın onu boşamasın.*” 1.Korintliler, 7:13.

¹⁴⁵ Bkz. 1 Korintliler, 7:14,16.

¹⁴⁶ “*Ey kadınlar, Rab'be bağımlı olduğunuz gibi, kocalarınıza bağımlı olun.*” Bkz. Efesliler, 5:22.

¹⁴⁷ Efesliler, 5:23-24.

¹⁴⁸ Efesliler, 5:25.

¹⁴⁹ 1Korintliler, 7:3-4.

¹⁵⁰ 1Korintliler, 11:12.

¹⁵¹ 1 Petrus, 3:7.

*Çünkü doğrusu budur. İyilik bulmak, yeryüzünde uzun ömürlü olmak için annene babana saygı göstereceksin. Vaat içeren ilk buyruk budur.”*¹⁵² nasihatinde bulunmuş böylece annelik haklarını gözetmiştir.

Hristiyanların ilk din adamları, Roma toplumunda fuhşiyâtın yayılma sebebi olarak yine kadını görmekteydiler. Onlara göre kadın güzelliğinden hayâ etmesi gerekir. Zira onlar insanları aldatmanın yollarından birinin kadının güzelliği olduğu kanaatindedirler. Bu düşüncede olan Hristiyan azizlerden Tertolyan: “Kadın insanın nefesine giriş kapısıdır, Tanrının yasalarını iptal eden, erkeğin çehresini bozan iğrenç bir mahlûktur.” derken, Aziz Sustam ise; “Kadın gerekli olan bir kötülüktür. İstenen bir beladır. Evin ve ailenin en büyük tehlikesidir. Ahlaksız ve edepsiz bir sevgilidir. Yıldızlı, aldatıcı bir musibettir.” demiştir.¹⁵³ Azizlerin bu düşüncelerine karşılık İncil’de Hz. İsa’nın kadınlara karşı tavrına baktığımız zaman O’nun şefkat ve merhamet içeren çok daha ılımlı bir tavır sergilediğini görmekteyiz: “*Tam o sırada, on iki yıldır kanaması olan bir kadın İsa’nın arkasından yetişip giysisinin eteğine dokundu. İçinden, ‘Giysisine bir dokunsam kurtulurum.’ diyordu. İsa, arkasına dönüp onu görünce ‘Cesur ol kızım! İmanın seni kurtardı.’ dedi ve kadın o anda iyileşti.*”¹⁵⁴ Yahudi inancında adet kanaması gören bir kadın necis olup yattığı yatağı bile kirlettiği halde Hz. İsa, kendisine dokunmak isteyen kadını azarlamak yerine cesaretlendiriyor ve hatta bir mükâfat niteliğinde iyileşmesine vesile oluyor. Hz. İsa, diriltme mucizesini bir keresinde de bir kız çocuğunun üzerinde göstermiştir.¹⁵⁵

Kur’ân ve Tevrat’ta zina yasaklandığı gibi İncil’de de “*Zina etme!*”¹⁵⁶ şeklinde kesin bir emirle zina yasaklanmıştır. “*Ama ben size diyorum ki, bir kadına şehvetle bakan her adam, zaten yüreğinde o kadınla zina etmiştir.*”¹⁵⁷ uyarısı ile erkeğe bakışlarına dikkat etmesini söyleyerek kadının tacize uğramasına engel olmaktadır.

2.2. Yeni Ahid’de Kadına İlişkin Menfi İfadeler

Hristiyanlıkta günahın anne babadan mirasmış gibi doğumla beraber geldiği düşüncesi hâkimdir. Bunun temelinde ise Tevrat’ın Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın yasak meyveden yemeleri ve bunun akabinde gelişen olaylarla ilgili anlattığı şeyler vardır. Bu düşüncenin etkisi o kadar büyüktür ki bu olay Hz. İsa’nın dünyaya gönderiliş sebebi olarak bile kabul edilmektedir. Tanrı Hz. Âdem ve Havva’yı bağışlamadığı için onların nesilleri de dünyaya günahkâr olarak, günah mirasını devralarak gelmişlerdir. Havva’nın günahı bütün insanların aslî günahı

¹⁵² Efesliler, 6:1-3.

¹⁵³ Sıbâî, Mustafa, *İslam’da Kadın Hakları*, çev. H. Hüseyin Ceylan, Ankara, Rehber Yayınevi, 1993, c.117, s.23.

¹⁵⁴ Matta, 9:20-22.

¹⁵⁵ Bu olay Matta’da şöyle geçmektedir: “İsa, onlara bu sözleri söylerken bir havra yöneticisi gelip O’nun önünde yere kapanarak, ‘Kızım az önce öldü. Ama sen gelip elini onun üzerine koyarsan, dirilecek’ dedi. İsa kalkıp öğrencileriyle birlikte adamın ardından gitti... İsa, yöneticinin evine varıp kaval çalanlarla gürültülü kalabalığı görünce, ‘Çekilin!’ dedi. ‘Kız ölmedi, uyuyor.’ Onlar ise kendisiyle alay ettiler. Kalabalık dışarı çıkarılınca İsa içeri girip kızın elini tuttu, kız ayağa kalktı. Bu haber bütün bölgeye yayıldı.” Bkz. Matta, 12:18-26.

¹⁵⁶ Matta, 5:27.

¹⁵⁷ Matta, 5:28.

niteliğindedir ve her kadın bir Havva'dır.¹⁵⁸ Havva, hatası sebebiyle insanlığın dünyaya gelişinden sorumlu olduğu¹⁵⁹ gibi Tanrının oğlunun hayatını kaybetmesinden de sorumludur. Zira O kendini insanlığın günahından arınması için feda etmiştir.¹⁶⁰

Bazı kiliselerde çocukların vaftiz edilmeleri sürecinde kız ile erkek çocuklar arasında aleni bir farklılık ve kayırma görülmektedir. Vaftiz edilmiş olan yeni doğmuş erkek çocuk alınıp kilise mihrabının iç kısmında bulunan Kudskudsın'e doğru götürülür ve dua edilir. Ancak bu kız çocuğu ise mihrap basamakları aşılmadan dışarıda durulup dua edilir.¹⁶¹ Oysa kız çocuğu da mabede konulabilecek kadar nezihtir. Kadın her ne kadar Âdem'i aldatan ve ayartan olarak görülse de doğan çocuğun anneyi arındırdığını İncil'in bizzat kendisi ikrar etmektedir: "*Aldanan da Âdem değildi, kadın aldanıp suç işledi. Ama doğum yapıp kurtulacaktır; yeter ki, sağduyuyla iman, sevgi ve kutsallıkta yaşasın.*"¹⁶² Çocuk kadın için bir saadet kaynağı ve sıkıntılarını unutması için bir vesiledir.¹⁶³ Pavlus ise bunları görmezlikten gelerek kadının doğum sancısının aslî günahtan dolayı kendisine bir ceza olarak verildiği düşüncesindedir.¹⁶⁴

Meryem'in bakire olması Hristiyanlıkta evlilik konusuna bakışın şekillenmesine etkili olmuş, bu sebeple sosyal bir varlık olan kadın ruhbanlığa teşvik edilmiştir. İncil'in içerdiği anlayışa göre asıl olan bakire kalmak ve kendini Tanrıya adamaktır. Kendini Tanrıya adayabilmek için bekârlık şart değil ama evli olana göre daha müsait bir durumdur: "*Evli olmayan kadın ya da kız hem bedence hem de ruhça kutsal olmak amacıyla Rab'in işleri için kaygı çeker. Ama evli kadın, kocasını nasıl hoşnut edeceğini düşünerek dünya işleri için kaygı çeker.*"¹⁶⁵ "*Bir kız da evlenirse günah işlemiş olmaz. Ne var ki, evlenenler bu yaşamda sıkıntılarla karşılaşacak. Ben sizi bu sıkıntılardan esirgemek istiyorum.*"¹⁶⁶ İncil'in bu anlayışı kadın için zahiri olarak en iyisini arzulamak gibi görünse de ailenin rüknü olan kadının fitratına, hatta yaratılma sebebine aykırıdır.

Evlilikten ziyade bekârlığı teşvik eden İncil, evlenenlere de boşanmamayı tavsiye etmektedir.¹⁶⁷ Hz. İsa boşanmaya karşıdır.¹⁶⁸ Hatta eşi zina etmemişse boşanmayı

¹⁵⁸ Baruk, "İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 31, s. 28.

¹⁵⁹ Yıldız ve Şimşek, "Süryani Cemaatinde Kadın Olmak", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.1, s.346.

¹⁶⁰ "Nitekim, Mesih de bizleri Tanrı'ya ulaştırmak amacıyla, doğru kişi olarak doğru olmayanlar uğruna, günahlar için kurban olarak ilk ve son kez öldü." , 1. Petrus, 3:18. Benzer ifadeler için bkz. 2. Korintliler 5:19; 1. Yuhanna 4:10.

¹⁶¹ Mehmet Şimşek, *Süryaniler ve Diyarbakır*, İstanbul, Chivi Yazıları Yayınları, 2003, s.121.

¹⁶² 1Timoteus, 2:15.

¹⁶³ "*Kadın doğum yapacağı zaman ağrı çeker. Çünkü saati gelmiştir. Ama doğurunca, dünyaya bir çocuk getirmenin sevinciyle çektiği acıyı unuttur.*" bkz. Yuhanna, 16:21.

¹⁶⁴ Yıldız; Şimşek, "Süryani Cemaatinde Kadın Olmak", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.1, s.343.

¹⁶⁵ 1. Korintliler, 7:34.

¹⁶⁶ 1. Korintliler, 7:25-28.

¹⁶⁷ "*Rab'in merhameti sayesinde güvenilir biri olarak düşündüklerimi söylüyorum. Öyle sanıyorum ki, şimdiki sıkıntılar nedeniyle insanın olduğu gibi kalması iyidir. Karın varsa, boşanmayı isteme. Karın yoksa kendine eş arama.*" 1. Korintliler, 7:25-28.

kesinlikle yasaklamaktadır: Hz. İsa diyor ki: “*Ama ben size diyorum ki, karısını cinsel ahlaksızlıktan başka bir nedenle boşayan her adam, onu zinaya itmiş olur.*”¹⁶⁹ Burada açıkça ifade edildiği gibi kocanın eşini boşamasının yasaklanmasının sebebi, boşanan kadının zinaya itilmiş olacağı endişesinden kaynaklanmaktadır. Ancak sanki bu günahı sadece kadın yapar anlayışı ile erkek için aynı ihtimalden bahsedilmemektedir. Sürdürülemeyen evlilikler erkek kadar kadın için de büyük bir sorun olunca Hristiyan dünyası zamanla boşanmaya izin vermek zorunda kalmıştır. “*Kocasını boşayıp başkasıyla evlenen kadın da zina etmiş olur.*”¹⁷⁰ hükmü ile dulların evlenmesine engel olmak isteyen İncil kadınların dul kalmasının tehlikelerini de fark etmiş olacak ki bir başka yerde şöyle demiştir: “*Yine de evli olmayanlarla dul kadınlara şunu söyleyeyim: Benim gibi kalsalar kendileri için iyi olur. Ama kendilerini denetleyemiyorlarsa evlensinler. Çünkü için için yanmaktansa evlenmek daha iyidir.*”¹⁷¹

Zina etmiş olanlara verilecek cezalar konusunda caydırıcı bir şey yoktur. Suçüstü yakalanmış olsa bile durum değişmemektedir. Nitekim böyle bir kadın Hz. İsa’ya getirilmiş o da, “*Ben de seni yargılamıyorum. Git artık bir daha günah işleme.*”¹⁷² diyerek onu affetmiştir. Caydırıcı bir cezanın olmayışı neticesinde o toplum içinde babasının eşiyle birlikte olanlar bile olmuştur. Bunun üzerine Pavlus, Korintliler’e yazdığı mektupta şöyle demiştir: “*Aranızda fuhuş olduğu söyleniyor, üstelik putperestler arasında bile rastlanmayan türden bir fuhuş! Biri babasının karısını almış. Siz hâlâ böbürleniyorsunuz! Oysa yas tutup bu işi yapanı aranızdan atmanız gerekmez miydi?*”¹⁷³ “*Mektubumda size fuhuş yapanlarla arkadaşlık etmemenizi yazdım.*”¹⁷⁴

İncil kadına örtünmesi emredilmiştir: “*Eğer kadın örtünmüyorsa, saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa, başını örtsün.*”¹⁷⁵ Örtünme emrine bakıldığı zaman bunun kadını muhafaza etmek için Sedd-i zerâyî¹⁷⁶ kabilinden bir şey olduğu sanılsa da aslında hiç de öyle değildir. Bir sonraki yerde İncil’in: “*Erkek başını örtmemelidir. Çünkü erkek Tanrı’nın benzeyişinde olup Tanrı’nın yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır.*”¹⁷⁷ İfadelerden açıkça anlaşıldığı kadarıyla kadının örtünme sebebi kadının mahremiyetiyle alakalı olmayıp erkek ve kadının statüsü ile alakalıdır.¹⁷⁸ Görüldüğü gibi kadın erkekten sonra gelmektedir. Ancak Tanrının, erkeğin ve

¹⁶⁸ Harman, Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Merkezi Faaliyetleri Kur’ân ve Kadın Sempozyumu, s. 58.

¹⁶⁹ Matta, 5:32.

¹⁷⁰ Markos, 10:12.

¹⁷¹ 1 Korintliler, 7:8-9.

¹⁷² Kısasanın tamamı için bkz., Yuhanna 8:1-11.

¹⁷³ 1 Korintliler, 5:1-2.

¹⁷⁴ 1 Korintliler, 5:9.

¹⁷⁵ 1 Korintliler: 11:6.

¹⁷⁶ Sedd-i zerâyî: Bu terkip; engellemek, kapatmak anlamlarına gelen “sed” kelimesi ile vesile, sebep manalarına gelen “zerâî” kelimelerinden meydana gelmiştir. Fıkîhî olarak, harama sebep olan şeylerin yasaklanması manasına gelmektedir. Bkz. İbrahim Paçacı, “Sedd-i Zerâî” *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, D.İ.B Yay., 2006, s.583.

¹⁷⁷ 1 Korintliler: 11:7.

¹⁷⁸ Baruk, “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 31, 2008, s. 21.

kadının statüsü konusunda giyim üzerinden nasıl böyle bir irtibat kurulabildiği anlaşılması zor bir olaydır.

*“Kadınlar, kutsalların bütün topluluklarında olduğu gibi, toplantılarınızda sessiz kalsın konuşmalarına izin yoktur. Kutsal Yasa’nın da belirttiği gibi, uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kendi kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır.”*¹⁷⁹ İncil’in içerdiği bu cümlelerde her ne kadar kadınların bu toplantılarda konuşmalarının yasaklanmasının sebebi olarak *“Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır.”* diye bir neden ileri sürülse de asıl sebep bu değildir. Zira İncil’in bir başka yerinde geçen *“Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının ders verip erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum.”*¹⁸⁰ şeklindeki ifade işin iç yüzünü ortaya koymaktadır. Buna göre asıl amaç kadının erkeğin gerisinde kalmasını ve kadının erkekten daha bilgili olma çabasına girmesini engellemektir.¹⁸¹

3. Kur’ân’da Kadın

Kur’ân’da kadına ilişkin bütün ifadeleri göz önüne getirmekten ziyade Eski ve Yeni Ahid’in yukarıda temas ettiğimiz ifadelerine mukabil Kur’ân’ın neler söylediğini dile getirmek kıyas imkânı sunacak ve Kur’ân medeniyetinin kadına bakış farkını ortaya koyacaktır.

Eski ve Yeni Ahid’de olduğu gibi¹⁸² Kur’ân’da da yaratılışı hatırlatan ifadeler bulunmaktadır: *“Ey İnsanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabb’inize hürmetsizlikten sakının.”*¹⁸³ Kur’ân’da yasak olan şeyden yenilmesine ilişkin bilgiler de yer almaktadır. Fakat Âdem ve Havva’dan hangisinin önce bundan yediği teferruatı bulunmamaktadır.¹⁸⁴ Kur’ân’ın, *“Herkesin kazandığı kendisinedir, kimse*

¹⁷⁹ 1 Korintliler: 11:33-33.

¹⁸⁰ Bkz. 1Timoteyus, 2:11-12.

¹⁸¹ Baruk, “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 31, s. 22, 27.

¹⁸² *“Rab (Yahve) göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yabancı bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü Rab Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. Rab Tanrı Adem’i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluşunu üflledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu.”* (Tekvîn, 1:1-4); *“Sonra, Rab: ‘Âdem’in yalnız kalması iyi değil’ dedi, ‘Ona uygun bir yardımcı yaratacağım.’* (Tekvîn, 2:18); *“Rab Tanrı Adem’e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem’e getirdi. Âdem, ‘İşte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir.’ dedi, Ona ‘kadın’ denilecek, çünkü o adamdan alındı. Bu nedenle Âdem annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak.”* (Tekvîn, 2:21-24)

¹⁸³ Nisâ, 4/1. Ayrıca bkz. *“O, sizi tek bir nefisten yarattı ve kendisiyle durulup-yatışması için ondan eşini var etti.”* Arâf, 7/189.

¹⁸⁴ *“Ey Adem! Sen ve eşin cennette kalın ve istediğiniz yerden yiyin, yalnız şu ağaca yaklaşmayın yoksa zalimlerden olursunuz. Şeytan, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: ‘Rabbinizin sizi bu ağaçtan menetmesi melek olmanız veya burada temelli kalmanızı önlemek içindir.*

Doğrusu ben size öğüt verenlerdenim.’ diye ikisine yemin etti. Böylece onların yanılmalarını sağladı. Ağaçtan meyve tattıklarında kendilerine ayıp yerleri göründü, cennet yapraklarından oralarına örtmeğe koyuldular. Rableri onlara, ‘Ben sizi o ağaçtan menetmemiş miydim? Şeytanın

başkasının yükünü taşımaz."¹⁸⁵ ifadesi gereğince suçlar şahsidir. Bu durum İslam hukukunun da genel bir prensiptir. Aksi takdirde evladın işlediği suçtan dolayı anne-babayı ve başka bir akrabayı, anne-babanın işlediği suçtan dolayı da evladını veya diğer yakın akrabayı cezalandırmak gerekir ki bu ve buna benzer bir uygulamanın mantıkta yeri olamaz.

Kur'ân'da asli suç sebebiyle kadının hemcinslerine bir ceza verilmesi söz konusu değildir. Ancak hem Hz. Havva'nın hem de Hz. Âdem'in dünyaya gönderildiğini haber vermektedir. Hz. Havva'yı ve hemcinsini bağışlayamayan Eski ve Yeni Ahid mensuplarının bu anlayışının aksine Kur'ân ceza olarak dünyaya gönderilmelerini haber verdikten¹⁸⁶ hemen sonra yüce Allah'ın her ikisini de bağışlayacağı yolu gösterdiğini ve buna tabi olanları bağışlayacağını haber vermektedir.¹⁸⁷ Böylece Eski ve Yeni Ahid'in vicdanlarda Hz. Havva'yı ve kadın cinsini mahkûm etmesine karşın; Kur'ân, bağışlandıklarını ifade ederek Hz. Havva'nın vicdanlardaki mahkûmiyetini kaldırmış, sicilini temize çıkarmıştır.

Eski Ahid, kadının yaratılışındaki tabiatı görmeksizin adetli kadını necis saymakta, sırf kız çocuğu doğurduğu için bu necaset hali erkek çocuk doğurmasına nispeten iki misline çıkarılmaktadır.¹⁸⁸ Bu da gösteriyor ki Yahudî bir kadın her ay necis olmaktadır. Böyle bir hükme karşılık Yahudî olabilmek için Yahudî bir anneden doğmuş olunması şartı birlikte nasıl izah edilecektir? Zira bir şey annesine tabi ise, bu kadından olanın da tabii olarak necis olması gerekmez mi? Oysa Kur'ân insanın mükerrem bir varlık olduğu vurgusunu yapmakta¹⁸⁹, âdet halinin Kur'ân bunun kadın için bir eza olduğunu ve bu süre zarfında kendisinden uzak durulacak tek şeyin cinsel münasebet olduğunu söylemektedir.¹⁹⁰

Hangi kadınlarla evlenilemeyeceğini belirleyen Kur'ân bu çerçevede şunları zikretmektedir: *"Sizlere, analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız,*

size apaçık bir düşman olduğunu söylememiş miydim?' diye seslendi. Her ikisi, 'Rabbimiz! Kendimize yazık ettik; bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz kaybedenlerden oluruz.' dediler." Arâf, 7/19-23.

¹⁸⁵ Enâm, 6/164. Benzer ayetler için ayrıca bkz. İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7; Necm, 53/38.

¹⁸⁶ "Şeytan oradan ikisinin de ayağını kaydirttı, onları bulundukları yerden çıkardı, onlara 'Birbirinize düşman olarak inin, yeryüzünde bir müddet için yerleşip geçineceksiniz' dedik." BYıldırıakara, 2/36.

Ayrıca bkz. "Birbirinize düşman olarak inin, siz yeryüzünde bir müddet için yerleşip geçineceksiniz. Orada yaşar, orada ölür ve oradan dirilip çıkarılırsınız' dedi." Arâf, 7/24-25.

"Ey İnsanoğulları! Şeytan, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak ananızı babanızı cennetten çıkardığı gibi sizi de şaşırtmasın." Arâf, 7/27.

¹⁸⁷ "Adem, Rabbi'nden emirler aldı; onları yerine getirdi. Rabb'i de bunun üzerine tevbesini kabul etti. Şüphesiz o tevbeleri daima kabul edendir, merhametli olandır. İnin oradan hepiniz, tarafımdan size bir yol gösteren gelecektir; Benim yoluma uyanlar için artık korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir." Bakara, 2/37-38.

"Rabbi yine de onu seçip tevbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi. Onlara şöyle dedi: "Birbirinize düşman olarak hepiniz oradan inin. Elbet size Benden bir yol gösteren gelir; Benim yoluma uyan ne sapar ve ne de bedbaht olur." Tâhâ, 20/122-123.

¹⁸⁸ Levililer, 12:5.

¹⁸⁹ "And olsun ki, biz insanoğullarını şerefli kıldık, onların karada ve denizde gezmesini sağladık, temiz şeylerle onları rızıklandırdık, yaratıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık." İsrâ, 17/70.

¹⁹⁰ Bakara, 2/222.

teyzeleriniz, kardeşlerinizin kızları, kız kardeşlerinizin kızları, sizi emziren sütanneleriniz, sütkardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle gerdeğe girdiğiniz kadınlarınızın yanınızda kalan üvey kızlarınız ki onlarla gerdeğe girmemişseniz size bir engel yoktur, öz oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi bir arada almak suretiyle evlenmek, -geçmişte olanlar artık geçmiştir- size haram kılındı. Doğrusu Allah bağışlar ve merhamet eder.”¹⁹¹ Ama Ehl-i Kitâb kutsal kitaplarında Hz. Lut’a (a.s) ilişkin şu kıssanın nakledilmesinde bir beis görmemektedirler: “Lut ve kızları? Lut Soar’da kalmaktan korkuyordu. Bu yüzden iki kızıyla kentten ayrılarak dağa yerleşti, onlarla birlikte bir mağarada yaşamaya başladı. Büyük kızı küçüğüne, ‘Babamız yaşlı’ dedi, ‘Dünya geleneklerine uygun biçimde burada bizimle yatabilecek bir erkek yok. Gel, babamıza şarap içirelim, soyumuzu yaşatmak için onunla yatalım.’ O gece babalarına şarap içirdiler. Büyük kız gidip babasıyla yattı. Ancak Lut yatıp kalktığıнын farkında değildi. Ertesi gün büyük kız küçüğüne, ‘Dün gece babamla yattım’ dedi, ‘Bu gece de ona şarap içirelim. Soyumuzu yaşatmak için sen de onunla yat.’ O gece de babalarına şarap içirdiler ve küçük kız babasıyla yattı. Ama Lut yatıp kalktığıнын farkında değildi. Böylece Lut’un iki kızı da öz babalarından hamile kaldılar. Büyük kız bir erkek çocuk doğurdu, ona Moav adını verdi. Moav bugünkü Moavlılar’ın atasıdır. Küçük kızın da bir oğlu oldu, adını Ben-Ammi koydu. O da bugünkü Ammonlular’ın atasıdır.”¹⁹² Eski Ahid’in aktardığı bu kıssanın ismet sıfatına haiz biri için kabul edilmesi imkânsız bir şeydir. Böylesi bir insanın kendi kızları üzerinden kirletilmesinin de izahı mümkün değildir. Kur’ân’da, herhangi bir peygamber ailesine dair buna benzer tek bir itham dahi yoktur.

Yeni Ahid, Hristiyan bir erkeğin Hristiyan olmayan bir kadınla evlenebileceği serbestliğini tanımakla birlikte, bekârlığı evliliğe tercih ettirmektedir. Buna mukabil Eski Ahid kendisine tabi olanların ancak Yahudî biriyle evlenebileceğini söylemektedir. Çocuğu olmadan kocası ölen bir kadını kayınbiraderiyle evlenmeye zorunlu kılmaktadır. Orta bir çizgi benimseyen Kur’ân ise kayınbiraderle evlenme zorlaması getirmediği gibi evlenilebilecek bir bayanın Ehl-i Kitab’tan da olabileceğini¹⁹³ söylemek suretiyle kolaylık sağlamaktadır.

Eski ve Yeni Ahid gibi Kur’ân da zinayı yasaklamaktadır. Eski Ahid’in recim cezası uygulanmasını isterken; Yeni Ahid, yaptırım uygulamada biraz daha müsamaha sergilemektedir. Kur’ân ise bekârlığı hafifletici sebep olarak görmüş, zina eden bekârlara yüz sopa had cezası getirmiştir. Evlilere recim cezası ise sünnetle sabittir.¹⁹⁴ Söz konusu zina iftirası olunca Eski Ahid bu tip bazı olayları

¹⁹¹ Nisâ, 4/23.

¹⁹² Bkz. Tekvin, 19:30-38.

¹⁹³ “İnanan hür ve iffetli kadınlar ve sizden önce kitap verilenlerin hür ve iffetli kadınları -zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın ve mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helaldir. Kim imanı inkâr ederse, şüphesiz amelleri boşa gider. O, ahirette de kaybedenlerdendir.” Mâide, 5/5.

¹⁹⁴ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğîra, *el-Câmi’u’s-Sahîh el-Muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut, Dâr-u İbn Kesîr, 1987, Muhâribîn 5, 6, 15, 23; Müslim, İbn Haccâc Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Beyrut, Dâr-u İhyâi’t-Turâsi’l- Arabî, t.y., Hudûd 1691; Müslim, Hudûd 1701; Ebu Dâvud, Hudûd 24.

gerdek gecesi yatak çarşafı ile çözmeye çalışmaktadır.¹⁹⁵ Oysa Kur'ân medeniyetinin hukukunda iddianın haklılığını ispat için dört şahit istenmektedir. Aksi halde iddia sahibine Hadd-i Kazif yani seksen sopa vurma cezası uygulanacağı ve mahkemelerde şahitliklerinin geçersiz kılınacağı tehdidi vardır.¹⁹⁶ Zina isnadı evli çiftin kendi aralarında cereyan etmişse ve iddia sahibinin dört şahit getirme gibi bir imkânı yoksa o zaman mülâne¹⁹⁷ zorunluluğu getirilmek suretiyle medenî bir muhakeme usulü ve çözümü sunulmaktadır.

Eski Ahid, bir beşer olarak kadının evlilik akdinde hata yapmasını, boşanmasını adeta imkânsız kılmaktadır. Zira boşanan kadının eski eşiyle evlenmesini yasaklamaktadır. Bunu yaparken de gerekçe olarak kadının dul olmakla artık kirlendiği iddia etmektedir.¹⁹⁸ Yeni Ahid de benzer hükümler koymaktadır.¹⁹⁹ Bütün bunlara karşılık Kur'ân bu konuda hem irade hürriyetini hem de beşeri vasıfları dikkate alarak çiftlere boşanma konusunda üç şans²⁰⁰ vermiş ve kadınların eşlerine dönmelerine engel olunmamasını istemiştir.²⁰¹ İncil ve

¹⁹⁵ “Bir adam bir kadın alır, yattıktan sonra ondan hoşlanmazsa, ona suç yükler, adını kötüler, ‘Bu kadınla evlendim ama onunla yatınca bakire olmadığını gördüm.’ derse, kadının annesiyle babası kızlarının bakire olduğuna ilişkin kanıtı alıp kapıda görevli kentin ileri gelenlerine getirecekler. Kadının babası ileri gelenlere, ‘Kızımı bu adamla evlendirdim ama o kızımın hoşlanmıyor.’ diyecek, ‘Şimdi kızımı suçluyor, onun bakire olmadığını söylüyor. İşte kızımın bakire olduğunun kanıtı!’ Sonra anne-baba kızlarının bakire olduğunu kanıtlayan yatak çarşafını ileri gelenlerin önüne serip gösterecekler. Kentin ileri gelenleri de adamı cezalandıracaklar.” Tekvin, 22:13-18.

¹⁹⁶ “İffetli kadınlara zina isnat edip de, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun; ebediyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir.” Nur, 24/4.

¹⁹⁷ “Hanımlarına zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanların şahitliği, kendisinin doğru sözlülerden olduğuna Allah'ı dört defa şahit tutmasıyla olur. Beşincisinde, eğer yalancılardan ise Allah'ın lanetinin kendisine olmasını diler. Kocasının yalancılardan olduğuna Allah'ı dört defa şahit tutması, cezayı kadından savar. Beşincisinde, kocası doğrulardan ise kendisinin Allah'ın gazabına uğramasını diler.” Nur, 24/6-9.

¹⁹⁸ “İkinci kocası da ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp verir, onu evinden kovarsa ya da ikinci adam ölürse, kadını boşayan ilk kocası onunla yeniden evlenemez. Çünkü kadın kirlenmiştir. Bu Rab'in gözündeki iğrençliktir. Tanrınız Rab'in mülk olarak size vereceği ülkeyi günaha sürüklemeyin.” Tekvin, 24:3-4.

¹⁹⁹ “Kocasını boşayıp başkasıyla evlenen kadın da zina etmiş olur.” Markos, 10:12;

²⁰⁰ “Boşanma iki defadır. Ya iyilikle tutma ya da iyilik yaparak bırakmaktır. İkisi Allah'ın yasalarını koruyamamaktan korkmadıkça kadınlara verdiklerinizden (mehirden) bir şey almanız size helal değildir. Eğer Allah'ın yasalarını ikisi koruyamayacaklar diye korkarsanız, o zaman kadının fide vermesinde (mehrinden vazgeçmesinde) ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah'ın yasalarıdır, onları bozmayın! Allah'ın yasalarını bozanlar ancak zalimlerdir. Bakara, 2/229. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Hâtîb Ebû Hafs b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Bennâ ve Muhammed Ahmed Âşûr, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, c.1, s.399; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ's es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd*, thk. Muahammed Muhyiddin Abdulhamid; tlk. Kemâl Yusuf el-Hût; zyl. Elbânî, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y., Talâk 10 (c. 1, s. 666), Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman, *Sünenü'n-Nesâî el-Kübrâ*, thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî; Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut, Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1991, Talâk 75 (c.6, s.212).

²⁰¹ “Kadınları boşadığınızda, müddetleri sona ermişse, kocaları ile güzellikle anlaşmışlarsa evlenmelerine engel olmayın. İçinizden Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse bundan ibret alır. Bu sizin için daha nezih ve daha paktır. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” Bakara 2/232. Daha geniş bilgi için Bkz. el-Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut, Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, H.1405, c.2, s.100; er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasan, *Mefâtihu'l-Ğayb*, thk. İ'mâd Zekî el-Bârûdî,

Tevrat'ın kıskacında kalan İtalyanların, parlamentonun 1978 yılında boşamayı meşru bir hak olarak görmesi karşısında sevinçlerinden oynadıkları unutulmaması gereken bir gerçektir.²⁰²

Bekâr kalmayı teşvik eden Yeni Ahid'in²⁰³ zinayı yasaklaması bir tezattır.²⁰⁴ Zira cinsel duygular aynı zamanda bir dürtüdür yani fizyolojik bir ihtiyaçtır. Hal böyle olunca bu ihtiyacın da belli kaideler çerçevesinde karşılanması gerekir. Bunun en tabii yolu ise evlilik akdi ile mümkündür. Bu sebeple Kur'ân evliliği teşvik etmektedir.²⁰⁵ Aksi takdirde Pavlus'un da kınadığı türden hayâsızlıklar ortaya çıkacaktır.²⁰⁶ Bu da gösteriyor ki İncil'in bekârlığı teşviki kadının insan olarak fizyolojisine ve tabiatına aykırıdır.

Eski Ahid zekât mevzuunda kadınları gözetmektedir.²⁰⁷ Ancak öbür taraftan kadınları ve çocukları kazanılan savaşta yağmalanabilecek şeyler arasında bir malmış gibi görmesi²⁰⁸, miras gibi tabii yoldan mal edinme mevzuunda zorluk çıkarması²⁰⁹, adak vecibesini ifa etmesini babasının iznine tabi kılması, İslam dinine nispeten kadının mal edinebilme özgürlüğünü kısıtlamakta hatta baltalamaktadır. Kur'ân'ın ortaya koyduğu hukukta yukarıda bu konulardan ne miras²¹⁰ ne de diğer hususlarda bir zorluk yoktur.

Kur'ân²¹¹ ve Yeni Ahid²¹² örtünmeyi emretmekle ortak bir paydaya sahipler. Fakat ikisinin sebep-i hikmeti bir birinden farklıdır. Zira Kur'ân kadının kendini muhafazasını kolaylaştırmak için bunu yaparken, Yeni Ahid bunu erkeğin statüsü

Mısır, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, 2003, c.6, s.102-104; İlkiyâ'l-Harrâsî, İ'mâduddîn et-Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, H.1405, c.1, s.185.

²⁰² Nureddin I'tr, *Mezâ'ni'l-Mareti*, Beyrut, el-Yemâme li't-Tibâa'ti ve'n-Neşr, 2003, s.208-209.

²⁰³ “Evli olmayan kadın ya da kız hem bedence hem de ruhça kutsal olmak amacıyla Rab'in işleri için kaygı çeker. Ama evli kadın, kocasını nasıl hoşnut edeceğini düşünerek dünya işleri için kaygı çeker.”²⁰³ Buna karşılık evlenenler de kınanmamaktadır: “Kızlara gelince, Rab'den onlarla ilgili bir buyruk almış değilim. Ama Rab'in merhameti sayesinde güvenilir biri olarak düşündüklerimi söylüyorum. Öyle sanıyorum ki, şimdiki sıkıntılar nedeniyle insanın olduğu gibi kalması iyidir. Karın varsa, boşanmayı isteme. Karın yoksa kendine eş arama.” 1. Korintliler, 7:25-28.

²⁰⁴ Matta, 5:27.

²⁰⁵ “İçinizdeki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfü ile zenginleştirir. Allah lütfü bol olandır, bilendir.” Nur, 24/32.

²⁰⁶ 1 Korintliler, 5:9.

²⁰⁷ “Tarlanızdaki ekini biçtiğinizde gözden kaçan bir demet olursa almak için geri dönmeyin. Onu yabancıya, öksüze, dul kadına bırakın. Öyle ki, Tanrınız Rab el attığınız her işte sizi kutsasın. Tekvin, 24:19.

²⁰⁸ Tekvin, 20:14.

²⁰⁹ Sayılar, 27:8.

²¹⁰ “Allah çocuklarınız hakkında, erkeğe iki dişinin hissesi kadar tavsiye eder. Eğer kadınlar ikinin üstünde ise, bırakılanın üçte ikisi onlarındır; şayet bir ise yarısı onundur. Ana babadan her birine, ölenin çocuğu varsa yaptığı vasiyetten veya borcundan arta kalanın altıda biri, çocuğu yoksa, anası babası ona varis olur, anasına üçte bir düşer. Kardeşleri varsa, altıda biri annesinin; babalarının ve oğullarınızdan menfaatçe hangisinin size daha yakın olduğunu siz bilmezsiniz. Bunlar Allah tarafından tespit edilmiştir. Doğrusu Allah bilendir, Hakîm olandır.” Nisâ, 4/11.

²¹¹ “Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına, dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle; bu, onların hür ve namuslu bilinmelerini ve bundan dolayı incitilmemelerini daha iyi sağlar. Allah bağışlar ve merhamet eder.” Ahzab,33/59.

²¹² “Eğer kadın örtünmüyorsa, saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa, başını örtsün.” 1 Korintliler: 11:6.

için yapmaktadır.²¹³ Erkeğin statü kaygısı sebebiyle Yeni Ahid'in diğer emri ise şudur: *"Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının ders verip erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum."*²¹⁴ Kur'an da erkeğin statüsüne ilişkin olarak *"Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler."*²¹⁵ demiş; ancak buradan anlaşılabilecek ifrat ve tefriti başka yerlerde şunları buyurarak izale etmiştir: *"Kadınların hakları, örfe uygun bir şekilde vazifelerine denktir."*²¹⁶ *"Onlar sizin örtünüz, siz de onların örtülerisiniz."*²¹⁷ *"Ey insanlar! Doğrusu Biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Allah bilendir, haberdardır."*²¹⁸

Tevrat ve İncil²¹⁹ gibi Kur'an'ın inşa etmek istediği medeniyette de evlatlara emir mahiyetinde tavsiyeler bulunmaktadır. Kur'an bir yandan, *"Biz insana, annesine babasına iyi davranmasını emrettik. Zira annesi onu nice zahmetlerle karnında taşımıştır..."*²²⁰ ifadeleriyle bu saygı ve kıymetin gerekçesini açıklarken bir yandan da *"Eğer onlar seni, şerik olduğuna dair hiçbir bilgin olmadığı şeyleri, Bana ortak saymaya zorlarsa sakın onlara itaat etme! Ama o durumda da kendileriyle iyi geçin, makul bir tarzda onlara sahip çık!"*²²¹ ifadeleriyle bunun sınırlarını belirlemiştir.

Sonuç

Hem Tevrat'ta hem de İncil'de kadının dini ve dünyevi anlamdaki yerine ve uyması gereken emirler bulunmaktadır. Söz konusu kitapların mevcut halleri mensupları açısından kutsal birer kitap olması sebebiyle bu son derece tabii bir durumdur. Eski Ahit'teki ifadelerde kadının bir beşer olarak kendisine verilen değer en büyük payesi, onun yaratılırken Tanrının suretinde yaratıldığını dile getiren ifadelerdir.

Eski ve Yeni Ahid'de kadına kadının beşeri yönü, statüsü ve hukuku alanında birçok menfi ifadeler bulunmaktadır. Bu sözlerin temelinde yatan şey kadın cinsinin ilki olan Havva'nın erkek cinsinin ilki olan Âdem'i suça azmettirici olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Hz. Havva ve Hz. Adem'in yaşadıkları sebebiyle Eski ve Yeni Ahid, bir türlü kadının varlığını hazmedememekte; ona hoşgörü ile yaklaşmamaktadır. Talmud'da erkeğin her gün üç kere *"Kadın olarak yaratılmadığı için şükretmesi gerektiği"* dile getiren cümleler eski Ahid mensuplarının kadına bakışını özetleyecek mahiyettedir. Eski Ahid'in bazı

²¹³ *"Erkek başını örtmemelidir. Çünkü erkek Tanrı'nın benzeyişinde olup Tanrı'nın yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır."* 1. Korintliler: 11:7.

²¹⁴ Bkz. 1Timoteyus, 2:11-12.

²¹⁵ Nisâ, 4/32.

²¹⁶ Bakara, 2/228.

²¹⁷ Bakara, 2/187.

²¹⁸ Hucurât, 49/13.

²¹⁹ *"Annesine, babasına saygısızca davranana lanet olsun!"* Tekvin, 27:16; *"Ey Çocuklar! Rab yolunda anne babanızın sözünü dinleyin. Çünkü doğrusu budur. İyilik bulmak, yeryüzünde uzun ömürlü olmak için annene babana saygı göstereceksin. Vaat içeren ilk buyruk budur."* Efesliler, 6:1-3.

²²⁰ Lokmân, 31/14.

²²¹ Lokmân, 31/15. Ayrıca bkz. Ankebût, 29/8.

kadınlar için saygın, faziletli, erdemli, dürüst söylemleri ile İncil'in "Ey kocalar, Mesih kiliseyi nasıl sevip onun uğruna kendini feda ettiyse, siz de karılarınızı öyle sevin." (Efesliler, 5:25) vb. ifadeleri bu kitapların içerdikleri menfi kadın algısı sebebiyle çok da inandırıcı gelmemektedir. Eski ve Yeni Ahid'in menfi kadın anlayışından etkilenen Aziz Tertolyan'ın: "Kadın insanın nefesine giriş kapısıdır, Tanrının yasalarını iptal eden, erkeğin çehresini bozan iğrenç bir mahlûktur." sözü ile Aziz Sustam'ın; "Kadın gerekli olan bir kötülüktür, istenen bir beladır. Evin ve ailenin en büyük tehlikesidir, ahlaksız ve edepsiz bir sevgilidir, yaldızlı ve aldatıcı bir musibettir." sözleri Ehl-i Kitâb'ın kutsal kitaplarından edindikleri menfi kadın algısını özetlemektedir. Kur'ân, Cahiliyye dönemine de sirayet eden bu tür anlayışları ıslah edip gerekli değişimleri sağlamıştır. Eski ve Yeni Ahid'in kadına ilişkin menfi ifadeleri ile Kur'ân'ın kadına kazandırdığı statü kıyası imkânsız bir fark içermektedir. Kadın Allah'ın kulu ve medeniyetin parçası olması münasebetiyle Kur'ân ve sünnet ile ifrat ve tefritten uzak bir şekilde hak ettiği değeri bulmuş, hak ve hukuku muhafaza altına alınmıştır.

Kaynakça

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğîra, *el-Câmi 'u's-Sahîh el-Muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut, Dâr-u İbn Kesîr, 1987.

BARUK, Cengiz, "İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 31, Mayıs- Ağustos, İstanbul, 2008.

EL-CASSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut, Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, H.1405.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. el-Eşâ's es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid; tlk. Kemâl Yusuf el-Hût; zyl. Elbânî, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y.

EL-HÂRİSÎ, Ebû Muâz Talâl İbn Muî'd, *Ekseru min Elfi Ma'lûmatin ve Delîlin ala Misdâkiyyet'l-İslâmi'l-Celîl*, Suudi Arabistan, İtrâk li'-Tibaa'ti ve'n-Neşri, 2008.

HARMAN, Ömer Faruk, *Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Faaliyetleri Merkezi Kur'ân ve Kadın Sempozyumu*, 4-5 Haziran, Ankara, 2010.

İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-U'câb fî Beyâni'l-Esbâb*, thk. Abdulkakim Muhammedu'l-Enîs, Dammâm, Dâr-u İbni'l-Cevzi, 1997.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Hâtib Ebû Hafs b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Bennâ ve Muhammed Ahmed Âşûr, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.

İLKİYÂ'L-HARRÂSÎ, İ'mâduddîn et-Taberî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, H.1405.

KUTSAL KİTAP, <http://www.kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=6&mc=1&sc=4> (Erişim, 19 Ağustos 2015, 15.30).

MÜSLİM, İbn Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, Beyrut, Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.y.

NESÂÎ, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman, *Sünenü'n-Nesâî el-Kübrâ*, thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bendârî; Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.

NUREDDÎN I'TR, *Mezâ'ni'l-Mareti*, Beyrut, el-Yemâme li't-Tibâa'ti ve'n-Neşr, 2003.

PAÇACI, İbrahim “Sedd-i Zerâi” *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, D.İ.B Yay., 2006.

RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hasan, *Mefâtihu'l-Ğayb*, thk. İ'mâd Zekî el-Bârûdî, Mısır, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, 2003.

SENT ANTUAN KİLİSESİ,
<http://sentantuan.com/dosyalar/ayetler/iayet/ibrani.htm> (Erişim, 19 Ağustos 2015/15.25).

SİBÂÎ, Mustafa, *İslam'da Kadın Hakları*, çev. H. Hüseyin Ceylan, Ankara, Rehber Yayınevi, 1993.

ŞİMŞEK, Mehmet, *Süryaniler ve Diyarbakır*, İstanbul, Chivi Yazıları Yayınları, 2003.

TEVRAT, İNCİL, *The Bible Society in Turkey*, 2001.

VÂFÎ, Ali Abdolvâhid, *el-Müfredât*, Kahire, Dâr-u Nahdati Mısır, t.y.,

YASDIMAN, Hakkı Şah, “Yahudilikte Kadınla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *D.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, İzmir, 2002.

YILDIZ, M. Cengiz; Mehmet Şimşek “Süryani Cemaatinde Kadın Olmak”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.1, (2006).

Changing and New Strategy between NATO-Russia after Ukraine Crisis

Mamun Billah*

Özet

Ukrayna krizi sonrasında uluslararası ilişkiler sisteminde yoğun bir tartışma yaşanmıştır. Bu kriz dış dünya ile Rus ilişkilerinde bir sarsıntıya neden olmuş, NATO'nun stratejilerini yenilemesine neden olmuştur. Bu nedenle, makalenin amacı Ukrayna Krizi çerçevesinde ortaya çıkan NATO stratejilerindeki dönüşüm çerçevesinde Rusya ve NATO ilişkilerinin incelenmesidir. Rusya, Vladimir Putin'in Rusya Güvenlik Konseyi'nde yaptığı bir görüşmede açıkça ortaya koyduğu gibi ekonomi diplomasisi ve yumuşak güç yöntemlerini kullanarak uluslararası arenada aktif bir politikayı sağlamak ve sürdürmekle ilgilenmektedir. Ancak, Ukrayna krizinden sonra 2014-2015 yılları esnasında dünyada Rus pozisyonu çarpıcı şekilde değişmiştir. Kuzey Atlantik İşbirliği Örgütü(NATO) ve Moskova arasındaki ilişkinin tarihi tam olarak “sorunlar, güvensizlik ve yanlış anlamalar” şeklinde yorumlanabilir. Ukrayna çatışması, Rusya-Batı ilişkilerini Soğuk Savaşın bitiminden bu yana ilk defa çatışma sınırına getirdi. NATO Soğuk Savaşın bitiminden bu yana yeni bir stratejik vizyon arıyor. Şu anda, yeni bir siyasi-askeri atmosfer Rusya'nın eylemleri tarafından tehdit edilmekle birlikte, bu yeni iklimin tüm tarafların menfaatine olmadığı açıktır; bir takım güvenlik tehditleri hem Avrupa Atlantik hem de Avrasya için ciddi zorlu olmuştur. Birinci bölümde Rusya'nın dönemsel olarak değişen politikası ve dış politikası çerçevesinde NATO ile ilişkilerinin nasıl dönüştüğü analiz edilecektir. İkinci bölümde ise Ukrayna Krizi'nden sonra NATO-Rusya arasındaki yeni ve değişen stratejiler tanımlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ukrayna krizi, Vladimir Putin, İkili ilişkiler, strateji, Dış politikası, güvensizlik ve yanlış anlamalar.

Abstract

With the Ukrainian crisis we have seen a profound debate on international relations system. It has caused a shake in the Russian relations with the outside world. Therefore, the article aims to focus on the impact that the Ukrainian crisis of 2013-2014 has had within the Russian relations. Nowadays, Russia is having an interest in continuing and maintaining an active policy on the international scene, using modern methods of economic diplomacy and soft power, as Vladimir Putin

* The Department of International Relations, Master Student, Ege University, Izmir, Turkey.
Email: mamunbillahjuege@gmail.com

made clear during a meeting with Russian Security Council in the Kremlin that he wants a New Concept of Foreign Policy. Nevertheless, after the Ukraine crisis, during 2014-2015 the Russian position in the world has changed dramatically. The history of the relationship between the NATO and Russia could be interpreted as one full of “problems, mistrust and misperceptions”.²²² The Ukraine conflict has carried the Russian-West relations to the borderline of confrontation. NATO has been seeking a new strategic vision since the end of the Cold War. At present, a new political-military atmosphere is threatened by Russia's actions, but it is clear that this new climate has not been to the benefit of all parties as a number of security threats have been seriously challenging to both the Euro- Atlantic and Eurasia. Firstly, I would try to underline general strategy between NATO-Russia, Formalizing NATO-Russia Ties, then I will describe Russia and the West rebuilding from the ground up. Secondly, I will try to show new and changing strategies after the Ukraine crisis.

Keywords: Ukraine crisis, Vladimir Putin, Bilateral relations, Strategy, Foreign Policy, Mistrust and Misperceptions.

Introduction

The relations of NATO with Russia seem like to grow in ups and downs during their entire history. But at the periods of collaboration they have followed the ‘one step forward, two steps back’ formula. In this article I will try to show the current status of relations and the impediments to deeper cooperation, including lack of trust and interoperability. The Ukrainian crisis and Russia's annexation of Crimea marks a new low in Russia–NATO relations. The Ukraine crisis sparked when the Ukraine government ceased political and economic association agreement with the European Union. This caused a crash between Russian and Western powers interests. As a result, the nervous situation between Ukraine and Russia represents one of the most important and actual politic affair in international relations. This dissertation offers a brief summary of the Russian and the NATO’s strategies and foreign policy evolution from 1991 to 2010 and new strategy after 2010. I would like to highlight the concepts and the factors that underlie the Russian and NATO’s strategy mainly.

Historical Background

Historical strategies and Relations between NATO and its former cold war opponent Russia have been difficult and often strained since the collapse of the Soviet Union and the ending of its equivalent Warsaw Pact military alliance in 1991. NATO -Russia Council created in 2002. Moscow then suspended its military cooperation with NATO. In late April, 2009, NATO expelled two Russian diplomats in retaliation for a spy scandal in which a former Estonian official. Moscow responded by expelling two Canadian diplomats from NATO’s information office in Moscow. On August 2008 Georgia-Russia conflict was a

*The Department of International Relations, Master Student, Ege University, Izmir, Turkey. Email: mamunbillahjuege@gmail.com

²²² Kenan, F. “A fateful Error”, New Youk Times. Febtuary 5, 1997.

cause of breaking relation between NATO and Russia. Then from 2008-2012 they are containing good relation and after 2012 they have taken new strategic plan to maintain international relation.²²³

Strategical Relation between NATO and Russia

After end of the cold wars, NATO has tried to build a partnership with Russia, developing dialogue and useful cooperation in regions of mutual interest. The response to Russia's military intervention in Ukraine, Cooperation has been suspended, which the Allies condemn in the strongest terms. Political and military connection remain open. NATO remains worried by Russia's continual destabilising arrangement of military activities and aggressive rhetoric, which goes well beyond Ukraine.²²⁴

Relations between two powers started after the end of the Cold War through the joining of Russia with the North Atlantic Cooperation Council (1991) and the Partnership for Peace programme (1994). In 1997, NATO-Russia Founding Act provided the official basis for relations. From that time gradually Negotiation and cooperation were supported in 2002 with the establishment of the NATO-Russia Council (NRC) to assist as a forum for discussion on current security issues and to direct practical cooperation in a wide range of areas. Russia's unequal military action in Georgia in August 2008 led to the suspension of official meetings of the NRC and assistance in some fields, until spring 2009. NATO remain to call on Russia to reverse its recognition of the Georgian regions of Abkhazia and South Ossetia as independent states.²²⁵

Civilians and military cooperation under the NATO-Russia Council with Russia was suspended in April 2014 in response to the Russia-Ukraine conflict. But connection of military and political communication were kept open. The NRC is an essential forum for dialogue and information exchange, to decrease misunderstandings and increase predictableness; meetings are being held periodically on the basis of reciprocity. NATO and Russia have profound and persistent disagreements; however, the Alliance does not seek confrontation and poses no threat to Russia.

Strategical co-operations between NATO and Russia

In 1991 Russia joined with the North Atlantic Cooperation Council but later name of the forum was change as the Euro-Atlantic Partnership Council, this forum was created for discussion with the countries of Central and Eastern Europe following the end of the Cold War. The Soviet Union actually dissolves at the same time as the inaugural meeting of this body takes place.

²²³ Gardner, H. (2013), "NATO Expansion and US Strategy in Asia: Surmounting the Global Crisis", Macmillan: Palgrave, P. 92.

²²⁴ POULIOT, V. (2010), "International Security in Practice: The Politics of NATO-Russia Diplomacy", P. 95.

²²⁵ Smith, J. (2008), "The NATO- Russia Relationship", Center for Strategic and International Studies (CSIS), P. 6.

Russian militaries deploy as part of the NATO-led peacekeeping force in Bosnia and Herzegovina in 1996. At the summit in Paris On 27 may 1997, Russian and Allied leaders sign the NATO-Russia Founding Act on Mutual Cooperation, Relations and Security and establish the Permanent Joint Council (PJC). In 1999, Russia suspends participation in the PJC for a few months because of NATO's Kosovo air campaign, at that time Russian peacekeepers deploy as part of the NATO-led peacekeeping force in Kosovo. In Florence, a meeting was held between NATO and Russia for broader cooperation in the PJC resumes in May 2000. In 2001, A jointly NATO-Russia Resettlement Centre was formally opened to help discharged Russian military personnel return to civilian life.

NATO and Russian leaders signed an announcement on "NATO-Russia Relations: A New Superiority" and establish the NATO-Russia Council (NRC) to replace the PJC, at a summit in Rome, on 28 May 2002. In 2003, Russia declares that it will withdraw its troops from the NATO-led peacekeeping forces in the Balkans and the next year as first time NRC theatre missile defence command post exercise takes place in Colorado Springs, United States. In the same year, a meeting had held by NRC foreign ministers in Istanbul, Russia offers to contribute a ship to NATO's maritime counter-terrorist operation in the Mediterranean, Operation Active Endeavour. In the wake of several terrorist attacks in Russia, NRC foreign ministers approve a comprehensive NRC Action Plan on Terrorism. These are the Strategical co-operations between NATO and Russia.

At the Lisbon Summit on 20 November 2010, NATO Russia Council leaders pledge to "work towards achieving a true strategic and modernised partnership". They authorize a Joint Assessment of Common Security Challenges and agree to continue collaboration in the field of theatre missile defence as well as to improve a complete joint analysis of the future framework for broader missile defence cooperation. NRC also agree on a number of initiatives to help in the stabilisation of Afghanistan and the wider region. Thus many Strategical co-operations have between two parties such as, June 2011, A Russian submarine takes active part in NATO exercise "Bold Monarch 2011". On the other hand for joint exercise NATO provided operational fighting aircraft "Vigilant Skies 2011". For useful cooperation NRC foreign ministers met in Brussels to discuss practical cooperation and they agree to increase cooperation in key areas under the NRC Work Programme for 2013. On the other hand most of the time there relation was contained unfriendliness.

Response to the Russia-Ukraine conflict

In November 2013, the Ukrainian crisis started, we have to consider the Ukraine crisis as one of the key topics on the arena of international relations and on the bilateral relations nowadays. With the Ukrainian crisis we have realized a thoughtful argument on international relations system. It has caused a shake in the Russian relations with the outside world. NATO followed enlargements in Ukraine closely from the beginning of the crisis, which has had serious

implications for NATO-Russia relations.²²⁶ After Russia's illegal and illegitimate annexation of Crimea in March 2014, the NATO took instant steps in terms of its relations with Russia. It suspended the planning for its first NATO-Russia joint mission and put the entire range of NATO-Russia cooperation under review.²²⁷

NATO strongly support the settlement of the conflict in eastern Ukraine by diplomatic and peaceful means and welcome the ongoing diplomatic efforts in this regard.

Changing and New Strategy between NATO-Russia after Ukraine Crisis

NATO's Strategies

After Ukraine Crisis NATO's new Dynamics Enlargement Policy:

The enlargement of NATO has contributed significantly to the security of NATO member countries; the outlook of more enlargement and the spirit of cooperative security have advanced stability in Europe more broadly. NATO's aim of a Europe whole and free, and sharing common values, would be best assisted by the ultimate integration of all European countries that so desire into Euro-Atlantic configurations.²²⁸ The door to NATO membership remains completely open to all European democracies which share the values of the Alliance, which are willing and able to assume the responsibilities and obligations of membership, and whose inclusion can contribute to common security and stability.

NATO after Wales: Dealing with Russia:

At the NATO Summit in Wales in September 2014, NATO leaders condemned Russia's military intervention in Ukraine and demanded that Russia comply with international law and its international obligations and responsibilities; end its illegal and illegitimate occupation and 'annexation' of Crimea; refrain from aggressive actions against Ukraine; withdraw its troops; stop the movement of weapons, equipment, people and money across the border to the protestors; and stop fomenting tension along and across the Ukrainian border.²²⁹

NATO Summit in Warsaw in July 2016:

At the NATO Summit in Warsaw in July 2016, NATO leaders repeated their anxieties about threatening actions and policies of Russia, which go beyond Ukraine and include offensive military activities near NATO's borders extending from the Baltic Sea to the Black Sea; irresponsible and aggressive nuclear-powered, military position and underlying attitude; as well as the dangers posed

²²⁶ WILSON, A. "Protecting the European Choice: Ukraine under Poroshenko", Journal of the European Council on Foreign Relations, London: 35 Old Queen Street, July 2014, P.10-21.

²²⁷ ÖZDAL, H. "UKRAINE CRISIS WITHIN THE CONTEXT OF DOMESTIC-REGIONAL-GLOBAL DYNAMICS", 2015.

²²⁸ BILINSKY, Y. (1999), "Endgame in NATO's Enlargement: The Baltic States and Ukraine", Westport, Connecticut London: Westport, ss. 19-35.

²²⁹ BIERI, M. (2014), "NATO after Wales: Dealing with Russia", CSS Analyses in Security Policy, N0. 161, October 2014.

by its military intervention and support for the regime in Syria. NATO has replied to this reformed security environment by enhancing its deterrence and defence posture.²³⁰

Defence and Deterrence:

The highest duty of the NATO is to shelter and protect their territory and their inhabitants against attack, The Alliance does not consider any country to be its enemy who will stand against the alliance. Deterrence, based on an applicable mix of nuclear and conventional abilities, remains a core component of NATO's overall strategy. As long as nuclear weapons exist, NATO will remain a nuclear alliance.

Finally, The Alliance will confirm that NATO has the full range of capabilities required to deter and defend against any threat to the safety and safety of their residents.

Security through Crisis Management:

All the time Alliance wants to provide security for member countries. Crises and conflicts beyond NATO's borders can pose a direct threat to the security of Alliance territory and populations. NATO will therefore engage, where possible and when necessary, to prevent crises, manage crises, stabilize post-conflict situations and maintenance reconstruction.

Arms Control, Disarmament, and Non-Proliferation:

NATO try to find its safekeeping at the lowest potential level of forces. Arms control, disarmament and non-proliferation contribute to peace, security and stability, and should ensure sufficient security for all NATO members. In the field of weapons of mass destruction (WMD), NATO cooperates with the United Nations (UN), the European Union (EU), other regional organizations and multilateral initiatives to address proliferation issues.

The aim of NATO should be to seek out Russian agreement to escalation transparency on its nuclear armaments in Europe and relocate these weapons away from the region of NATO members.

Strategic Nuclear arms Negotiation:

After the new "START" treaty between US-Russia, NATO had also a plan like "START" because of that On 9 July 2016 the NATO Summit in Warsaw, NATO wanted to negotiate with Russia about nuclear arms. NATO argued that these negotiation would contribute to NATO security even in the absence of strategic defenses and could usefully be merged with defenses to provide the transition to a new national strategy that would provide a more secure and stable form of deterrence in the future.²³¹

²³⁰ YALINKILIÇLI, E. (2016), "NATO's strategic vision between old and new: The Warsaw Summit and its aftermath", Dayly Sabah, Journal of the Global Vision.

²³¹ Weltman, j. j. (1995), "Challenges to American National Security in the 1990s".

Finally, the NATO continues to seek to integrate its strategic offense, strategic defense, and space arms-control policies.

Russia's Strategies

Russia's attitude towards NATO expansion:

Russia defined as 'an historic error' NATO's eastern enlargement, but effectually gave an unwilling green light when on May 27, 1997, it signed the Founding Act, a treaty with NATO countries recognizing post-cold war borders. In 1999 on 12 March NATO admitted three former Warsaw Pact countries they are the Czech Republic, Hungary and Poland. Then Russia expressed NATO against admitting a former Soviet republic. However, on March 29, 2004, NATO opened its doors to the three Baltic former Soviet states of Estonia, Latvia and Lithuania.²³²

Russia has designated Nato's activities:

A threat to its state security and suspect the US of pursuing a policy of containment towards it, in the latest sign of failing relations between Moscow and the west. The declarations are contained in a paper on Russia's national safety strategy, at this point Russia has criticized against NATO, including "the proliferation of military activities of member countries", 'Further extension of the NATO, and 'moving military organization closer to Russia's borders', which it defines as a threat to national security. Against these, Russia has taken plan to secure the border by adequate arms and military forces.

The strategy paper accuses the US and its allies of 'trying to maintain their dominance in international affairs' by carrying out a 'policy of containment of Russia'. It states, leads to "political, economic, military and informational pressure" on Russia. Because of these Russia has been instrumental in supporting rebels in east Ukraine and Russian Special Forces had been involved in the conflict.²³³

The Russia has sharply criticized the west's position on Ukraine and also criticised NATO extension and the US move to build a missile defence system in Europe. Answer of these, Russia all time prepared to self-defense and ready to increase nuclear power.

Finally, Russia knows NATO's Master Plan to Crush the Soviet Union in Battle because of it Russia's fighting aircraft T-35 ready to attract against NATO's F-35 fighting aircraft or protect anytime that could dominate the skies and also prepared the most destructive nuclear weapons for Russia's national security.

Conclusion

NATO is the only successful party to maintain order and peace in the world. At present, a new political-military atmosphere is threatened by Russia's actions, but

²³² Hellie, R. (1977), "The Structure of Modern Russian History", no. 1, p. 11.

²³³ Umland, A. (2016), "Russia's Strategy: Look Scarier Than You Are", The National Interest. URL: <http://nationalinterest.org/feature/russias-strategy-look-scarier-you-are-16517?page=show>

it is clear that this new climate has not been to the benefit of all parties as a number of security threats have been seriously challenging to both the Euro-Atlantic and Eurasia.

On the other hand, Russia so aggressive against the enemy for self defence and Russia's national interest. Russia could take any step for security. For this, Russia has prepared from all side to attack any bad situation. After end of the Cold War, the military balance between NATO and Russia, From NATO's vantage point, Russia poses a serious military threat to its eastern side and to Euro-Atlantic security more broadly.

Bibliography

Kenan, F. "A fateful Error", New Youk Times. Febtuary 5, 1997.

Gardner, H. (2013), "NATO Expansion and US Strategy in Asia: Surmounting the Global Crisis", Macmillan: Palgrave, P. 92.

POULIOT, V. (2010), "International Security in Practice: The Politics of NATO–Russia Diplomacy", P. 95.

Smith, J. (2008), "The NATO- Russia Relationship", Center for Strategic and International Studies (CSIS), P. 6.

WILSON, A. "Protecting the European Choice: Ukraine under Poroshenko", Journal of the European Council on Foreign Relations, London: 35 Old Queen Street, July 2014, P.10-21.

ÖZDAL, H. "UKRAINE CRISIS WITHIN THE CONTEXT OF DOMESTIC-REGIONAL-GLOBAL DYNAMICS", 2015.

BILINSKY, Y. (1999), "Endgame in NATO's Enlargement: The Baltic States and Ukraine", Westport, Connecticut London: Westport, ss. 19-35.

BIERI, M. (2014), "NATO after Wales: Dealing with Russia", CSS Analyses in Security Policy, N0. 161, October 2014.

YALINKILIÇLI, E. (2016), "NATO's strategic vision between old and new: The Warsaw Summit and its aftermath", Dayly Sabah, Journal of the Global Vision.

Weltman, j. j. (1995), "Challenges to American National Security in the 1990s".

Hellie, R. (1977), "The Structure of Modern Russian History", no. 1, p. 11.

Umland, A. (2016), "Russia's Strategy: Look Scarier Than You Are", The National Interest. URL: <http://nationalinterest.org/feature/russias-strategy-look-scarieryou-are-16517?Page=show>

Smith, M. A. (2006). Russia and NATO since 1991: From Cold War through Cold Peace to Partnership? London: Routledge.

Tsygankov, A. P. (2010). Russia's Power and Alliances in the 21st Century. Politics, 30(4), 43-51.

Baranovsky, V. (2000). Russia: A Part of Europe or Apart from Europe? *International Affairs*, 76(3), 443-458.

Kropatcheva, E. (2012). Russian Foreign Policy in the Realm of European Security through the Lens of Neoclassical Realism. *Journal of Eurasian Studies*, 3, 30-40.

Pouliot, V. (2010). *International Security in Practice: the Politics of NATO – Russia Diplomacy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ratti, L. (2013). ‘Resetting’ NATO-Russia Relations: A Realist Appraisal Two Decades after the USSR. *The Journal of Slavic Military Studies*, 26(2), 141-161.

Schimmelfennig, F. (1998). NATO Enlargement: A Constructivist Explanation. *Security Studies*, 8(2-3), 198-234.

Human Resource Development from the perspective of Islam; a case study on the republic of Turkey

Saeed Rashed Hasan Chowdury*

Abstract

Human resource development is a very crucial for any countries or institutions to give beneficial services to the people. There are various types of good relations between the multiplication of human resource and the welfare of a nation that have been proven with the help of instances from the past and present. Most of the developed countries in the world are very growth and progress because of their human resources. Plentiful human resources are not promise the prosperity of a nation, on the other hand proficient human resources can productively turn to advantage of restricted natural resources. The development of human resource to serve as the compelling power for enhancement and prosperity is no suspicion a key to political and socio-economic advancement of any society. In the Islamic perspective, human resource is not just as a shape of human capital, such as knowledge, education, proficiency, training, personal improvement but wanted to preserve humankind as social beings in community, enabling them to pleasure their entity in the communal midst, are portion of this spacious domain of human resources. The prime objective of this study is to explain the affinity between progressing industrial society and human resource development and to explain the Islamic visibility related to the issue and development process of the republic of Turkey. The republic of Turkey is a comparatively modern nation which has sustained meaningful variation at the human resource development sector in a short time. In the last ten years, the Turkish economy relied extensively on agricultural output. At the same time, the republic of Turkey is the universe's 13th boundless industrialized and also enormously populated nation. The research tries to show that the concept of human resource development in Islam is broad and quite widespread and includes ethical, spiritual, and component dimensions at the same time. For this reason, it can easily be distinguished from the qualitative of other development model. This paper will highlight the concept of human resource development and also highlight a case study on the human resources

* **Corresponding Author:** Post-graduate researcher, Department of Mysticism, Ankara University, Turkey.

- Faculty of Art's Dean's Merit of Honour'2015 Awarded, University of Dhaka, Bangladesh
 - Achieved the Gold Medal from the Kirsehir Metropolitan Municipality in 2017 , Turkey
- Email: saeedrashed.du1991@gmail.com

development process of the republic of Turkey; illustrate factors and some recommendations.

Keywords: Human resources; Development; Knowledge; Attitude; Islamic perspective; Republic of Turkey; Developing countries; National Cultures; Organisational Justice.

JEL Codes: O15, O14, O52, I25 & I31

İslamiyet perspektifinden insan kaynaklarının gelişimi; Türkiye Cumhuriyeti Üzerinde Bir durum Çalışması

Özet

İnsan kaynaklarının geliştirilmesi hem ülkeler hem de kurumlar açısından insanlara faydalı hizmetlerin verilebilmesi için çok kritiktir. İnsan kaynaklarının çoğaltılması ve bir ulusun refahı arasında geçmişten günümüze örnekler yardımıyla ispatlanmış, birçok farklı açıdan iyi yönde bağlantılar vardır. Dünyadaki gelişmiş ülkeler, insan kaynakları sayesinde büyük bir büyüme ve ilerleme kaydetmektedir. İnsan kaynaklarının çok olması, tek başına bir ulusun refahını garanti etmemekle birlikte yeterli ve yetkin insan kaynakları sınırlı doğal kaynaklardan verimli bir şekilde yararlanabilir. İnsan kaynaklarının geliştirilmesinin; artış, iyileştirme ve refah için zorlayıcı güç olarak görev yapması şüphe yok ki hiçbir toplumda politik ve sosyo-ekonomik gelişimin anahtarı değildir. İslam'ın bakış açısına göre; insan kaynaklarının geliştirilmesi, sadece beşeri sermayenin bilgi, eğitim, yeterlilik ve kişisel gelişim yönünden ibaret değildir. İslam; aynı zamanda, insan kaynaklarının geniş kapsamının bir parçasını teşkil eden; topluluğun içinde sosyal bir varlık olan insanoğlunun toplumun içindeki mevcutiyetinden memnun olma durumunu, sağlayarak insanoğlunu korumak ister. Bu çalışmanın temel amacı; ilerleyen sanayi toplumu ile insan kaynakları arasındaki ilişkiyi açıklamak, Türkiye Cumhuriyeti'nin gelişim sürecini incelemek ve bu meseleleri İslam'ın bakış açısıyla değerlendirmektir. Türkiye Cumhuriyeti, modern devletlerle karşılaştırıldığında, insan kaynaklarının geliştirilmesi alanında kısa zamanda anlamlı değişiklikler gerçekleştirmiştir. Geçtiğimiz on yılda Türkiye ekonomisi büyük ölçüde tarıma dayanıyordu ve bununla birlikte Türkiye Cumhuriyeti şu an dünyanın 13. büyük sanayileşmiş devleti haline geldi. Türkiye Cumhuriyeti ayrıca nüfusunu büyük oranda arttırdı. Bu araştırma, İslam'da insan kaynaklarının geliştirilmesi düşüncesinin geniş kapsamlı ve epey yaygın olduğunu; insan kaynaklarının geliştirilmesinin ahlaki, manevi ve tamamlayıcı boyutlarını İslam'ın aynı anda içerdiğini göstermeye çalışmaktadır. Bu sayede İslam'ın bakış açısı, diğer geliştirme modellerinden kolaylıkla ayırt edilebilecektir. Bu yazı insan kaynakları kavramını vurgulayacak olup ayrıca Türkiye Cumhuriyeti'nin kalkınma sürecinde insan kaynaklarının gelişimine dikkati çekecektir. Bu bağlamda çeşitli faktörleri, bazı tavsiyeleri ve ayrıca Türkiye Cumhuriyeti'nin gelişim sürecini örneklerle açıklayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan kaynakları; Geliştirme; Bilgi; Tutum; İslami bakış açısı; Türkiye Cumhuriyeti; Gelişmekte olan ülkeler; Ulusal kültürler; Örgütsel Adalet.

1. Introduction

Human resources development is the crucial including only effective manufacture of production. Another manufactures of production are inoperative and are dependent for their taking advantage of the human resource. The human resource development is to serve as a compelling potency for enhancement and advancement that no suspicion a key to social, political and economic advancement of any community. This is perfectly unavoidable considering the reasoning of the concept of alteration of technology as a compelling potency for the prosperity of a contemporary economic. However, HRD will comprise upgrading the abilities, spreading the conscience and competence of human resource. The aim and perspective of human resource development is defined as the capability to ennoble knowledge, human being influential and exalted performance in job-connected matters and contribute to sustainable human prosperity. Imitating this objectives is very crucial significant: In the perspective of history, human resource development has been called upon to play a superfluous fundamental and crucial key role in resolving critical social and economic problems faced by denominations, institutions and also nations. As a consideration of Human resource development is being challenged to explore a comprehensive and elaborating agenda of aims and objectives. It is referred such kind of framework that practically seizes the extension and perplexity of aims and objectives traced by human resource development as an area of practice.

On the other hand, Islam provides equality interpretations of advancement where the term of development encloses both moral and socio-economic spectacles of human beings life. The religion of Islam expostulate that advancement or development should be investigated based on the enshrinement of ethical mortal standards which is appraised one precondition for acquiring socio-economic prosperity.

2. Objectives of the Study

The prime aims and objectives of this study are to highlight the Human resource development affairs including exclusive reference to republic of Turkey. The crucial objectives are:

- Discussing the human resource development including its distinctions approaches.
- Narrating the human resource and development in the perspective of Islam.
- Evaluating human resource development in the republic of Turkey and its contemporary situations.
- Identifying the crucial Islamic models is to followed for the improvement of Turkey.

- Giving some important recommendations for Human resource development with reverence of Turkey.

3. Methodology of the Study

This research was made principally on the basis of secondary data and information. For concept building, comprehensive literature survey covering pertinent books, some different Turkish ordinance, conference paper were undertaken. All kinds of material documents like literature of management, Newspapers, Journals, books, pertinent research papers are the secondary sources of data. Some relevant specialist and also academicians have recommended. There are various distinctions survey reports like- United Nation Human Resource Development program report have been reviewed.

4. Findings and analysis

In this article, the significance of human resource development of Turkey is discoursed including with the perspective of Islam in human resource sector. When any people act as resources for the Turkey alongside how proficient human powers impact the enhancement and advancement to the Turkey are discoursed here. It discloses the Islamic role and model about people as well as people have been treated as the representative of Allah. Any proficient people should be honest, sincerity and also conscientious in a different way he or she could not able to maintain another natural resource. Any fraudulent man along with dishonest can impede the enhancement and advancement of the any states as well as the Turkey. However, Islam constantly emphasizes on fairness, Morality and also integrity.

Actually, the present government is also plying a significant role as a Human resource development policy into the Turkey on basis of the Islam. However, The United States and also the European countries considered the present government of Turkey as an Islamic background as well as the present government of Turkey is contributing any kinds of matters in the Muslim world. Therefore, Turkey has contributed as a best position in the Middle East crisis as well as Egypt, Tunisia, and also European problems.

5. Definition of Human resource development

Human resource development is the trick for collaborating employees of an institution to promoting their individual and institutional efficiencies, wisdoms and capabilities. It includes such advantages as employee's preparation, career advancement, principal employee identification, performance administration and Institutional prosperity. For superseding manufacturing of the resources are an institutions; it is essential to maximize the manufacturing of corporal output, skills, abilities, economical results, Information and also human resources. The aim of HRD is to promote the performance of an institution on basis of maximizing the abilities, skills, proficiencies of its human being; to promote the education, efficiency, ability and knowledge; operation and standards; inspiration, stimulant, sentiments and work conditions.

C. Leon Magginson defines HRD may be defining as development of people by providing the right environment where each individual may grow to his fullest potentialities. Human resources are viewed as total knowledge. Skills creative abilities, talents and aptitudes of an organization's workforces as well as values, aptitudes, beliefs of individuals involve (C. Leon Magginson, 2008: 1.14). Craig however postulates that "HRD focus is on the central goal of developing human potential in every aspect of lifelong learning." It is clear from Craig's definition that human performance is a key aspect in HRD, and that its human performance is developed through learning that is lifelong process. From his definition, it can be seen that he borrows heavily from a philosophical view as well as the psychological theories of learning (Reagan Rising: The Decisive Years, 1976).

At conclude, it can be said that HRD is concerned with the provision of learning, development and training opportunities in order to improve individual, team and organizational performance. HRD comprehends conducting and managing institution, manufacture, marketing, exchanging, experiment and advancement. Most of any institutions are adequately motivated, learned, acquainted, guided and also taken advantage of effectively as well as HRD comprehends the field of education and advancement, career progression and institutional improvement.

6. Historical Background of Human resource development

It is difficult to find out the genesis of HRD from the history and literature. But, some historians to say about this topic like Alagaraja²³⁴ and Dooley²³⁵ (2003) have explained that the genesis of HRD is to the toolmaker in manufacturing people axes conducted to the advancement of farming and beast agriculture in the period of 300 BC. On the other hand, some historians claimed that the origins of HRD emanated from probationer education project mounted at the 18th century by miniature retail stores proprietors who had to work excessive of workers to forgather claims of their manufactures with a view to confirming that these workers become efficient, skilled and fruitful in their assignment, the retail store proprietors had to instruct and educate them.

However, the first use of the terminology as a "Human resource development" in Harrison and Myers's (1964) publication mentioned education, manpower and financial enhancement: deftness of Human resource development which discussed the expression of the advancement of human resource on societal measures. After that, The United Nation has been commenced the HRD projects as a name of National and State Occupational Coordinating Committees (NOICCE-SOICC) in the 1970s. Afterward, United Nations Expert Group Meeting has been inaugurated a project on human resource development in the public sector. Subsequently, every country has been introduced new project as a name of "human resource development" for their advancing the countries at the present world.

²³⁴ Department of leadership, foundations & human Resource Education, College of education and human development, University of Louisville, Louisville, KY 40292

²³⁵ Associate Professor, adult education & human resource development, educational administration and human resource development, college of education and human development Texas A&M University.

7. Human Resource Development from the Perspective of Islam

At the perspective of Quran is that there are every matters and topics has been discussed this holy books. But, the main topic of this holy book is Human Being. For this reason, Allah says that-“And he has subjugated to you whatever is in the paradises and also whatever is on the universe- all from him. Actually, those are symbols for the human beings who give thought”. (Al Quran, 45:13). Allah has created in the world for human being. On the other hand, Human being has been created only for Allah’s worship and adoration. However, the human being is the most and also crucial resources among another resources in the world. In the contemporary world, every institutions along with sector demand proficient human resource. Thus, the advancement and enrichment of states usually depend on proficient human resource.

Human resource is the crucial and principal resource over all the resources. When any people involve in any institutions or organizations to provide labor works is to be considered as resources. The term of Human resource can also be prescribed as the proficiencies, energies, competences, capabilities and skills that are used for the production of accessories. Allah says that we have assuredly created human being in the supreme of creation (Al Quran, 95:4). Human resource exercises readily connected to remunerative matters including shop standard of the institution. When any people accept the rules and regulation of Allah and his prophet (Pbuh) including maintains the guidelines then every type of resources can be utilized rightly. However, it can be stated that human resource is the resource within a resource.

Allah says that, “And I did not create the Jinn and human being without to adoration me” (Al Quran, 51: 56). For this reason, it can be stated that human being is created only for the adoration to Allah. Allah says that in another surah, “we have assuredly created human being into hardship” (Al Quran, 90: 4). Therefore; it is also included that Allah gives humankind with guidelines what humankind has to do. Allah makes stratification as it anyone can lead the others. At the perspective of this matters, Allah tells that and it is He who has made you inheritors upon the world and has raised some of you above others in degrees [of rank] that He may effort you through what He has bestowed you. Actually, your Allah is nimble in punishment; but as a matter of fact, He is Forgiving and compassionate (Al Quran, 6:165).

Islamic financial system places abounded emphasis on the crucial role of man as responsible person God as a khalifah on this world. And (keep in mind) when your God told to the angels: certainly, I am going to creating the human being after generations on the world” (2: 30). On the other hand, Current economies are faced along with the two indefatigable problems that seemingly multifarious and manpower problems: the deficiency of persons including critical capability and over plus labor in both the current and traditional departments. However, the strategy of human resource development is of concernment not only to regimen but to all departments of the economy. Human development is prescribed as a method elaborating human kind’s choices in terms to lead an extended and comfortable life to achieve education and knowledge and to have ingress to resources demanded for a comfortable standard for living.

The role of Islamic model which is interpreted through human resources development takes step an immensely elaborated alongside mutual hugging phenomenon that starts including the advancement of the self and spirit of a human being and concludes along with the acquirement of the entire prosperity in socio-economic cultural and also political regions of human life. However, education, technology hardware partakes in judgment making comprise a reciprocally dependent method which conducts a community to advancement along with equity and tranquility. At this long and indefatigable journey, human being demands particular indicating the way for sustainable operating of the methods. The holy Quran has conferred particular point of the compasses pertaining this (Mohiuddin, 2012: 12).

The proficiency of human being is consisted into two components. For example:

1. **Moral quality:** The moral quality is considered the ethical exuberance which involves abilities, proficiency, competencies, skill and sincerity except work avoidance. There are three major components of human moral quality.

(i) Nafsul-Amara bi-Sui (polluted soul)

This is the soul or Nafs that puts forward penalty itself. By its exceptionally nature it prescribes its proprietor towards every preposterous action. Everyone can not release this transgression without the assistance from Allah. At the Holy Quran has been stated about this soul or Nafs in the history of Prophet Yusuf (Pbuh) and the wife of al-Aziz (Zulaikha). Allah says that: And I gratis not myself from condemn. Certainly, the human being's individuality is bended to bad things without when my God gives his kindness. Certainly, my God is biggest gracious, most compassionate. (Al Quran, 12: 53). However, this soul intends to involve in bad things as well as Human being has been corrupted by this soul.

(ii) Nafsul-Lawwamah (Self-blaming soul)

When any people have been attacked by the Devil, at that that time; people want to involve in bad things. However, this soul generally intends to the good things. Allah says that about this soul. "And I have adjured by the self-blaming person" (Al-Quran, 75: 2). This soul is aware of its own incompleteness. Hasan al-Basri said that "You constantly see the believer reproaching himself including telling matters as like did I demand this? Why do I do that? Was this better than that?"(Rami, 2017: 2).

(iii) Nafsul-Mutma"innah (devout Soul)

When the Nafs is sober-sided because of following Allah, and the Nafs impedes its intentions, this nafs is acquainted as Nafs al-Mutmainna. Allah refers to this Nafs "it will be told to the devoted: "O (you) the one in (entire) quietness and gratification!" (Al Quran, 89: 27) Ibn Abbas (r) narrated that, "It is the sober-sided and trustworthy soul"(Rami, 2017: 2).

2. **Professional quality:** By professional quality, it is considered to the abilities, efficiencies, and knowledge and deftness attitude of human

being. It is also including that the Islamic manifestation introduced along with the word iqra as means of recite or read. For this reason, Allah says that Recite! In the name of your God who has created. He has created human being from a clot (a part of thick congealed). Recite! And, your God most bountiful and generous who has instructed with the pen. He has instructed human being that which he realize not. (Al-Quran, 96: 1-4) The prophet narrated a lot Hadith about this. Prophet says that a person who follows a way for achieving knowledge, God will make simple the ascension to Paradise for him. Education and knowledge is an important subject of human life and also part of parcel of Islam. The word knowledge (ilm) is used in the holy Quran more than 700 times in several forms; it is the third position to the holy Quran after Allah Over 2800 times and rabb over 950 times. The word alim is used in the holy Quran about 140 places, while al ilm is mentioned in 27 different times. (Rashed, C. 2017: 695)

The Arabic word of ilm indicates to the knowledge. On the other hand, “the word of knowledge” expresses all the emotional matters of ilm. But ilm is an important concept that have subjugated Islam and given Muslim culture and civilization its distinguishable form and conjugation. In point of fact, there is no another idea to determinant of Muslim civilization in its entire prospect to the equivalent extent as Ilm. This word is sometimes used the term of Muslim religious life such as tawhid ‘to believe of the oneness of God’ addin “the authentic religion” and many others that are used continuously and powerfully. The concept of Ilm is also used in depth of meaning in Islam, although if the theologians have been hesitant to use the suitable rightness of this equation (Rashed, C. 2017: 696). The significance and importance attached to knowledge in the Qur’an is clearly stated in a passage indicating that the one who knows and the one who does not are by no standard on the same footing (Al Quran, 39:9). There are more than hundreds of hadith to inspire Muslim to achieve and acquire every types of knowledge from any sides of the universe. According to the prophet Muhammad (Pbuh), ‘A person who follows a path for acquiring knowledge, Allah will make easy the passage to Paradise for him.’ Another hadith states, ‘a Muslim is never satiated in his quest for good (knowledge) till it ends in Paradise. (Rashed, C. 2017: 696).

8. Human Resource development from the perspective of Turkey

Turkey is the headquarter of political and also economic area acquainted as “Eurasia” where three territories have been surrounded as well as the former Soviet Union, Europe and also Middle East. The expertise of abundant worldwide firms ensures Turkey, as a flourishing investment location and export position. However, Turkey is plying significant role in the world as well as becoming production headquarter for Europe with multiple industries in particular with automotive. The republic of Turkey is the 13th most industrialized country in the world. In the present world, Turkey has acquired with the 13th position in GDP by PPP as well as 18th position in the nominal GDP. This country is also member of OECD and G-20 (OECD, 2015). Turkey has planned to become one of the ten greatest economics and financial systems by 2023 in the world. Growth aspirations are excessively optimistic by the 2023. For this reason; Turkey has

taken the fruitful decision for making largest economy as well as more economic development in the world. But, few steps create some problems in here. In spite of some problems, Turkey needs to assume responsibility for economic reform to correspond even tolerable growth destinations.

8.1 Political and socio-economic background

At the perspective of Turkish progressive financial system, Human resource development is acknowledged as one of the crucial instruments in keeping institutional usefulness and competitiveness. From the 1980s, Turkey has significantly changed in the economic sector that dedicated positive effectiveness for its economy. Probably, 80 percent of the business institutions and organizations were founded after 1980. At the last 20 years, Turkey has witnessed as a growing rate of international commerce and foreign investment. Turkey has entered into customs union including the European Union in 1996 as well as provided the enthusiasm economic collaboration Central Asian countries and also European countries (Aycan, 2001: 252). There are some crucial economic indicators to contributing in developing with Turkey. At the perspective of last 20 years, human resource development has been acknowledged as crucial factor in keeping competitive convenience in Turkish business institutions. At the present world, HRD is a crucial field in a developing country. However, The Turkish economy has been invigorated from its straits during 2001 along with polished fewer variables, Private sector moved including productivity conducted growth. Turkey has a lot of own industries which have been exposed 1.3 million motor vehicles in 2015 as well as the 14th position of highest producer in the world. Turkey exports as industrial instruments to the Marshall Islands, Malta, England and also Panama. There are lots of shipyards with founding here. In 2011, there were 70 operative shipyards in Turkey including 56 shipyards being built. Turkish shipyards are particularly considered both for the formulation of chemical along with oil tankers up to 10,000 dwt and also for their mega yachts (OECD, 2011).

There are most important brands in Turkey as like Beko and also Vestel in considering with the producers of consumer electronics and home machineries in Europe; along with invest abundant funds for research and advancement in modern sciences and technologies related to these sectors. There are another lot of sectors of the Turkish financial systems are construction, banking, textiles, electronics, oil refining, food, iron and steel, home instruments, petrochemical products, construction, mining and machine industry. Turkish economy has been slowed during the failed coups against the present government in July, 2016 and grown geopolitical tensions in this territory. On the other hand, supported abundant government measures including private expense and investment have inaugurated to recover.

8.2 Turkey's educational context

Turkey has taken as a ranked 32nd out 34 in the OECD's PISA study. At the perspective of 2017, there are 190 universities in Turkey. Access to higher education confide in the student selection and placement method (ÖSYS). According to the times Higher Education World University ranking in 2012-2013, the best university in Turkey which is Middle East Technical University (in the

rank range of 201-225). After that, Bilkent University as well as Koc University (both in the 226-250 range), Istanbul technical university and also Boğaziçi University as placed in the 276-300 range (World University Rankings, 2012–2013). Every university has been conducted by the Higher Education Board (YÖK). However, Turkey is members of European Higher Education as well as students get facilities European education with exchange program (Akyol, 2016).

Turkey has made crucial advancements in PISA science and mathematics evaluations, but remnants under the OECD average in reading, science and mathematics. For this reason, the government has taken crucial steps for improving the participation of children in educational sector as well as attentions are compared to the OECD average. Graduation rates in superior secondary and regional education for both vocational and academic oriented programs are under the OECD average. On the contrary, they have increased particularly since 2005 as well as remodels have been initiated at both levels (Education Policy Outlook: Turkey, OECD: 2013). Turkey has exclusively centralized of government formation where education sector and policy is conducted by the Ministry of National Education and also Council of Higher Education. The central and provincial administrations are accountable for individual and pecuniary management of schools and also universities. Even though funding has grown in the last ten years, data points out that primary and secondary education are compared to other OECD countries (OECD, 2013). More than 42,000 Turkish teachers and students have been involving in European Union mobility programs at the last three years, since the programs became approachable. However, Turkish organizations and also Institutions have been engaged in over 3,000 projects (Vos, 2008:10).

8.3 Employment & Recent labor market trends and prospects

The situations of labor market continue to promote along with OECD maximum employment rate ultimately gone back to its pre-crisis rate in the first quarter of 2017, almost 10 years later the world financial crisis erupted. Unemployment in Turkey has been on an upward trajectory since 2012 and it has now peaked at nearly 11.7% (February, 2017). This is in sharp contrast with the OECD average, which has been falling steadily and has now reached 5.9%.

- At the perspective of Turkey, unemployment rate has been on an upward since 2012 and it has presently pinnacle at approximately 11.7% (February, 2017). This is in exquisite contradict with the OECD average, which has been declining resolutely and has presently reached 5.9%.
- The projections advise that the unemployment rate in Turkey is likely to remain over 10% through to the end of 2018.
- At the same perspective, the employment rate in Turkey has continued to increase. Over the last 10 years, it has grown from about 40% of the population. It remains, on the other hand, effectively below the OECD average (61%). This is partially due to a low rate of female employment (27.9), which in spite of current developments, remains well below the OECD average of 48.5% (OECD, 2017).

- The projections advise that the rate of employment in Turkey will continue to grow through to the end of 2018 (OECD, 2017).



Source: Turkey Unemployment rate in 2017, Turkish Statistical Institute: Tradingeconomics.com

Turkey has sufficiency of skilled labor as well as Turkey's labor forces have an acquaintance for being indefatigable, productive and also reliable. Vocational training institutions remain at high school level. However, the ministry of Education commenced some projects within the framework of European Union programs to correspond the necessities of high-tech industries-which has grown the number of competent exalted-tech workers in current years-there keeps a deficiency. Distinguished exalted-tech institutions both local and foreign-recognized generally conduct their own training programs. The GOT MSIT has started an agreement along with the TOBB to provided efficient labors to the constructing sector. Turkey has also taken on hand a momentous propagation of universities sector as well as building dozens of universities and also colleges over the last ten years to enhancement the efficiencies and proficiencies of its workforce. The Government has also inaugurated with the FATIH project will extend internet coverage to all Turkish universities and also schools, Embellish universities and schools classrooms including interactive smart boards, and provide to the students with tablet PCs (Tuncel, 2014).

8.4 Science and Innovation

Turkey lags behind OECD states in term of human resource development. The objective and also aim of the action plan to tighten links between employment and occupational education issued in 2010, is to set up a pragmatic efficiencies ramification, reconsider syllabus and secure collaboration with workers. Commencing for ennobling conveniences in Technology (FATIH) has been founded to advance education in STEM and non-S& T fields through modern education practices and modern instrumental devices. The National Science and Technology Human Resources Strategy and Action Plan aims and objectives to

growth R&D individual, cherish a research culture and advance researchers efficiency, dynamisms, and employability (Science and Innovation: Turkey, 2012). The National Science Technology and Innovation Strategy (2011-23) objectives to growth national R & D and novelty receptivity in order to upgrade the industrial formation towards exalted-technology industries. GERD should reach 3% of gross domestic product by 2023.

To acquire this goal by the 2013, Turkey requires becoming an endemic ICT hub that assembles the technological manufacture and service requires of both national and also international markets. The National Science Technology and Innovation Strategy aim competitive departments along with potential STI and areas of world demands. The Turkish Industrial Strategy Document and Action Plan and different sector-centered aims fortify this targeted approach and the precedence of the business sector.

9. Recommendation

The development of Human resource should be provided crucial priority both in the private and also government sector. An individual ministry may be founded to supply the distinctions prospect of the human resource development. A nationalized adventuresome exploration should be taken on hand for human resource development.

- There is the requirement for a principal order that will be adoptable to all impartial of ideological distinctions occasioned by crisis of personality.
- It will comprise as a construct the foundation for human resource development by rebuilding the comprehending of Islam with capabilities, skill and efficiency.
- In the perspective of advancing development is to by creating an enabling circumstance for education and enterprise.
- Educational sector should be more marginalized and nationalized by stages and resource appointment on basis of manpower development in the country.
- In the people of Turkey is to be maintained it by building and advancing platforms for collaboration and sharing crucial idea among the another Muslim countries.
- Human being must return to the concept of life as service to Allah and concept of work as adoration.
- Humanities role must be redefined and re-emphasized the adherence of modern world command and shackles of solidness and doctrine that contemporary covering Islam must be broken to go beyond performances and celebrations.
- The Turkish government should take crucial steps to apply Islamic pattern of development.

- However, in the first instance the Turkish education system should be organized differently in such a way so that genuine people may come out from the system. Educational institutions and other organizations will make doctors. Scientists, academicians, engineers and poets who will service their exclusive knowledge and consciences for the gratification to God and as God become excessive contented along with the jobs done for the generosity of mankind.

Conclusion

Human being is respected creature of Allah. In reality, human being capital is the prime flow for any states. If the people of any country are more skilled, well learned and sincerity then the people can be treated as human resource or human capital. So, it will recommend that sincerity, indefatigable, more quality people are most crucial resources for any states. This is because; resources cannot be transcribed like another resource. However, in the perspective of Turkey is that it's has social, political and economic including cultural prominences which are distinguished from those in Western and other Europeans industrialized communities. Fruitful petition of an individual HRD process calls on a systems of adaptation. Turkish people ready up the workforce for a modern process or modify the process to compatible the cultural realities. To recapitulate, it can be stated that HRD is advancing, offering, developing as well as sensational fields in the republic of Turkey which is in sublime demand. On the other hand, unless people take measures to basis studies on sound scientific education and endemic norms and values, the areas are at jeopardy of losing its authenticity and resources.

References

- Rashed, C. (2017). "Education for sustainable development from the perspective of Islam; a comparative analysis", *Innovation and global issues in social sciences*, pp. 692-707
- Aidit, G. (1990). *Development: An Islamic Perspective*. Petaling Jaya, Selangor: Pelanduk Publications.
- Chowdhury , M. (2003). *Human resource development and economic growth – A critical analysis with special references to Bangladesh*, Executive Views, IIUC, 2(1), 6
- Choudhury M. A. (1998). "Human Resource Development in the Islamic Perspective", *Studies in Islamic Social Sciences*, pp.146-179
- Siddiqui, A. (1987). "Human resources development: A Muslim world perspective", *The American journal of Islamic social sciences*, Vol.4, No.2, pp. 277-294
- Abdun, N. (1990). Education and Human Resources Development A comprehensive Approach from an Islamic Perspective, *Journal Islam Today* N° 13-1416H/1995

Kuchinke, K.P. (2010). "Human development as a central goal for human resource development", *Journal of Human Resource Development International*, Vol. 13 No. 5, pp. 575-85

Werner, J.M. and Desimone, R.L. (2009). *Human Resource Development*, 4th ed., Thomson South-Western, Mason, OH

Zangouinezhad, A. and Moshabaki, A. (2011). "Human resource management based on the index of Islamic human development", *International Journal of Social Economics*, Vol. 38 No. 12, pp. 962-72

Armstrong, M. (2001). *A Handbook of Human Resource Management Practice*, 8th Edition, London: Kogan Page

Hall, D.T. (1984). "Human resource development and organisational effectiveness", in Fombrun, C., Tichy, N. and Devanna, M. (eds) *Strategic Human Resource Management*. New York: John Wiley

Harrison, R (1992). *"Employee Development"*, Institute of Personnel Management, London: Harcourt College Publishers

Gibb, S. (2011). *Human Resource Development*, london: Heriot-Watt University press,

Aycan, Z. (2006). "Human resource management in Turkey", *Journal of Managing human resources in the Middle East* New Jersey: Routledge, pp. 160-180

Arthur Andersen (2000). *2001'e Dogru Insan Kaynaklari Arastirmasi (Human Resource Management Research towards 2001)*, Sabah Yayıncılık, Istanbul.

Ismail B. & Burcu, E.(2013). "HRM Practices in Turkey: Current Issues and Trends", *International Journal of Academic Research in Economics and Management Sciences*, Vol. 2, No. 3

Smith, A. and Smith, E. (2007). "The role of training in the development of human resource management in Australian organisations", *Human Resource Development International*, 10(3): 263-79.

Acuner, T. (2001). "İnsan kaynaklarının yetiştirilmesi, geliştirilmesi ve hizmet sektöründe bir saha araştırması", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 15, 177-190

Beaumont, P.B. (1993). *Human resource management: Key concepts and skills*. London: Sage Publications.

Boxall, P. & Purchell, J. (2000). Strategic human resource management: Where have we come from and where should we be going?, *International Journal of Management Reviews*, 2, 183-203.

Kur'an'ın Yorumunda Dilbilimsel Tefsirin Önemi: Ferrâ Örneği

Hacı Önen*

Özet

Tarihsel süreç içinde Kur'an'ın farklı bakış açılarıyla tefsir edilmesi, Kur'an ayetleri ile ilgili farklı yorumların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu durum bir yönüyle farklı bakış açılarından, bir yönüyle de Kur'an'ın farklı ilimler aracılığıyla araştırılması ile ilgilidir. Kur'an'ın farklı yorumlarının yapılması zamanla tefsir ilminde farklı tefsir ekollerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Tefsir ile ilgili ortaya çıkan ekollerden biri, dilbilimsel tefsir ekolüdür.

Bilindiği gibi Kur'an Arapça bir kitaptır. Zira Allah, her topluma, kendi dilleri ile hitap etmiştir. Kur'an'ın ilk muhatapları Araplar olduğu için Kur'an'ın dili, Arapça olmuştur. Bu gerçekten yola çıkarak dilbilimsel tefsir Arapça temelli yapılan bir tefsir olmuştur. Bu ekolde dil temel alındığı için Arap dili temel referans noktası haline gelmiştir.

Ferrâ'nın meân'l-Kur'an adlı eseri, dilbilimsel bir tefsir olarak nitelendirilebilir. Zira Ferrâ'nın meân'l-Kur'an'da dilbilimsel tefsirin tüm örneklerini bulmak mümkündür. O, dilbilimsel tefsir yaparken, sarf, nahiv ve kıraat ilimlerinden yararlanmaktadır. Ayrıca o, eserinde Kur'an ayetleriyle veya şiir ile de iştişad etmektedir. Böylece genel olarak dilbilimsel tefsirde kullanılan tüm unsurlar onun tefsirinde yer bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Anlam, Âyet, Ferrâ, Dilbilimsel

The Importance Of Linguistics Tafseer İn Comment Of Qoran: The Case Of Ferrâ

Abstract

İnterpretation of the Quran with different perspectives emerges the different tafseer of the verses of the Quran in the historical process. This situation relates that it was investigated through different sciences in a way and from a different point of view. Making different interpretations of the Quran emerged of different tafseer schools in the knowledge of tafseer over time. One of the emerging schools of tafseer is linguistic tafseer school.

The Quran is a book in Arabic as know. Allah appeals at every society with their language. The first collocutor of Quran was Arabs, therefore language of Quran is Arabic. The linguistic tafseer have been based on Arabic language according this real situation. Because of the language is based on this school, the Arabic language has become the basic reference point.

* Yrd. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Ferrâ's Mena'ni'l-Quran is characterized as the linguistic tafseer. It is possible to find all the examples of linguistic tafseer in Ferrâ's Meani'l-Quran. While he makes linguistic tafseer, he use of the sciences of sarf, syntax, and qiraat. He is also produce a witness with Quranic verses or poetry in his book. Thus, every elements used of linguistic tafseer is found in his tafseer.

Keywords: Quran, Meaning, Versus, Ferrâ, Linguistics

Giriş

Kur'an, nazil olduğu ilk dönemden itibaren farklı bakış açılarıyla tefsir edilmiştir. Kur'an'ın farklı yorumlarının ortaya çıkması, bir yönüyle farklı bakış açılarından, bir yönüyle de onun farklı ilimler aracılığıyla araştırılması ile ilgilidir. Kur'an'ın farklı yorumlarının yapılması zamanla tefsir ilminde farklı tefsir ekollerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ortaya çıkan ekoller sayesinde tefsir ile ilgili geniş bir alan oluşmuştur. Kur'an'la ilgili süreç içinde ortaya çıkan ekollerden biri de dilbilimsel tefsir ekolüdür.

Dilbilimsel tefsir, dil temelli olduğu için Arapçanın dil yapısı söz konusu ekol için önem arz etmektedir. “Kur'an-ı Kerim, Allah'ın insanlara mesajını gönderdiği vahiylerden müteşekkil bir kitaptır. Allah, insanlara mesajını gönderirken kendi aralarındaki iletişim aracı olan dili kullanmış ve sünnetullah gereği her topluma, o toplumun kullanmakta olduğu dil ile hitap etmiştir. Kur'an'ın ilk muhatapları Arap olduğu için Kur'an'ın dili, indiği dönemin ve coğrafyanın dilsel ve kültürel özelliklerini yansıtan Arapça olmuştur.”²³⁶ Bundan dolayı dilbilimsel tefsir açısından Kur'an'ın dilinin iyi bilinmesi gerekli hale gelmiştir. Zira söz konusu tefsir ekolu Arap dilini temel referans noktası haline getirmiştir.

Bir ilmin ya da bir ekolün teşekkülü birdenbire olmadığı gibi, yönteminin oluşması da birdenbire gerçekleşmez. İlk önce ilim dalının ya da ekolün ortaya çıkmasını hazırlayan çeşitli saikler neticesinde problemler ortaya çıkar, çalışmalar yapılır, görüşler ortaya konur, eserler telif edilir ve belli bir birikim oluşur. Belli bir birikim oluştuktan sonra tabiri caizse, çeşitli deneme yanılmalar neticesinde belli ilkelerin yerleşik bir yöntem haline geldiği görülür. Kısaca ifade etmek gerekirse, bir ilmin yöntemi birdenbire ortaya çıkmaz. Bununla birlikte o ilimle ilgili olarak ortaya konan ilk fikirlerde ya da telif edilen ilk eserlerde belli bir yöntemin izlerine rastlanabilir. Zaten yöntemin teşekkülü bu görüş ve eserlerdeki bilgilerin damıtılması, ilkelerin tespit edilmesi ve bunlara yeni ilavelerin yapılması suretiyle zamanla gerçekleşir. Tefsir ilmi ve dilbilimsel tefsir için de aynı şeyi söylemek mümkündür.²³⁷

1-Dilbilimsel Tefsirin Tarifi Ve Unsurları

Kur'an'ın Arap diliyle, yani Hz. Peygamber'in konuştuğu lisan ile nazil olduğu herkesçe malumdur. Bu yönüyle Kur'an'ın dili, lafızları, lafızların manaya delalet yolları, cümle yapısı ve üslubu gibi özellikleriyle Hz. Peygamberin

²³⁶ Mustafa Karagöz, Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı anlamaya Katkısı, Ankara Yay., Ankara 2010, s. 11.

²³⁷ Mustafa Karagöz, Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı anlamaya Katkısı, s. 222.

yasadığı toplumun dilidir.²³⁸ Bu durum Kur'an'ın anlaşılması hususunda Arapçanın dil özelliklerinin bilinmesinin önemini ortaya koymaktadır.

Arapça'nın dil özelliklerinin bilinmesi Kur'an'ın anlaşılmasında tek başına yeterli değildir. Zira Kur'an, indiği dönemde kullanılan Arap dilinin kelimelerini kullanmış, fakat birçok sözcüğü bulunduğu anlamdan başka anlamlara taşımıştır.²³⁹ Böylece Kur'an, söz konusu kelimelere yeni bir içerik kazandırmış, deyim yerindeyse onları terimleştirmiştir. Bu sözcükler, Kur'an'da lügat anlamlarının yanı sıra, Kur'an'ın kazandırdığı içerikle de kullanılmıştır.²⁴⁰

Esasen ilk dönemlerden başlayarak günümüze kadar yapılan tefsir çalışmalarında Kur'an'ın öncelikli olarak dil çerçevesinde anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılması bunun doğal bir sonucudur. Kur'an'ın dil bilgisi ve yapılarına dayanarak yorumlanması dilbilimsel tefsirin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

Lugatçılar ve nahivciler, Kur'an tefsiri hususunda müşkil gördükleri kelimenin ıstikakı, irab ve mana açısından ortaya çıkan güçlükleri imkanlar ölçüsünde gidermeye çalışmışlardır. Onlar, bir kelimenin manasını izah etmek için, o kelimenin Arap dili ve şiirindeki kullanımlarını araştırıp, ayetin manasının izahını kolaylaştırmışlardır.²⁴¹

Dilbilimsel açıklamaların ön planda olduğu tefsirler için literatürde genelde *Lügavî Tefsir* ifadesi kullanılmaktadır. Tefsir literatüründe *Lügavî Tefsir* olarak bilinen bu faaliyetleri, *Dilbilimsel Tefsir* olarak isimlendirmeyi ve bu faaliyetlerin bu başlık altında ele almak mümkündür. Biz *Lügavî*, *Dilsel*, *Filolojik* ya da *Edebî Tefsir* gibi diğer muhtemel isimler yerine, *Dilbilimsel Tefsir* ifadesini tercih ettik.²⁴²

Tefsir, dilbilimden yararlanmaktadır. “Dilbilimsel tefsirde, dilbilim kendisi için incelenmemiş olmakta, Kur'an'ın anlaşılması için bir vasıta olarak işlev görmektedir. Dilbilimin dili sadece kendisi için incelediği göz önünde bulundurulduğunda, onu Kur'an'ın anlaşılmasında bir vasıta olarak kullanan yönelişin dilbilimsel olarak nitelendirilmesi sorunlu gibi gözükabilir. Zira *dilbilimsel tefsirin*, dili sadece kendisi, yani dil için incelemek gibi bir amacı yoktur. Bu yüzden, öncelikle *dilbilimsel tefsirden* maksadımızın, “dili sadece kendisi için inceleyen tefsir” gibi zihinde ve realitede karşılığı olmayan bir olgu olmadığını belirtmemiz gerekir. Biz, *dilbilimsel tefsir* ifadesiyle, Kur'an tefsirinde dilbilimin alt dallarıyla ilgili yapılan çalışmaları kastediyoruz. Kanaatimizce, dilbilimin, dili sadece dil için inceliyor olması, tefsirin dilbilimden müstağni kalmasını gerektirmemelidir. Zira tefsir, dilbilimin verilerinden yararlanabilir ve yararlanmalıdır. Dilbilimin dili sadece kendisi için incelemesi ile tefsirin dilbilimden yararlanması farklı şeylerdir. Dilbilimin diğer bilimlere için veri sunmak amacını gütmemesi bu ilimlerin dilbilimin verilerinden yararlanmasını

²³⁸ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı anlamaya Katkısı*, s. 12.

²³⁹ Kutbettin Ekinci, *Kur'an'da Hazf*, Araştırma Yay. Ankara 2014, s. 62, 63.

²⁴⁰ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı anlamaya Katkısı*, s. 12.

²⁴¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, s. 256.

²⁴² Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı anlamaya Katkısı*, s. 19.

engellememelidir. Dolayısıyla *dilbilimsel tefsir* ifadesi “ağırlıklı olarak dilbilimin alt dallarından yararlanılarak yapılan tefsir” şeklinde anlaşılabılır.”²⁴³

Öncelikle dil bilimden kastımız nedir? “Dilbilim, dil ya da lehçeyi objektif bir şekilde inceleyerek, dilin özelliklerini; fonetik, morfolojik, sentaktik, semantik ve etimolojik olguların tâbi olduğu dil kanunlarını; bu olguların birbirleriyle ve psikolojik, toplumsal coğrafi diğer olgularla ilişkisini açıklamayı amaçlayan bir bilimdir.”²⁴⁴

Bu çerçevede dilbilimsel tefsir kavramını şöyle tanımlayabiliriz: “Kur’an yorumunda ağırlıklı olarak dizimbilim, biçimbilim, anlambilim gibi, dilbilimin çeşitli alt dallarından çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak yararlanılan yöneldir.”²⁴⁵

2-Ferrâ’da Dilbilimsel Tefsir Unsurları

Ebu Zekerriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh b. Mansur el-Kûfî el-Ferrâ (ö.207/822), nahiv, lûgat, edebiyat gibi ilimlerde önemli bir alimdir.²⁴⁶ Ferrâ’nın önemli tefsir eseri olan Meâ’ni’l-Kur’an’ında dilbilimsel tefsir örneklerine çokça rastlamak mümkündür. Bundan Dolayı İsmail Cerrahoğlu, Farra’nın tefsirinin lûgatçıların tefsirleri içinde ele almıştır. Ferrâ’nın tefsir eseri incelendiği zaman dilbilimsel tefsirin unsurları söz konusu eserde bulunabilir.

Kur’an’ı doğru anlamak için olmazsa olmaz şartlardan biri Arapçayı bilmektir. Arapçayı bilmek bir bakıma Arapçanın temeli olan Sarf ve Nahv’i bilmek ile eş değerdir.²⁴⁷ Ferrâ, eserinde nahiv tahlilleri yaptığı gibi, sarf ilminden yararlanıp, kelime tahlilleri yapar. Aynı zamanda kıraat farklılıklarını ele alıp, kıraatların ayetlerin anlamındaki etkisini inceler.

a-Nahiv Tahlilleri

Kur’ân’ın doğru anlaşılması için en gerekli ilimlerden birinin nahiv ilmidir.²⁴⁸ Ferrâ, tefsirinde öncelikle ayetlerde izaha ihtiyaç duyulan kelimenin irabını yapmaktadır. O, uyguladığı iraba göre kelimenin anlamını belirlemektedir.²⁴⁹ Söz gelimin Ferrâ, (ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) “Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.”²⁵⁰ ayetinde geçen (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) ibaresini nahiv açısından tahlil etmektedir.

Ferrâ, *huden* kelimesinin merfu ve mansub olabileceğini ifade eder. Ferrâ, (هُدًى) kelimesinin merfu olmasıyla ilgili i’arab ihtimallerini şöyle sıralar:

²⁴³ Mustafa Karagöz, Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı anlamaya Katkısı, s. 79.

²⁴⁴ Mustafa Karagöz, Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı anlamaya Katkısı, s. 43.

²⁴⁵ Mustafa Karagöz, Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı anlamaya Katkısı, s. 81.

²⁴⁶ İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, I, Fecr Yay. Ankara 1996, s. 257.

²⁴⁷ Ali Galip Gezgin, Tefsirde Semantik Metod, Rağbet Yay., İstanbul 2015, s. 147.

²⁴⁸ Mehmet Nafi Aslan, es-Semin el-Halebî’nin ed-Durru’l-Masun Adlı Esrinde Merfuatla İlgili Tartışmalar, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Diyarbakır 2016, s. 23.

²⁴⁹ İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, I, s. 260.

²⁵⁰ Bakara, 2/2.

a-Ayette geçen kitap kelimesi, *zalıke* ism-i işaretinin sıfatı olursa, *huden* kelimesi merfu olup, *zalikenin* haberi olur. Bu durumda ayetin anlamı şöyle olur: “Bu kitap yol göstericidir. Kendisinde şüphe olmayandır.”

b- Eğer *la reybe fih* ibaresi, *zalıke*'nin haberi olursa, *huden* kelimesi merfu olur. Bu durumda *huden* kelimesi, *la reybe fih* ibaresinin mahalline tabi olur.

Ferrâ, buna örnek olarak şu ayetle istişhad eder. (وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ)²⁵¹ Bu ayetin anlamı şöyle olur: “Bu kitaptır. Bu mübarektir. Kitabın sıfatları şunlar şunlardır...”

c- Ayette *huden* kelimesiyle başlayan cümle, başlangıç cümlesi olarak kabul edilirse, önceki cümle tamamlanmış olur ve *huden* kelimesi merfu olur.

Ferrâ, (هُدًى) kelimesinin mansub olmasıyla ilgili i'rab ihtimallerini şöyle sıralar:

a-Kitap kelimesi, *zalikenin* haberi olursa, *huden* mansup olur.

b-*Huden* kelimesi, *ha* zamirinin hali olduğu için mansub olur. Bu durumda anlam şöyle olur: “Onun hidayet edici olmasında şüphe yoktur.”²⁵²

Ferra, (وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) “Bilerek hakkı bâtil ile karıştırmayın, hakkı gizlemeyin.”²⁵³ Ayetini nahiv açısından tahlil eder. O, (تَكْفُمُوا) fiilinin meczum mahallinde olduğunu ifade eder. Kelamın başındaki lam ikinci fiilin başındaymış gibi ayet anlam kazanır. Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: Hakkı bâtil ile karıştırmayın ve hakkı gizlemeyin.²⁵⁴

b-Sarf Açısından Kelime Tahlili

Sarf, kelimelerin bünyeleri, kelimelerin şekillerinin yapılarının değişmesiyle, anlamlarının da değişmesini ele alan, kelimenin asıl kaynakları gibi daha pek çok hususu ihtiva eden bir ilimdir.²⁵⁵

Ferra, zaman zaman kelimelerin sarf yönlerini de ele alır. Kur'an'ın doğru anlaşılması için öğrenilmesi gereken önemli ilimlerden biri de sarftır. Bunun önemini şu ayetin tefsirinde görebiliriz. Vakıa sûresinde geçen şu ayete (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا (الْمُطَهَّرُونَ) meallerde genellikle “Ona ancak temizlenenler dokunabilir.”²⁵⁶ şeklinde anlam verilmiştir. Halbuki ayette geçen (الْمُطَهَّرُونَ) tefi'l babının ism-i mefu'lü olup, “temizlendirilmiş” anlamına gelmektedir. Nitekim Ferra, bu durumu göz önüne alarak söz konusu ayeti şöyle tefsir etmiştir: “Bu levh-imahfuza ancak

²⁵¹ En'am, 6/92.

²⁵² Ebi Zekeriyye Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I, Alemu'l-Kutub, 2011 Beyrut, s. 23.

²⁵³ Bakara2/42.

²⁵⁴ Ferrâ, I, s. 39.

²⁵⁵ Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, s. 147.

²⁵⁶ Vakıa, 56/79.

temiz kılınanlar, şirkten temizlendirilmiş melekler dokunabilir.”²⁵⁷ Ferra, kelimenin sarf yönün göz önüne alarak, ayete doğru bir anlam vermiştir.

Ferra, (وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ) “Sakın onu (Kur'an'ı) inkâr edenlerin ilki olmayın!”²⁵⁸ ayetini tefsir ederken kelimelerin sarf yönün ele alır. O, kafir kelimesinin müfred, fiilin ise cemi’ şeklinde kullanıldığını ve bunun fasih bir Arap kullanımı olduğunu ifade eder. Bu durum, ismin fiilden türediği durumlarda olur ki, bu da ism-i fail ve ism-i mefulde olur. Bu durumda yukarıdaki ayet şu anlamdadır: “Sakın küfre sapan ilk kişi olmayın.”²⁵⁹

Ferrâ, (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) “Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah’ı nasıl inkar ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz.”²⁶⁰ ayetinde keyfe kelimesinin anlamını açıklar. Ferrâ’ya göre bu ayette (كَيْفَ) kelimesiyle tam olarak soru sorulmak istenmemekte, bu kelime ile ayıplama ve hayret ifade edilmektedir.²⁶¹

c-Anlam Açısından Kelime Tahlili

Kur'an'da geçen kelimelerin manalarını anlama çabaları sahabe devrinden itibaren başlamıştır. Bütün insanların aynı kavrayış ve bilgi seviyesinde olmayışları ve Kur'an'ın salât, zekat vb. kelimelere yeni anlamlar yüklemesi, onu anlama çabalarını ortaya çıkaran başlıca sebeplerdir.²⁶²

Ferra, tefsirinde ayetlerin anlamına açıklık kazandırmak için kelime tahlilleri yapmaktadır. Ferrâ, bazen problemli gördüğü kelimeleri tahlil eder. O, aşağıdaki ayette geçen fevk (فَمَا فَوْقَهَا) kelimesini tahlil eder. (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ) مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ (بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) “Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, ‘Allah örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?’ derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.”²⁶³

Ferrâ’ya göre, (فَمَا فَوْقَهَا) ifadesiyle “ondan daha büyük olan” kast edilmektedir. Onlar da örümcek ve sinektir. Ferrâ, bu ifadeyle “ondan daha küçük olanın” kast edilmesinin caiz olduğunu, ancak bu görüşün isabetli olmadığını söyler. Zira sivrisineğin çok küçük olduğu bilinmektedir. Ferrâ, bana şu görüş daha sevimli geliyor dedikten sonra, “Bu, ondan daha büyüktür.” ifadesini kullanmaktadır.²⁶⁴

²⁵⁷ Ebi Zekeriyye Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, II, Alemu'l-Kutub, 2011 Beyrut, s. 846.

²⁵⁸ Bakara, 2/41.

²⁵⁹ Ferrâ, I, s. 38.

²⁶⁰ Bakara, 2/28.

²⁶¹ Ferrâ, I, s. 32.

²⁶² Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, İsam Yay., İstanbul 2010, s.84.

²⁶³ Bakara, 2/26.

²⁶⁴ Ferrâ, I, s. 30.

Sonuç olarak, Ferrâ'ya göre örümcek, sivrisinekten büyük olduğu için (فَمَا فَوْقَهَا) ifadesi de daha büyük anlamını ifade etmektedir. Bu durumda Ferrâ hem biyolojik gerçekliği göz önüne almış hem de Arap keliminde da bu kullanımın var olduğunu ifade etmektedir. Ferrâ, Arap keliminde bunun güzel kullanımına şöyle örnek vermektedir: Biri, “falan şerefli dir.” derse, dinleyen kişide “Bunun da fevkinde” diye yanıtlarsa, dinleyen kişi bununla övgü kast etmiş olur. Bu kullanıma göre fevk kelimesi, övme ve yerme için daha fazlası anlamında kullanılmaktadır.²⁶⁵

Ferrâ, Bakara sûresinin 29. Ayetinde geçen (اسْتَوَى) kelimesinin anlamını açıklar. Arap keliminde istiva iki anlama gelir. O, bu kelimenin anlamını belirlemek için bu kelimenin farklı cümlelerde farklı anlamlar ifade ettiğini söyler. Sözelimi “Adam istiva etti ve gençliği bitti” cümlesinde olgunlaşmak anlamında, “Eğrilikten dolayı doğruldu.” cümlesinde doğrulma anlamı, “Birine yöneldi, sonra bana döndü ve bana sözdü.” cümlesinde yönelme anlamında kullanılmıştır. “Bana doğru istiva etti”, cümlesi “bana yöneldi.” anlamındadır.²⁶⁶

d-Şiir İle İstişhad

Sözlükte *istişhad*, şahitlik istemek²⁶⁷ anlamındadır. Çoğulu *şevâhid* olan şahid ise, açıklayan, müşahade eden, hazır olan anlamlarına gelir.²⁶⁸ Dil bilimindeki ıstılahî anlamıyla şahid, “bir kaide ortaya koymak için Kur'an'dan veya Arapçasına güvenilen Arapların sözlerinden getirilen delil anlamındadır.”²⁶⁹

Şahid kelimesinin bu anlamından yola çıkarak istişhad, “Bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek”²⁷⁰ şeklinde tanımlanmaktadır.

Tefsirlerde âyetlerin anlamını tespit etmek için şiirlerden istifade edilmiştir. Bilindiği gibi şiirlerde Arapça en fasih şekliyle kullanılmıştır. Bu açıdan şiirler Arap kelimine kaynaklık etmektedir. Ferrâ, âyetlerin anlamını belirlemek için bazen nahiv tahlilleri yaparken şiir ile istişhadta bulunmaktadır.

Ferrâ, Bakara sûresinin 35. Ayetini tefsir ederken şiirle istişhad etmektedir. وَفَلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ (الظَّالِمِينَ) “Dedik ki: "Ey Adem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.”

Ferrâ, (فَتَكُونَا) kelimesinin cevap kabul edilip, mansub olabileceğini veya bu kelimenin kelamın başına, yani (وَلَا تَقْرَبَا) ifadesine atıf edilerek, meczum olabileceğini ifade eder. Ferrâ, fiilin meczum olması ile ilgili İmru'l-Kays'ın şu şiiri ile istişhad eder.

²⁶⁵ Ferrâ, I, s. 30.

²⁶⁶ Ferrâ, I, s. 33.

²⁶⁷ İbn Manzur, a.g.e., II, s.629.

²⁶⁸ a.g.e., II, s.629, 230.

²⁶⁹ Harun Ögütçü, *Kur'an Yorumunda Şiir*, s.69.

²⁷⁰ a.g.e., s. 70.

“Hizmetkara dedim ki ‘Atı hazırla, ona gücü dışında yük yükleme. At, seni terkisinden atar ve sen düşersin.”

Bu şiirde emrin cevabı meczum olmuştur. Burada cezm, nehyin tekrarı şeklinde meydana gelmiştir. Araplarda bu kullanım şöyle kullanılmaktadır: “Gitme ve kimseden yüz çevirme.”²⁷¹

Ferra, (وَلَا تَلْسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) “Bilerek hakkı bâtil ile karıştırmayın, hakkı gizlemeyin.”²⁷² ayetini nahiv açısından tahlil ederken şiirle istişhad eder. Ferra, ayette ayette geçen (تَكْتُمُوا) fiilinin mansub olabileceğini ifade eder. Buna göre söz konusu fiilin başındaki vav, vav-ı atife olur. O, nahivcilerin bu kaideyi sarf olarak isimlendirdiklerini ifade ettikten sonra “Sarf nedir?” sorusunu yanıtlar.

Sarf şöyle tarif edilebilir: Vav’ın önceki fiile matuf olarak kullanılıp, önceki fiilin menfi anlamının vav’dan sonraki fiilde vuku bulmamasıdır. Ferra, bu konuda şu şiirle istişhad eder:

Benzerini kendin yaptığın bir fiilden insanları sakındırma. Bunu yaparsan bu senin için büyük bir ayıptır.

Bu şiirde atfedilen fiilde nefiy lam’ı vuku bulmamış olduğu için burada sarf vardır.²⁷³ Buna göre ayetin (وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ) kısmı “Siz hakkı gizliyorsunuz.” anlamına gelir. Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: Hakkı gizleyerek, hakkı bâtil ile karıştırmayın.

e-Âyet İle istişhad

Kelimelerin anlam ve i’rabı tespit edilirken, istişhad için Kur’an ayetlerinden yararlanılmaktadır. Zira Kur’an’da yer alan kelimeler, en fasih kelimelerdir. Bu durumu göz önüne alan Ferrâ, bazen tefsirinde âyetler ile istişhad etmektedir.

Ferra, fiillerin bazı durumlarda mansub veya meczum olmalarını ele alırken ayetle istişhad eder. Ferrâ, fiilin mansub ve meczum olmasını şöyle açıklar: Şunu yapma, zira sana şu yapılabilir. Harf, andırmadığı bir yapıya atf edilirse, öncekinin meydana gelmesi, sonraki için doğru bir sonuç doğurmaz. Bu durumda ikinci fiil mansub olur. Ferrâ, bu konuda aşağıdaki ayetler ile istişhad eder. (وَلَا تَطْعُوا فِيهِ فِجْلًا عَلَيْكُمْ غَضَبِي) “Bu konuda aşırı da gitmeyin, yoksa üzerinize gazabım iner.”²⁷⁴ (لَا تَقْنَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْحَتَكُمْ بِعَذَابٍ) “Allaha karşı yalan uydurmayın, yoksa sizi azap ile yok eder”²⁷⁵ (فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ) “Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocası hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın.”²⁷⁶ Bu örneklerde ikinci fiilin meydana gelmeyeceği ifade

²⁷¹ Ferrâ, I, s. 34.

²⁷² Bakara2/42.

²⁷³ Ferrâ, I, s. 39.

²⁷⁴ Taha, 20/81.

²⁷⁵ Taha, 20/61.

²⁷⁶ Nisa, 4/129.

edilmektedir. Zira birinci fiil oluşursa, ikinci fiilin meydana gelmesi sonucunu doğurur.²⁷⁷

Ferra, bazen kelimelerin kullanım şeklinden yola çıkarak, kelimelerin anlamını belirlemeye çalışır. Böyle durumlarda istiṣhad için başka ayetlerden yararlanır. Ferra, Kur'an'da geçen (وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا) “Âyetlerimi az bir karşılık ile satmayın.”²⁷⁸ Ayetinde ve benzeri ayetlerde semen kelimesinin mansub geldiğini, ba harf-i cerrinin de satılana dahil edildiğini ifade eder. Farra, ayette geçen semenin dirhem ve dinar gibi belirgin bir değer ifade etmediğini, bundan dolayı bu şekilde kullanıldığını ifade eder. Eğer semen belirli bir değer ifade ederse harf-i cerr ile kullanılır. Ferra bu konuda şu ayet ile istiṣhad eder: (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ) “(Kafile Mısır'a vardığında) onu değersiz bir pahaya, sayılı birkaç dirheme sattılar.”²⁷⁹ Bu ayette semen belirgin olduğu için herf-i cerr almıştır.²⁸⁰

f- Ayetin anlamını Tespit Etmede Kıraatların Kullanımı

Ferrâ, tefsir eserinde kıraat farklılıklarını da ele almaktadır. Ferrâ, kıraatları ele alırken bazen “ba'du'l-kurra” tabirini kullanır. O, bazen “harfu Abdulah” ifadesinde olduğu gibi kıraat imamının ismini zikrederek, kıraatları nakleder.²⁸¹

Ferra, şu ayette geçen kıraatları ele alıp anlam açısından değerlendirmektedir: (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) “Biz, Beyt'i insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin.”²⁸²

a. İbn Kesir, Ebu Amr, Asım, Hamza, Kisaî, Ebu Cafer, Yakub ve Halef bu kelimeyi yukarıdaki şekilde okumuştur.

b. Nafi', İbn Âmir bu kelimeyi (وَاتَّخِذُوا) şeklinde okumuştur.²⁸³

Birinci kıraate göre (وَاتَّخِذُوا) fiili, emir kipinde olup, “edinin” anlamındadır. İkinci kıraate göre ise söz konusu kelime, fiili mazi olup, “edindiler” anlamındadır.

Farra, isim zikretmeden bazı kurra'nın bu kelimeyi meczum okuduğunu ifade eder. O, bu kelimenin ha'sının fetahıyla (وَاتَّخِذُوا) şeklinde okunduğunu, bu durumda cümlelerin heberî bir cümle olduğunu ifade eder. Bu durumda ayetin anlamı şöyle olur: “Biz, Beyt'i insanlara toplanma mahalli yaptık ve onlarda İbrahim'in makamından bir namaz yeri edindiler.”²⁸⁴

Ferrâ, bazen ayetlerin anlamına etki etmeyen kıraat vecihlerini ele almaktadır. O, bazen aktardığı kıraatları, kıraat imamlarına nisbet etmeden aktarır.

²⁷⁷ Ferrâ, I, s. 34.

²⁷⁸ Bakara 2/41.

²⁷⁹ Yufus, 12/20.

²⁸⁰ Ferrâ, I, s. 36.

²⁸¹ Ferrâ, I, s. 35.

²⁸² Bakara, 2/125.

²⁸³ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 2005, s. 167.

²⁸⁴ Ferrâ, I, s. 71.

Sözgelimi (فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ) “Derken, Adem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı”²⁸⁵ ayeti ile ilgili iki kıraat nakleder:

a-Bu ayette geçen Adem kelimesi merfu’ olup, kelimat ise mansubtur.

b-Bazı kurrallar, ayette geçen (كَلِمَاتٍ) kelimesini merfu okumuştur.

Ferrâ, iki durumda da ayetin anlamının aynı olduğunu ifade eder. Arapçada bu şekildeki kullanımlar vardır. Söz gelimi “Sen onunla karşılaştın veya o seninle karşılaştı.” şeklinde ifade edilen cümleler de iki cümle de aynı anlama gelmektedir.

Sonuç

Kur’an-ı Kerim, nazil olduğu ilk dönemden itibaren farklı bakış açılarıyla tefsir edilmiştir. Kur’an’ın farklı yorumlarının yapılması zamanla tefsir ilminde farklı tefsir ekollerinin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Ortaya çıkan ekoller sayesinde tefsir ile ilgili geniş bir alan oluşmuştur. Kur’an’la ilgili süreç içinde ortaya çıkan ekollerden biri de dilbilimsel tefsir ekolüdür.

Dilbilimsel tefsir, dil temelli olduğu için Arapçanın dil yapısı söz konusu ekol için önem arz etmektedir. Kur’an-ı Kerim, Allah’ın insanlara mesajını gönderdiği vahiylerden müteşekkil bir kitaptır. Allah, insanlara mesajını gönderirken kendi aralarındaki iletişim aracı olan dili kullanmıştır. Kur’an’ın ilk muhatapları Arap olduğu için Kur’an’ın dili, indigi dönemin ve coğrafyanın dilsel ve kültürel özelliklerini yansıtan Arapça olmuştur.

Kur’an’ın dil bilgisi ve yapılarına dayanarak yorumlanması dilbilimsel tefsirin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Lügatçılar ve nahivciler, Kur’an tefsiri hususunda müşkil gördükleri kelimenin ıstıakı, irab ve mana açısından ortaya çıkan güçlükleri imkanlar ölçüsünde gidermeye çalışmışlardır. Onlar, bir kelimenin masını izah etmek için, o kelimenin Arap dili ve şiirindeki kullanımlarını araştırıp, ayetin manasının izahını kolaylaştırmışlardır

Dilbilimsel açıklamaların ön planda olduğu tefsirler için literatürde genelde *Lügavî Tefsir* ifadesi kullanılmaktadır. Tefsir literatüründe *Lügavî Tefsir* olarak bilinen bu faaliyetleri, *Dilbilimsel Tefsir* olarak isimlendirmeyi uygun gördük.

Dilbilimsel tefsir, Kur’an yorumunda ağırlıklı olarak dizimbilim, biçimbilim, anlambilim gibi, dilbilimin çeşitli alt dallarından çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak yararlanan yöneliştir.

Ebu Zekerriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh b. Mansur el-Kûfî el-Ferrâ (ö.207/822), nahiv, lügat, edebiyat gibi ilimlerde önemli bir alimdir. Ferra’nın önemli tefsir eseri olan Meâ’ni’l-Kur’an’ında dilbilimsel tefsir örneklerine çokça rastlamak mümkündür. Bundan Dolayı İsmail Cerrahoğlu, Farra’nın tefsirinin lügatçıların tefsirleri içinde ele almıştır.

Ferra, tefsirinde öncelikle ayetlerde izaha ihtiyaç duyulan kelimenin irabını yapmaktadır. O, uyguladığı iraba göre kelimenin anlamını belirlemektedir.

²⁸⁵ Bakara, 2/37.

Ferra, zaman zaman kelimelerin sarf yönlerini de ele alır. Sarf, kelimelerin bünyeleri, kelimelerin şekillerinin yapılarının değişmesiyle, anlamlarının da değişmesini ele alan, kelimenin asıl kaynakları gibi daha pek çok hususu ihtiva eden bir ilimdir.

Ferra, tefsirinde ayetlerin anlamına açıklık kazandırmak için kelime tahlilleri yapmaktadır. Ferrâ, bazen problemlili gördüğü kelimeleri tahlil eder. Tefsirlerde âyetlerin anlamını tespit etmek için şiirlerden istifade edilmiştir. Bilindiği gibi şiirlerde Arapça en fasih şekliyle kullanılmıştır. Bu açıdan şiirler Arap kelimelerine kaynaklık etmektedir. Ferrâ, ayetlerin anlamını belirlemek için bazen nahiv tahlilleri yaparken şiir ile istihsadta bulunmaktadır.

Kelimelerin anlam ve i'rabı tespit edilirken, istihsad için Kur'an ayetlerinden yararlanılmaktadır. Zira Kur'an'da yer alan kelimeler, en fasih kelimelerdir. Bu durumu göz önüne alan Ferrâ, bazen tefsirinde âyetler ile istihsad etmektedir. Ferrâ, tefsir eserinde kıraat farklılıklarını ayetin anlamı açısından ele almaktadır. Ferrâ, kıraatları ele alırken bazen "ba'du'l-kurra" tabirini kullanır. O, bazen "harfu Abdulah" ifadesinde olduğu gibi kıraat imamını ismini zikrederek, kıraatları nakleder.

Kaynakça

Aslan, Mehmet Nafi es-Semin el-Halebi'nin ed-Durru'l-Masun Adli Esrinde Merfuatla İlgili Tartışmalar, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Diyarbakır 2016.

Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, Fecr Yay., Ankara 1996

_____, Tefsir Usulü, t.d.v.y., Ankara 1995

Ekinci, Kutbettin Kur'an'da Hazf, Araştırma Yay. Ankara 2014.

Gezgin, Ali Galip Tefsirde Semantik Metod, Rağbet Yay., İstanbul 2015.

el-Ferrâ, Ebi Zekeriyeye Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, I, Alemu'l-Kutub, 2011 Beyrut.

Karagöz, Mustafa, Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı anlamaya Katkısı, Ankara Yay., Ankara 2010.

el-Kurtubî, Ahmed b. Ebi Bekr, (2013) *el-Cami'u'l-Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale.

İbnu'l-Cezerî, Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Öğmüş, Harun *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, İsam Yay., İstanbul 2010.

Taberî, Muhammed b. İbn Cerir, *Camiu'l-Beyan A'n Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-İhya.

ez-Zerkanî, Muhammed Abdulaziz, Menahilu'l-İrfan fi 'Ulûmi'l-Kur'an, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1990.

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, El-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, Beyrut, 1988.

Celâleddin Ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi

Mustafa Akman*

Özet

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri zamanında yetişip önemli görevler üstlenen Devvânî, aynı zamanda Osmanlı kelâm düşüncesinin şekillenmesinde de etkili olan mühim kelâmcılardan biridir.

Felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabasında olduğu görülen Devvânî'nin en mühim hedefinin, felsefeye itibar kazandırmak olduğu anlaşılmaktadır. Sühreverdî'nin işrâk, İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd ve Tûsî'nin ahlâk felsefesinden istifade etmiş olan Devvânî, bunlardan özellikle İbn-i Arabî'ye daha çok ilgi duymuştur. Öte yandan Meşşâî ve İşrâkî terminolojiyi birlikte kullanan Devvânî, benimsediği sudûr nazariyesini kurgularken hem İslâm Meşşâîlerinin hem de İşrâkîlerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir.

Bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise tasavvufla ilgilenen biri olan Devvânî'nin, düşüncelerinde tenakuzu atlayan çok iyi bir seçmeci (eklektik) olması beklenir. Ne var ki felsefe ile tasavvuf arasında tam bir ahenk bulmasına rağmen Devvânî'nin eserlerinden, böylesi bir tutum fark edilememekte, aksine birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden bıraktığı görülmektedir.

Öte yandan Devvânî temel kelâmî konuların hemen tamamında Eş'arî söylemi esas almıştır. Hemen her eserini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışan Devvânî, kelâmdaki şerh ve hâşiye geleneğinin zirve ismidir. Bu dönemde kelâm ilmi gerileme dönemine girmiş buna karşın tasavvufî düşünce felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. İşte görebildiğimiz kadarıyla Devvânî, tam da bu çevreye mensup bir kelâmcı gibi durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Celâleddin ed-Devvânî, Kelâm, Eş'arî, Felsefe, Tasavvuf, Şerh ve Hâşiye

Abstract

* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Öğretim Üyesi. e-posta: makman64@gmail.com.

Devvânî grows old and undertake important tasks in the times of Karakoyunlu and Akkoyunlu states and also he is one of the prominent theologians who influences the Ottoman theological thought.

Devvânî believes that there is not any conflicts between religion and philosophy. His most important goal was to make the philosophy respectable and acceptable and now we can see that he was successful in his goal.

Devvani benefits particularly from Suhrawardî's Isrâir, Ibn al-Arabî's unity-Existence and Tûsî's moral philosophy but he was more interested in Ibn al-Arabî's thoughts. Of the particular benefit of those who have had the Ibn al-Arabî has Devvânî'n more interested. Devvânî used both of the İshrâkî terminology and the Meşai and he constructed an attitude that combines both approaches in his direction.

Devvânî finds complete harmony between mysticism and philosophy. In this respect, on the one hand a well-known theologian and philosopher, on the other hand eclectic should be. But we can't reveal the presence of such an attitude from Devvânî'n works, unlike many thoughts were replaced by without associating with each other.

İn Devvani's Works about intercession, Grave Torment, Sirat, balance, Kabir query, İvaz, Rü'yetullah, and miracles, etc. on all of the basic theological issues hevwa based on Ash'ari 's discourses.

Keywords: Celâleddin ed-Devvânî, Theology, Asharite, Philosophy, Sufism, explanation and annotation

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri döneminde yaşayıp önemli görevler üstlenen Celâleddîn ed-Devvânî (v.908/1502), büyük siyâsî ve kültürel değişikliklerin yaşandığı XV. yüzyıl İslâm dünyasının önemli bilginlerinden birisidir. Kelâmla felsefenin katıştırıldığı Gazzâlî (v.505/1111) sonrası İslâm düşüncesinin tipik temsilcilerinden biri olan Devvânî, kelâm, felsefe, mantık, tefsir, hadis vb. çeşitli sahalarda eserler vermesine rağmen, özellikle felsefî görüşleriyle tanınmıştır. O, Şihâbuddin Sühreverdî el-Maktûl'ün (v.587/1191) kurduğu işrâk felsefesini ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (v.638/1240) sistemleştirdiği vahdet-i vücûd inancını benimsemiş ve bu sahalarda eserler kaleme almıştır. Bu özellikleri dolayısıyla, İslâm düşüncesinin ana akımları olan felsefe, kelâm ve tasavvuf tarihi açısından son derece önemli bir yere sahiptir.

Seyyid Şerîf Cürcânî (v.816/1413) ve Sadeddin Teftâzânî (v.797/1395) gibi başta kelâm olmak üzere çeşitli sahalarda otorite kabul edilen âlimlerden sonra gelmesine ve onların geleneğini devam ettirmesine rağmen adından söz ettiren Devvânî'nin çalışmalarının önemli bir kısmı, Sühreverdî, Tûsî, Kâdî Beydâvî (v.685/1286), el-İcî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi kendisinden önceki âlimlerin eserlerinin şerh ve hâşiyelerinden meydana gelmektedir. Bu simalara, eserlerine şerh ya da hâşiyeye yazmamakla birlikte pek çok görüşünü kabul ettiği İbnu'l-Arabî

de ilave edildiğinde, Devvânî'nin etkisinde kaldığı veya görüşlerini tartıştığı kişilerin en önemlileri sıralanmış olur. Anılan isimlerden Sühreverdî'nin işrâk felsefesinin kurucusu, Nasreddin et-Tûsî'nin (v.672/1273) İbn-i Sînâ felsefesi ve felsefî kelâmın, Kâdî Beydâvî, el-Îcî, Teftâzânî ve Cürçânî'nin mantık ve felsefî kelâmın, İbnu'l-Arabî'nin ise felsefî tasavvufun önde gelen şahsiyetleri olduklarını hatırladığımızda Devvânî'nin fikrî çerçevesi de çizilmiş olur. Devvânî anılan şahısların hepsinden etkilenmiş ve bu sahalarda eserler vermiş, tefsirle ilgili eserleri de dâhil hemen her eserini böylesi bir (kelâmî, felsefî ve tasavvufî) zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu yüzden en azından ilgilendiği konular itibariyle onun felsefe ile kelâmın katıştırıldığı asırların tipik bir temsilcisi olduğu söylenebilir. Nitekim bu yüzyıllarda görülen daha önceki otoritelerin yazdığı eserler üzerine şerh ve hâşiye yazma, onların belirlediği konular etrafında tartışma ve bu dönemde yetişen düşünürlerden birinin veya diğerinin tarafını tutma, Devvânî'de de tespit edilmektedir. Devvânî, kelâmda Adudüddin el-Îcî'den (v.756/1355) itibaren başlayan şerh ve hâşiye geleneğinin zirve ismidir. Bu dönemde kelâm ilmi gerileme dönemine girmiş buna karşın tasavvufî düşünce felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. İşte Devvânî tam da bu çevreye mensup bir kelâmcı gibi durmaktadır.

Daha hayatta iken yaşadığı İran'da ve bu ülke dışında meşhur olan Devvânî, gerek yetiştirdiği öğrenciler, gerekse görüşleri sayesinde daha sonraki yüzyıllarda özellikle aklı ilimlerde otorite kabul edilmiş, bu yüzden de İran, Hindistan ve Osmanlı ilim hayatı üzerinde etkili olmuştur. Ancak Devvânî'nin müstakil bir çığır açıcı olmayıp sadece yorumcu ve açıklayıcı bir pozisyonda olduğu görülmektedir. Eserlerinin vefâtından önce İslâm dünyasının birçok yerinde tanınması, henüz hayatta iken şöhretinin yayıldığını göstermektedir. Bu şöhreti sebebiyle çeşitli İslâm ülkelerinden pek çok talebe kendisinden ilim tahsil etmek için Şîrâz'a gelmiş, daha sonra bu öğrenciler vasıtasıyla geniş bir "Devvânî ekolü" oluşmuştur.

Felsefe, tasavvuf, kelâm, siyâset ve ahlâk disiplinleri tarihinde adından söz ettiren Devvânî, kültürel ve zihnî yapılanma anlamında varisi bulunduğumuz Osmanlı felsefî, tasavvufî ve kelâmî düşüncesinin şekillenmesinde mühim bir etkisi olmuştur. Nitekim Devvânî'nin başka eserlerinin yanı sıra kapsayıcılık anlamında kelâma dair en önemli eseri sayılan "Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye" isimli kitabı büyük bir rağbet görmüş ve Osmanlı medreselerinde uzun müddet ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu şöhret ve itibarına binaen olacak ki zamanla hakkında çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Bunların en meşhurlarından biri İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî'nin (v.1204/1790) yazdığı hâşiyedir. Bu bağlamda Teftâzânî ve Cürçânî gibi büyük kelâmcılardan sonra gelmesine rağmen onlar kadar etkili bir şahsiyet olabilmiş Devvânî'nin günümüze kadar devam eden bir te'sirinden söz etmek mümkündür.

Sünnî bir eğitimden geçen müellifin, fikhî yönden Şâfiî, itikâdî açıdan ise Eş'arî kelâmcısı olduğu ve bilahare Şîâ'ya geçtiği şeklindeki iddiaların aksine hayatında herhangi bir mezhep değiştirme olayının meydana gelmediğini yapılan çalışmalar ortaya koymaktadır. Aksine o, taklit bağlamında "hak uyulmaya daha müstehâktır" gibi çok esaslı bir ilke belirlemesine rağmen Eş'arîliğinde ısrar etmiş biridir. Onun, kelâm ilminin temel konularından sem'îyyât, nübüvvet, imâmet vb. birçok konuda bu mezhebin görüşlerini benimsediği görülür. Sözgelimi o, fiiller

konusunda kulların sadece kesbte bulunduğu, onda bulunan kudret ve irâdenin ise âdî sebep olduğu, gerçek failin ise Allah olduğuna dair görüşünü ifade ederken açıkça Eş'arîlerin savunduğu tutumu sergiler. Bundan dolayı ilk dönem eserlerinde, bu görüşün karşısında yer alarak, kulun ihtiyârî fiillerinin yapıcısının kendisi olduğunu savunan Mu'tezile hakkında ilhâd suçlamalarına varan çıkışlarda bulunmuştur. Ancak son eserlerinden birinde aynı konuda daha mu'tedil bir tavır sergileyerek tekfir etmenin uygun olmayacağını savunmuştur.

Devvânî'ye göre "ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır" meâlindeki hadiste belirtilen ümmetten kasıt ümmet-i icabettir ve "bütün bu fırkalar ateştedir" ifadesi, onların orada ebedî kalacakları anlamında değildir. Yani bu lafızdan onların ebedî olarak cehennemde kalacakları anlamı çıkarılamaz demektir. Ancak yine Devvânî, üzerinde bir değerlendirme yapmadan sahih kabul ettiği ve fakat hem seneden ve hem de metnen sahih olmadığı anlaşılan ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını bildiren rivâyette işaret edilen "kurtuluşa eren kesim" in Eş'arîler olduğu kanaatini de ifade etmektedir. Zira her dönemde olduğu gibi onun döneminde de "kurtulan fırka" tekeli elinde bulundurmaya çalışan kesimler bulunmaktadır. Hususen Şîa taifesinden Tûsî ve İbn-i Mutahhar el-Hillî'nin (v.726/1325) geçmişte yaptığı açıklamalar onu bu yönde tahrik etmiş benzemektedir.

el-Hillî bazı eserlerinde şöyle demiştir: Bu hadisteki fırka-ı nâcîye ile kastedilenlerin kimler olduğunun tayini hususunda Hoca Tûsî ile yaptığımız incelemede kesin kanaatimiz oluştu ki bu fırkanın diğer fırkalara nazaran büyük bir muhalefetinin olması gerekir. Bu ise İmâmîyye Şîa'sından başkası olamaz demektir. Çünkü diğer bütün fırkalar arasında herkese apaçık muhalif olanlar bunlardır. Nitekim diğerleri, çoğu meselede birbirlerine yakın durmaktadırlar. Devvânî ben derim ki diyor, oysa Şîanın ekseriyeti temel konuların çoğunda Mu'tezileye muvâfık olup sadece bazı hususlarda onlara muhalefet ederler ki bunların da ekseriyeti imâmet konusuyla ilgilidir. Bu benzerlik furûa dair hususlarda daha da fazladır. Bu itibarla kurtulan fırka olmaya en layık olan Eşâire'dir. Zira Eş'arîler usûlde diğer mezheplere en fazla muhalif olup kesb meselesinde olduğu gibi temel konularda ötekilere muvafakat etmemektedir. Keza Allah'ın (c), cisim ve cismânîyet ile mekân ve cihetten tenzihle beraber rû'yeti meselesine cevâz vermeleri de bu kabildendir. Bilindiği gibi onlar a'raz ve sair her mevcûdun görülmesini tecviz etmişler; hatta ses, tat ve kokuların; dahası onlar, Çin'deki âmânın Endülüs'te uçan süvariye görmelerini de câiz görmüşlerdir. Onlar bütün mümkinâtın iptidaen Allah'a (c) isnâdına keza sıfatların ne zâtının aynı ve ne de gayrı olduğuna; irâde ile rızanın farklı olduğuna ve benzer başka mesâile kail olmuşlardır ki bu hususlarda muhalifleri onları eleştirmiş ve kitaplarını bu eleştirilerle doldurmuşlardır.

Devvânî, fırka-ı nâcîyenin Eşâire olduğuna nasıl hükmettiniz ki? Zira her fırka kendinin nâcîye olduğunu iddia etmektedir? muhayyel sorusuna cevâben diyor ki: Hadisin bağlamı fırka-ı nâcîyenin, Peygamber (s) ve ashâbından rivâyet edilen sahih hadislerle göre itikâd edenler olduğunu göstermektedir. Bu ise ancak Eş'arîlere mutabık düşmektedir. Çünkü inançlarında Peygamber (s) ve ashâbından menkûl sahih hadislerle sarılanlar bu zümredir. Keza zarûret olmadıkça hadislerin zahirini esas alanlar da yine bunlardır ve bunlar ne Mu'tezile ve onların prensiplerine tabi olanlar gibi kendi akıllarıyla ve ne de ma'sûm olduklarına

inandıkları için imâmlarından gelen rivâyetlere sarılan Şîa taifesi gibi rivâyetleri terk ederler.

Devvânî, kelâmdaki ününe ve eserlerinde kısmen de olsa kelâmî ve tasavvufî yön ağır basmasına rağmen, kendisinden sonra hep felsefe ile ilgilenenler tarafından örnek alınmış ve bu sahanın ileri gelen şahsiyetlerinden biri olarak zikredilmiştir. Nitekim müellif, aklî ilimlerde otorite kabul edilmiş biridir. Kaynaklarda ifade edilen, döneminin ikinci Aristo'su ya da Eflâtûn'u, zamanının feylesofu, aklî ve naklî ilimlerde, usûl ve fîrûda insanlığın bütün âlimlerinin en üstünü vb. övgü cümleleri mübalağalı olsa da, kendisine gösterilen saygıyı ifade etmesi bakımından önemlidir.

Devvânî, ilâhîyyât konularında felsefî mütalaalara yer vermiş ve önemli bazı aklî muhakemeler ortaya koymuştur. Elbette bu, onun akıl gücünü çok iyi kullandığı anlamına gelmektedir. Naklî ilimlerdeki bilgisi de zikredilmekle birlikte kaynakların çoğunun üzerinde birleştiği husus Devvânî'nin özellikle aklî ilimlerde otorite olduğudur. Hayatının önemli bir kısmını kâdı olarak geçiren birinin aklî ilimlerde ve felsefede otorite bilinmesi ilginç bir husustur. Fıkıh, tefsir, hadis vb. naklî ilimlerde, aklî ilimlere kıyasla, daha az eserinin olması da kaynakların bu yargısının doğruluğunu göstermektedir. Ki Osmanlı medreselerinde tercih edilmesinin en önemli nedeni de bu hususmuş gibi gözükmektedir.

Sünnî düşünce alanında F. Râzî'nin (v.606/1210), Şîî düşünce sahasında ise N. Tûsî'nin gerek İbn-i Sînâ'nın (v.438/1037) eserlerine yazmış oldukları şerhlerle ve gerekse kendi eserleriyle Meşşâî felsefeyi dinî bilimlerin hemen her alanına yaymaları sebebiyle Aristoteles felsefesinin belli konuları kelâm ilminin temel problemleri arasında yer almıştır. Dolayısıyla başta Râzî olmak üzere Beydâvî, el-İcî, Teftâzânî, Cürçânî ve Devvânî gibi bilginler felsefî terminoloji içinde yeni bir kelâm modeli geliştirmişlerdir. Oluşan bu yeni düşünce akımları, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerine rastlamakta ve devletin kuruluş döneminden itibaren fikrî yapısı üzerinde etkili olmaktadır.

Devvânî, felsefe ile kelâmın birleştiği dönemin bariz özelliklerini taşıyan eserlerinin birçoğunda Eş'arî kelâmının, vahdet-i vücûd ve İshrâk felsefesinin izlerini yansıtmaktadır. O, tefsirle ilgili risâleleri dâhil hemen her eserini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. İslâm felsefesinin gerileme dönemi olarak görülen bir dönemde o, felsefenin problemlerini canlı tutmuş ve böylece kendisinden sonra bu alandaki tartışmaların, dolayısıyla da ilmî gayretin devamı noktasında önemli bir rol oynamıştır. Felsefe ile din arasında bir çelişki olmadığına inanan Devvânî'nin en mühim hedefinin, yaşadığı dönemde felsefeyi saygın ve kabul edilir kılma olduğu ve bu hususta başarılı olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim XV. yy. İslâm felsefî geleneğini kendinden sonraki nesillere aktarmada önemli bir mütefekkir olan Devvânî kendi döneminde kelâmcılar ile felâsifenin ayrışma noktası haline gelmiş filozofların tekfirinde Gazzâlî'yi destekleyen kelâmcıların aksine filozofların tarafını benimsemiştir. Onun selefi olan kelâmcılardan ayrıldığı bu önemli husus, filozofların tekfir edildiği meşhur “üç mesele” konusudur. O, bu konularda filozofların yanlış anlaşıldıkları kanaatindedir. Bilindiği üzere Gazzâlî, Tehâfütü'l-Felâsife'de filozofların âlemin kadim olduğunu, Tanrı'nın tikelleri bilmediğini ve cismânî dirilişi inkâr ederek

rûhânî dirilişi savunduklarını iddia edip onları tekfir etmiştir. Bu konulardan “âlemin kıdemi” meselesini Devvânî de başta İsbât-ı Vâcib’le ilgili ele aldığı yazılarında olmak üzere birçok eserinde reddetmektedir. Zira Devvânî’ye göre âlem ezeli değildir. Ancak diğer iki konuda ise farklı bir yorumda bulunmaktadır. Ona göre filozoflar, Tanrı’nın bazı şeyleri bilmediğini ileri sürmemişler; aksine Tanrı’nın tikelleri tümeller olarak bildiğini kabul etmişlerdir. Buna göre Gazzâlî burada filozofları yanlış anlamıştır. Devvânî’ye göre burada Gazzâlî’nin tekfir ettiği kişiler filozoflar değil, Tanrı’nın bazı şeyleri bilmediğini iddia edenlerdir. Benzer tavrı, konuyla ilgili diğer tartışmalarda da göstererek, özellikle cismânî dirilişe inanmanın gerekli olduğunu ve inkâr edenin tekfir edileceğini vurgulamakla birlikte, İbn-i Sînâ’nın bunu felsefeye göre değil Şeriat’a göre kabul ettiğini, rûhânî dirilişi ise felsefe ile ispat ettiğini ve böylece felsefe ile Şeriat’ı birleştirmek istediğini ifade etmektedir. Hal böyle olunca da müellif, yaptığı böylesi yorumlarla filozofları, Gazzâlî’nin onları tekfir ettiği hususların tümünden teberri etmiş olmaktadır. Esasen konuya dair yapılmış çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Gazzâlî de bahis konusu sosyopolitik iddiasında ya ciddî değildi veya bilahare vazgeçmiş idi.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Devvânî’nin eserlerinden, kendisi üzerinde daha başka birçok âlimin yanı sıra özellikle Sühreverdî el-Maktûl, İbnu’l-Arabî ve Tûsî’nin oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. O, şerh ve te’lifleriyle bu zevatın düşüncelerini paylaşmıştır. Bunlardan özellikle İbnu’l-Arabî’ye ise daha çok ilgi duymuştur. Sözgelimi vahdet-i vücûd, keşf vs. anlayışlarından başka ye’s halinde imân etmenin geçerli olup olmadığı şeklindeki kelâmî münakaşada Devvânî, İbnu’l-Arabî’ye uyarak böylesi bir imânın makbûl olduğunu, dolayısıyla Firavun’un da imânlı olarak öldüğünü ileri sürmüştür.

Devvânî burada imânın kalple tasdikten ibaret olduğunu, dil ile ikrârın ise bazı şer’î hükümlerin uygulanması için gerekli olduğunu savunmakta ve neticede ye’s halindeki imânın sadece kıyâmet günü için geçerli olduğunu söylemekte, naklî ve aklî izâhlarda bulunarak Firavun’un imân ettiğini kabul etmektedir. Keza Devvânî daha hayatta iken fikirleri tartışmalara sebep olan ve kendisinden sonraki tasavvuf düşüncesini büyük ölçüde etkileyen İbnu’l-Arabî’yi saygı ile anarak onu tekfir edenlere cevâblar vermiştir. Esasen Devvânî’nin İbnu’l-Arabî ve düşüncesine olan ilgisi ve desteği bununla da sınırlı kalmamıştır. Nitekim başta Zevra ve Hevra, Şerh-i Rubâiyyât, Risaletu Sayhâ ve Sadâ, Tehlîliyye ve Şerh-i Beyti ez Gülşen-i Râz gibi eserlerinde İbnu’l-Arabî’nin varlığın birliği (vahdet-i vücûd) görüşünü benimseyip izâh etmiştir. Bu düşünceye bağlı olarak, gölge âlem, varlık, zuhûr, tevhid mertebeleri ve nihâyet yetkin insan (insân-ı kâmil) vb. görüşlerini de benimseyip savunmuştur.

Devvânî’nin ahlâk ve siyâsetle ilgili düşünceleri dikkate alındığında, her ikisinde de felsefî tasavvufun önemli ölçüde etkili olduğu görülür. Bir başka ifadeyle Tûsî’nin ahlâk ve siyâset felsefesinden önemli oranda etkilendiği bilinen Devvânî, yine Tûsî’den gelen bir etkiyle doğrudan devlet ve siyâset felsefesi yapma yerine siyâsetnâme literatüründeki gibi sultânı ve genel olarak insanlarla nasıl ilişkide bulunulacağını konu edinen bir siyâset düşüncesi ortaya koymuştur. Müellifin anlayışında sultânla devletin ayrılmaz derecede birbirine bağlı olduğu görülmektedir. Nitekim düşünürümüzün yaptığı siyâset ve devlet veya ülke taksimlerini sultân olmadan düşünmek imkânsızdır. Devvânî, eserlerinde devlet

başkanlarının başa geçişiyle ilgili süregelen geleneğe herhangi bir itirazda bulunmadığı gibi, bu yolla başa geçen sultânları devlet başkanı olarak kabul etmekte ve onlarla çeşitli ilişkilere girmektedir. Bu bağlamda, İslâm siyâset düşüncesinde işlenen biat, şura, ehl-ı hal ve akd gibi kavramları da görmezden gelmektedir.

Devvânî'ye ait eserlerin önemli bir kısmı mantık ve felsefe ile ilgilidir. O, anılan bu disiplinlere devrinin geleneğine uyarak kelâmî ve daha çok da tasavvufî perspektifle bakmıştır. Nitekim Devvânî'nin felsefeye ilgisi de ancak felsefî kelâm geleneğine mensup birinin yönelişi şeklinde gözükmemektedir. Bunun yanında yazarın tasavvufî fikirlere sahip ve bu bağlamda felsefe ile tasavvufun bir karışımı diyebileceğimiz işrâk felsefesine büyük bir meylinin olduğu da bilinmektedir. Nitekim kelâma dair eserlerine de işrâkîliğinin yer yer yansımış olması onun önemli bir hususiyetidir. Devvânî amelî ve nazarî olarak tasavvufîla ilgilenmiş ve buna bağlı olarak bazı kelâm problemlerini tasavvufî kavramlarla izâh etmeyi denemiştir. Bu manada o, usûle ilişkin bir mesele olarak görmediği Tanrı'nın sıfatlarının zât üzerine zâid olup olmaması gibi konuların ancak keşfle anlaşılabilirliğini ileri sürmüştür.

Varlık konusunda kelâmcıların yaklaşım tarzı olan atomcu teoriyi eleştirmiş, ontolojik yaklaşımında İbn-i Sînâ, Sühreverdî ve İbnu'l-Arabî'nin etkisini taşıyan bir sisteme ulaşmaya çalışarak, XV. yüzyıl felsefe düşüncesi hakkında bizlere önemli fikirler sunmuş olan Devvânî, ontolojik anlayışının temel kavramı olarak ele aldığı Zorunlu Varlıkla ilgili konularda Meşşâî ve İşrâkî terminolojiyi birlikte kullanmış, Zorunlu Varlığın, bütün oluşun biricik nedeni oluşuna dikkatimizi çekerek, O'nun varoluşun her aşamasındaki etkisini gözler önüne sermiştir. Evrendeki her varlıkla, yönetme ilkesi gereği aralarında bulunan ilişkiye dikkatimizi çekmiş, her varlığın asıl nedeni olarak da yine O'na vurgu yapmıştır. Devvânî, Zorunlu Varlığın delillendirilmesini ve O'nun birliğinin açık bir şekilde ortaya koyulmasını metafiziğin en temel noktası kabul etmiştir. Bu anlamda o, kendinden önce bu konuyu açıklamaya çalışan Fârâbî (v.338/950), İbn-i Sînâ ve Sühreverdî gibi filozofları izleyerek ontolojik, kozmolojik ve teleolojik deliller açısından Tanrı'nın varlığını ispat etmeye yönelmiş, bu konuda yer verdiği delillerin tartışmaya açık yönlerine işaret ederek itirazlarda bulunmuştur.

Devvânî Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkiyi ele alırken dikkatimizi benimsediği sudûr nazariyesine yöneltmiş ve bu nazariyeyi kurgularken hem İslâm Meşşâîlerinin hem de İşrâkîlerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir. Bu bağlamda Devvânî mümkün âlemin ancak Tanrı'ya nispetle var olabileceğini ifade etmiş, bütün mümkün varlıkların hiyerarşik bir biçimde İlk İllet olarak Zorunlu Varlığa dayanan oluş seyirlerine dikkat çekmiş mümkünin kendi özüne dayanan bir varlığa geliş sürecinin mümkün olamayacağını teselsül ve devrin iptali metoduyla ortaya koymuştur. Tanrı'nın dışında evrende her ne var ise onları mümkün varlıklar olarak değerlendiren Devvânî, mümkünler âlemini de ideler âlemi, mücerred varlıklar âlemi ve ay-altı âlem şeklinde üçe ayırmıştır.

Devvânî, Allah hakkında ma'rifeti sağlamada nazarın şer'an vâcib olduğu görüşündedir. Hulûl, ittihâd ve tecsimi reddeden ve Allah için genelde kitap ve sünnetin zahirine tabi olarak cismâniyeti tasrih eden grupların tamamı tekfir edilir

diyen Devvânî'ye göre Allah (c) için sabit olan bir manaya delâlet eden her bir lafız, Allah'ın şanına layık olmayan bir anlam içermediği sürece tevkifî olsun olmasın gayet tabîî ki kullanılabilir. Ona göre Allah'ın zâtî sıfatları dışındaki bütün sıfatlarının ya selbî ve izafî sıfatlar ya da bu ikisinden mürekkep olduğu görülür. Zâtî sıfatları ise ilim sıfatı ile tamamen özdeşleşir. Tıpkı kudret ve irâde gibi.

Mütefekkirimize göre, hem nazar ve istidlâli benimseyen nazar ehlinin hem de bir yöntem olarak nefis tasfiyesini benimseyen tasavvuf ehlinin/ âriflerin (evliyânın) yolu neticede aynı hedefe ulaşmakta ve her iki yöntemi takip edenler gerçek anlamda filozof/ hükemâ olsalar da, sırf ilâhî vergiyle (mevhibe) yetkinliğe ulaştıklarından dolayı âriflerin ve evliyânın yolu diğerlerinden daha üstün ve daha yüksek bir dereceye sahiptir. Bundan dolayı onlar, peygamberlerin vârisi olmaya daha lâyıktırlar. Şüphesiz Devvânî'nin burada mevhibe denilenle yetkinliğe ulaştırdığı âriflerin ve evliyânın yolu diye kastettiği şeyin de yine hükemâ ve filozof dediklerinin yoluyla aynı olduğu izahtan varestedir. Zira bu yol dahi, İslâm toplumunda önce siyasî sonra da dinî bir muhalefet hareketi olarak varlık gösteren ve kadim mistik ve hermetik felsefî gelenek ve birikimin varisliğini üstlenen Ehl-i Şia'nın bu yolla geliştirdiği teorinin, diğer siyasî ve bilahare dinî cenah durumundaki Sünnî hinterlandı etkilemesiyle ortaya çıkan tasavvuf hareketinin yine Şîî ve diğer felsefî hareketlerle ortaklaşa geliştirdiği, tamamen insanî ve zihnî bir harekettir. Bu nedenle de Devvânî'nin bu kabulünün kelim kontekstinde tasdikî söz konusu bile olamaz. Bilinmelidir ki burada aynı yöntemle aynı sonuçlara ulaşan nazar ve nefis ehli arasındaki temel fark, nefis ehlinin "çevre"den öğrenip geliştirdikleri felsefeyi, dinî kavramlarla süsledikleri retoriklerinde yatmaktadır.

Aynı şekilde Devvânî, amelî felsefe ve ahlâk ile fıkıh ve şariat arasında özdeşleştirmeye varan bir ilişki kurmakta, fakat nazar ve nefis ehli hakkındaki tutumunda olduğu gibi bu iki sahanın sınırlarını, hangi konularının müşterek hangilerinin ayrı, kaynaklarının ne olduğu vb. problemleri gündeme getiren bu problem üzerinde yeterince durmadan geçmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi aynı eleştiri, tasavvufta evliyâ ve ürefâ denilen kişilerin filozoflarla mukayesesinde de geçerlidir. Kaldı ki felsefe ve dinî anlayış ve yaşantının Devvânî'nin önerdiği şekilde yorumlanması, gerçekte bu kavramların ta'rif, kaynak ve alanlarının değiştirilmesinden başka bir şeye benzememektedir.

Öte yandan müellif, var olabilecek en mükemmel âlem olan bu dünyada mutlak iyiliğin hâkim olduğunu, var olan az bir kötülüğün de iyiliğin devamı için gerekli olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Tanrı'nın âlemi var etmesinin rahmetinin sonucu olduğuna dikkatimizi çeken Devvânî, Tanrı'yı bu var etme eyleminde hiçbir gaye ile sınırlamamış, böyle bir teşebbüsün O'nun birliğine zarar vereceğini ileri sürmüştür. Bu açıdan evrenin Tanrı'ya nispetle var olmada zorunlu olduğuna dikkatimizi çekerken, Tanrı'nın bu var etme eylemindeki irâdiliğini de ortaya koymuştur. Âlemin, Tanrı'nın inâyeti ve dilemesinin sonucu meydana gelen varlığına işaret eden düşünür, bu âlemdeki düzen ve nizâmın söz konusu inâyete dayandığını ifade etmiştir.

Devvânî Zorunlu Varlığın zâtî ile kâim olan varlığına dikkat çekmiş O'nun ne isimleri ne de nitelikleri ile asla çokluk kabul etmeyen yapısını önemle

vurgulamış ve O'na nispet edilen isim ve niteliklerin zâtının aynısı oluşuna işaret etmiştir. Tanrı'nın bütün niteliklerini kendisinde toplayan "ilim" sıfatına özellikle dikkatimizi çeken düşünür, bu niteliğin de O'nun zâtından ayrı olmadığını vurgulamıştır. Bu şekilde O'nun, özünde hiçbir çokluğun bulunmadığını ifade ederek her yönden bir olan, bölünmeyen, bitişmeyen, parçalara ayrılmayan ne cevher ne de araz olan varlığını ortaya koymuştur.

Yaşadığı dönemden itibaren bahsi geçen ilimlere (Felsefe, Tasavvuf, Kelâm, Siyâset ve Ahlâk) önemli katkıları olan ve bu sayede toplumlar üzerinde büyük etki bırakan Devvânî Zorunlu Varlığın zâtı ile kâim olan varlığına dikkatimizi çekmiş, O'nun ne isimleri ne de nitelikleri ile asla çokluk kabul etmeyen yapısını önemle vurgulamış ve O'na nispet edilen isim ve niteliklerin zâtının aynısı oluşuna işaret etmiştir. Tanrı'nın bütün niteliklerini kendisinde toplayan "ilim" sıfatına özellikle dikkatimizi çeken düşünür, bu niteliğin de O'nun zâtından ayrı olmadığını vurgulamıştır. Bu şekilde O'nun özünde hiçbir çokluğun bulunmadığını ifade ederek her yönden bir olan, bölünmeyen, bitişmeyen, parçalara ayrılmayan ne cevher ne de a'raz olan varlığını ortaya koymuştur.

Devvânî'nin kelâm çalışmalarında isbât-ı vâcib konusu önemli bir yer tutmaktadır. Bu konudaki en önemli eseri olarak Risâle fî İsbâtı'l-Vâcib gösterilebilir. Nitekim o da, Allah'ın varlığını ispat bağlamında Risâle el-Kadîme fî İsbât-ı Vâcib adlı eserinin bu alanda yazılmış en önemli çalışma olduğunu kaydeder. Devvânî bu risâlesinden başka aynı konuda kaleme aldığı ikinci risâlesi Risâle el-Cedîde fî İsbâtı'l-Vâcib, Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye ve Unmûzecu'l-Ulûm'da da kısmen bu konuya yer vermiştir. Ancak onun bu özelliği dolayısıyla kelâm tarihinde mümtaz bir yere sahip olduğu söylenebilirse de, konuya metot ya da ispat şeklinde yeni bir açılım getirememiştir. O, Allah'ın varlık ve birliğini ispat etmek için daha çok imkân deliline başvurmakla birlikte, tek başına bu delilin yeterli olmayacağını hudûs delilinin de kullanılması gerektiğini savunmuştur. Konuyla ilgili olarak en çok üzerinde durduğu problem ise âlemin kıdemi meselesidir. Dolayısıyla burada, kelâmda çokça kullanılan devir ve teselsülün iptali gibi delilleri işlemektedir. İsbât-ı Vâcib hakkında kaleme aldığı iki risâlesinin de bugüne kadar ulaşan çok sayıda nüshasının olması, bu eserlerin önemini göstermektedir.

Devvânî'nin bazı mevzûların ancak keşif yoluyla idrâk edilebileceğini ifade etmesi önemli bir özelliğidir. Nitekim dönemi itibariyle farklı sayılabilecek görüşlerinden biri, onun ilâhîyyât konularında keşfe yer vermiş olmasıdır. Tanrı'nın sıfatlarının ancak keşifle anlaşılabilceğini ileri sürerek bazı kelâm problemlerini tasavvufî kavramlarla izâh etmeyi denemiş olan Devvânî'nin bu çok yönlülüğü ve eserlerinde uyguladığı yöntem, felsefe, kelâm ve tasavvuftan istifade eden ve incelediği problemleri bu üç disiplinin yöntemlerini göz önüne alarak açıklayan seçmeci (eklektik) bir düşünürü karşımıza çıkarmaktadır. Uyguladığı bu yöntem ile kendisinden sonra gelen Mollâ Sadrâ gibi kimi namı büyük zevatı da etkileyen Devvânî, birçok eserinde tartıştığı Tanrı'nın Sıfatları konusu bağlamında sıfatların zât üzerine zâid olup olmaması gibi konular ancak keşf ile anlaşılabilir. Kim bu konuyu keşfin dışında bir mesnede dayandırırsa ona kendi fikriyatına göre inandığı galip ihtimal daha doğru gibi görünür, demektedir. Muhtemelen bu da, mesnedi olan İbn-i Arabî'nin keşfi akıldan daha üstün bir bilgi şekli olarak görme eğilimi dolayısıyladır.

Bütün bu tespitlerden anlaşılacağı üzere Devvânî İslâm düşüncesinin üç ana ekolünü oluşturan kelâm, tasavvuf ve felsefe düşünce ekollerini bir şekilde mezcetmeyi denemiş ve ele aldığı konuları, her üçünün de metot ve muhtevâlarından istifade ederek ortaya koymaya ve düşünce sistematığı ile eserlerini, sacayaklarını bu disiplinlerin oluşturduğu bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bundan dolayı zaman zaman bunlardan birine veya diğerine meyledebilmiştir. Mamafih onun hadis, tefsir gibi İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalarına bakıldığında ise daha çok kelâm ilmiyle ilgilendiği ve bu alanda daha fazla fikir ürettiği görülmektedir. Onun kelâma dair en önemli eseri Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye'sidir. Ne var ki Devvânî, kelâmî meseleleri neredeyse bütün eserlerinde işlemeye çalışmıştır. Mesela yazdığı kısa Fatiha tefsirinde bile isim - müsemma bahsine temas etmiştir. İşte Devvânî'nin, kendisinden sonraki dönemlerde otorite kabul edilmesinin ve eserlerinin çokça tutulmasının önemli sebeplerinden birinin onun düşünce ve çalışmalarındaki bu özellikler olduğu düşünülmektedir. Nitekim XV. yüzyıldan sonraki İslâm düşünce tarihini inceleyecek olanlar, anılan üç düşünce ekolünün hangisinden hareket ederlerse etsinler, mutlaka konu bağlamında onun adı ve fikirleriyle karşılaşmaktadırlar.

Devvânî Şerhu'l-Akâid'de, nübüvvet ve sem'îyyât bahislerinde benzer kitaplardan farklı bir düşünce ve yaklaşım ortaya koymamış; metot ve muhtevâ bakımından kendine özgü bir orijinallik sergileyememiştir. Ancak o, devrinin kelâm âlimlerine kıyasla farklı bir özelliği ile öne çıkamamış ve onun fikir tarihimize bir çığır açtığı söylenemese de yine de yazdığı eser, şerh ve hâşiyelerle değişik sorulara cevâb vermesinin yanında kendi döneminin fikir hayatını öğrenmemize yardımcı olmuştur. Diğer bir ifadeyle yazar, kelâma yeni bir boyut kazandırmamış ise de yazdığı te'lif, şerh ve hâşiyelerle kendisinden öncekilerin metodunu takip ederek birçok eser meydana getirmiş ve kelâma bu şekilde hizmet etmiştir.

Burada Devvânî'nin, yaşadığı çağda artık muhayyel rakip haline gelmiş ve pratikte yaşayan temsilcilerinin kalmadığı Mu'tezile ile hemen her konuda hesaplaşması ve her vesile ile Mu'tezilî söylemin yanlışlığını kodlaması kaydedilmeye değer bir konu olarak gözükmektedir. Oysa çağının entelektüel bir aydını olduğu görülen müellifin yaşadığı toplumun inanç değerlerini tespit ve bu bağlamda bir tahlile yoğunlaşması ve hiç değilse toplumunun ve haliyle kendisinden sonrakilerin dikkatine inanç ilkelerini bozan hususları da taşıması beklenirdi. Evet, okuyucusunu ve yanı sıra takipçilerini, şirkten yani tevhidi bozan durumlardan haberdar ederek onları bu konularda bir duyarlılığa sevk etmek adına da çaba harcaması ve bu minvalde bir paradigma sunması umut edilirdi. Oysa tevhidin karşıtı, insanın rûh yapısında gelişen iğreti bir psikolojik hal ve sabitelerde meydana gelen bir dejenerasyondan ibaret olan şirktir. Bu sebeple Kur'an'da Allah'ın birliğini konu edinen kavram ve ifadelerin yanında O'nun şerikinin bulunmadığını belirten beyanlar da vardır ve bunların sayısı diğerlerinden çok daha fazladır. Ne var ki o, çalışmalarında bu tür bir gayret içerisinde olmamış ve Kur'an'ın esas mesajı olan tevhid, gerekleri ve özellikle onu bozan durumlardan hemen hiç bahsetmemiştir.

Bu bağlamda Ehl-i Sünnet'e atfen yazılmış inanç/ akâid kitaplarında yer alan bazı konular ile zayıf ve uydurma hadislerin bu kitaplarda yer alması hususu da dikkat çekicidir. Bilindiği gibi akâid konularının başat hususu, tevhid inancı ile bu

inancın alternatifi olan şirktir. Bu kitaplarda tevhid inancına nispeten yer verildiği halde, şirk ve şirkin çeşitleri üzerinde detaylı bir şekilde durulmamış, insanların en büyük günahlardan biri olan şirkten sakınmaları için nasıl bir yol izlemeleri gerektiği hakkında yeterince bilgi verilmemiştir. Oysa Kur'an baştan sona insanları şirkten ve şirkin her çeşidinden sakındırmıştır. Bu durum müslümanların her dönemde şirke karşı son derece hassas ve uyanık bulunmalarını gerektirir. Ne var ki söz konusu akâid kitaplarında bu mevzûnun yeterince işlendiği söylenemez. Akâid kitaplarında şirkle ilgili konulardan çok, kökü tarihte kalmış bazı tartışmaların yer almasının bunda etkisi büyük olsa gerektir. Dolayısıyla konunun bu açıdan geniş çaplı araştırmalarla ortaya konması gerekmektedir.

Akâid kitaplarında yer aldığı halde, itikâdî açıdan önem taşımayan ve lakin küfür/ tekfire medar kılınan bazı konular şöyle sıralanabilir: zâlim devlet yöneticilerine karşı çıkmayı caiz görmeyen anlayış; seferde ve hazarda mestlere meshetmeyi caiz görmek ve mestleri çıkardıktan sonra iki ayağı su ile abdestte yıkamak; bir selamda üç rekât vitir namazı kılmanın hakk olduğu; durgun olan az miktardaki sudan abdest almanın caiz olmadığına inanmak; abdesti yenilemenin hak olduğuna inanmak; Ebu Bekir ile Ömer'in bir zamanlar kiliseye gidip de orada asla puta tapmadıklarına inanmak; Aşere-i Mübeşşere'nin cennetlik olduğuna şahitlik etmek; hurma suyunun haram olduğunu kabul etmeme inancı; emr-i bi'l-ma'rûfun şartının fitneye sebep olmaması olduğunu sanmak; peygamberlerden (a) sonra insanların en faziletlisinin sırasıyla Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali (r) olduğuna inanmak; terâvih namazı kılmak; Peygamber'in (s) ana-babasının durumu; Peygamber'in hanımlarının, oğul ve kızlarının kimler ve isimlerinin ne olduğu hususu. Oysa böylesi konuların ekseriyeti fıkıh ve siyer gibi kitapların konusu olması gerekir. Ayrıca zâlim devlet adamlarına karşı mü'minlerin direncini kırmaya dönük ve siyâsetin inanç ilkeleri üzerindeki etkisini gösteren tespitlerin de inanç kitaplarında yer bulması ve mezhepler arası çekişmelerde yorum farklılıklarıyla şekillenen konuların da akâid kitaplarına sokulması isabetli olmamıştır.

Kanaatimizce inanç kitapları, Kur'an ve mütevâtir hadislerin ışığında yeniden gözden geçirilmeli ve müslümanlara günlük hayatta bir dinamizm kazandıracak biçimde yeniden revize edilmelidir. Temelde inanç konusu olan bir mes'elenin hükmünün delâleti ve sübûtu kesin hüküm ifade eden naslarla sabit olması gerekir. Esasen Gazzâlî ve hatta Devvânî'nin de, bazı hususlarda retorik düzeyde de kalsa, çabası bu yöndedir. Ancak, sonradan gelenlerin ekseriyeti mevcûd uygulamayı kurtarmak için inanç konusunda âhâd hadislerle de emel edilebileceğini savunmuşlardır. Oysa âhâd hadisler, delâlet bir yana sübût açısından zan ifade etmektedirler. İnançta ise kesinlik gerekmektedir. Bu nedenle sübûtu kesin olmayan bir hadis ile herhangi bir inanç konusu ortaya konmamalıdır. Hal böyle iken biz, uygulamada sahih hadislerin inançlara dayanak gösterilmesi bir tarafa zayıf ve hatta uydurma hadislerin de inanç kitaplarında delil olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Oysaki Kelâmcılara göre güvenilirlik vasfını taşıyan haber çeşidi, mütevâtir haberdur ve âhâd haber, yalnızca zannî ve istidlâlî bilgi ifade etmektedir. Bu nedenle akâidle ilgili meseleler bu tür haberlere bina edilemezler. Zira böylesi bir haberin Peygamber'e (s) aidiyeti şüpheli gözükmemektedir. Ancak bu kabul, özellikle Sünnî kelâmcılar açısından, beraberinde bazı sıkıntıları da getirmiştir.

Zira toplumda yaygın kabul gören kabir azabı ve şefâatin varlığı gibi daha ziyade sem'îyyâta taalluk eden esaslar hep âhâd haberlere istinat etmektedir. Zira âyetlerin bu hususlara delâleti zannîdir. Bazı kelâm kitaplarında bu konuların işlenmesi esnasında haberin "lafzî veya rivâyet yönüyle mütevâtîr", "manevî mütevâtîr", "amelî mütevâtîr" gibi bazı sınıflara ayrılması, bu sıkıntıyı çözmeye yönelik çabalar olarak gözükmektedir. Bundan olacak ki bir dönemden itibaren mütevâtîr olmadıkları halde, benimsenen bilgi anlayışına aykırı olarak, bazı âhâd rivâyetler de naklî deliller arasına alınmıştır. Dolayısıyla âhâd haberin itikâdî konularda delil olup olmaması konusundaki bu görüşlerin tamamı teoride kalmış, pratiğe dökülememiştir. Başta kendinden emin gibi görünen kelâmcılar olmak üzere çoğunluğa izâfe edebileceğimiz "âhâd haber, itikâdda delil olmaz" görüşünü savunanlar bile, yeri geldikçe bu gibi haberleri fazlasıyla kullanmışlardır. Kelâmcıların özellikle sem'îyyât konusunda kullandıkları hadislerin hemen hepsi böyledir. Devvânî'nin özellikle Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye ve Ahlâk-ı Celâlî'si bu durumun somut örnekleridir.

Başka bir ifadeyle maalesef, epistemolojik açıdan belirlenen muhkem kural-kaideler çoğunlukla satır aralarında kalmış ve kelâmcılar da dâhil kimi müellifler tezlerini/ sistemlerini ispat sadedinde uydurma rivâyetlere bile dayanmış, dayandıkları bu rivâyetleri sorgulama ihtiyacı dahi duymamışlardır. Elimizdeki çalışma bağlamında bunun en somut örneği, Devvânî'nin "suç olmadan ceza olmaz" Kur'anî ilkeyi atlayarak aktarılan bir rivâyette öyle ifade edildiği için müşriklerin çocuklarının cehennemde olacağını belirtmesidir.

Esasen Devvânî de, uydurma olanını bırakın, zayıf hadisle -inanca konu etmek bir yana- amel etmenin bile problemlili durumuna dair şu ma'kûl değerlendirmeyi yapmaktadır: Amellerin faziletine ilişkin zayıf olan hadis ile amel etmek aslında sıkıntılı ve problemlili bir durumdur. Çünkü bir amelin ya da işin câiz olup olmaması ve müstehâblığı gibi konuların tümü şeriat hükümlerini oluşturan beş madde içerisinde yer alırlar. Eğer bir şey yani amel zayıf hadisin gereği olarak müstehâb oluşu sabit olacak olur yani zayıf hadisle kanıtlanmaya gidilirse, bu takdirde o şeyin müstehâblığı, zayıf hadis ile sabit olmuş veya ortaya konmuş olur ki, bu, aslında ahkâm ile ilgili konuların zayıf hadislerle sabit olmayacağı gerçeğine aykırıdır. Keza Devvânî Peygamber'e (s) güveni ve otoritesini sarsarak dine düşmanlık amacıyla uydurulmuş hadislerin varlığından bahsetmektedir.

Müellif -Teftâzânî'den benimseyerek yaptığı nakilde- diyor ki enbiyâdan birinin işlediği anlaşılan ma'siyet veya yalanı konu alan her rivâyet şayet âhâd yollarla nakledilmişse kesinlikle reddedilmelidir. Bunlardan tevâtür tarihiyle nakledilenler ise mümkün mertebe zahir anlamında değil te'vil yoluyla başka bir anlama hamletmek esas olmalıdır. Bu mümkün değilse artık evlâ olanı terk etmek olarak değerlendirilmelidir. Mevzûya örnek olabilecek diğer bir ifadesinde ise Devvânî, kabir azabı ve nimeti ile suâl meleşinin olacağını ifade eden sahih hadisler sayılamayacak kadar çok olduğundan, bunlar her ne kadar her biri haber-i vâhid ise de toplamda tevâtür derecesine ulaşmaktadır, demektedir.

Ancak onun belirlediği bu kuralı -görebildiğimiz kadarıyla- neredeyse hiç uygulamadığı, eserlerine özellikle de Ahlâk-ı Celâlî'ye bu prensibi yok sayan, zayıfın da ötesinde yığınla uydurma hadis aldığı müşâhede edilmektedir. Başta sultâna itaate ilişkin zayıf olanlarından maada yığınla uydurma hadis naklettiği

görülmektedir. Sözelimi hadisler desteğinde kadın'ın (aklen) noksanlığı, onlara danışmamak gerektiği ve güvenilemeyeceği bu nedenle dışarı çıkarmamak keza melahî ve yabancılara bakmaktan alıkoymak gerektiğini ayrıca erkeklere dair hikâyeleri dinlemelerine mani olmak ve hatta onları Yusuf Sûresini okumaktan alıkoymak icâb ettiğini zira hadiste: adalet ve iffet hususlarında bozulmalarını önlemek adına kadınların Yusuf Sûresini okuyup dinlemesine engel olunması gerektiğinin belirtildiğini ifade etmektedir.

Öte yandan Devvânî hem bir kelâmcı hem bir filozof ve hem de bir mutasavvıftır. Dolayısıyla bu üç sahanın da hem konularıyla ilgilenmiş ve hem de bu sahaların kriter ve temellendirme esaslarını dikkate almıştır. Ele aldığı konuyu değerlendirip temellendirirken konunun ait olduğu düşünce dünyasına göre bir yöntem izlemiş o sahanın öncelik ve esaslarını dikkate almıştır. Sözelimi büyük günah işleyenin durumu, kabir azabı, şefâat, sırat, mîzân, Hârût ve Mârût gibi sırf kelâmî konularda kelâm konseptini esas almış temellendirmesini genellikle varsa sırasıyla âyet, hadis ve kelâmcıların kanaatleri üzerinden yapmaya çalışmıştır. Ancak bu konularda kullandığı rivâyetlerin kritiğini yapmadığı gibi böylesi kelâmî hususlarda zannî delil kullanmış olmamak adına herhangi bir kaygısı da söz konusu olmamıştır. Konu kelâm sahasına ait değil de felsefi veya tasavvufi alana aitse aynı şekilde o alanın çizgilerini ve delillerini esas almıştır.

Devvânî, hem keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden tasavvufa ve hem de aklî bilgiyi kaynak olarak benimseyen felsefeye (ve ilme) de aynı değeri vermektedir. Oysa anılan disiplinlerin pek çok konuda birbirinden farklı izâhları olduğu malûmdur. Bu bakımdan onun bu tercih ve değerlendirme tarzı üzerinden bir tanımlama yapmak icâb ederse kendisini tam olarak bir filozof sûfî ve düşünce dünyasını ve bunu sunuş biçimini esas aldığımızda ise tasavvuf felsefesi yaptığını ifade etmek mümkündür. Nitekim onun kendisinden sonraki dönemde şöhreti de bu yönüyle olmuştur.

Bilineceği üzere bilgi için akıl en önemli vasıta olmakla beraber onun duyu ve haber vasıtasıyla elde edilen verilere dayanması da kaçınılmazdır. Keşif, ilhâm ve benzeri sübjektif kanalların meşrû kabul edilmesi durumunda dini alanın tartışmalı hale gelmesi ve din adına ileri sürülen bilgilerin test edilme imkânını ortadan kaldırması endişesi, kelâm âlimlerini daha dikkatli davranmaya sevk etmiş olmalıdır ki, her ortamda sağlaması yapılabilen bu üç vasıttan başkasını bağlayıcı kabul etmemişlerdir. Böylelikle sübjektif değerlendirmelerin bağlayıcılığının olmayacağı ve bilgi olarak ileri sürülen her tür verinin test edilebilirliğinin önem taşıdığı ön plana çıkarılmış olmaktadır.

Hal böyle iken kelâmcımız Devvânî, Tanrı'nın ispatı ve sıfatları gibi ilâhîyyât konularında kendisinden önceki birçok kelâmcının aksine zayıf ve hatta uydurma rivâyetlerin yanı sıra keşfi de bir bilgi kaynağı kabul etmektedir. Bu manada o, yukarıda belirttiğimiz gibi Mu'tezile ile Eş'arîler arasında cereyan eden tartışmaların önemlilerinden olan sıfatların zât üzerine zâid olup olmaması gibi mevzûların ancak keşf ile anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Keza o, İsbât-ı Vâcible ilgili çalışmalarında, özellikle de Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatta, Tanrı'nın bir olduğunun keşifle de ortaya çıktığını, bu konuda şüphe edenlerin ise akıl eksikliğinden veya yaratılıştaki safiyetlerinin kirlenmesinden dolayı böyle düşündüklerini savunmaktadır.

Devvânî, mümkün ve Zorunlu Varlıkla ilgili konularda bizi gerçek bilgiye ulaştıran yöntemin "sezgisel yaklaşım" olduğuna işaret etmiştir. Zira ona göre mümkün varlığın "neliği" ve Zorunlu Varlık ile olan ilişkisi gibi konularda aklî istidlâl bizim için yeterli olmaz. Bu husustaki hakîkati tam olarak kavrayabilmek için ise, keşfi bilgiye sahip olunması gereklidir. Bundan başka Devvânî, hikmete ilişkin birçok meselenin bu işrâkî sezgi olmadan anlaşılmayacağını savunmaktadır. Bu yaklaşımıyla o, Sühreverdî'den sonra İslâm düşüncesinde sezgiciliğin önemli bir ismi olarak karşımıza çıkmış olmaktadır.

Ne var ki o, bilgi nazariyesi açısından bunun nasıl mümkün olabildiği üzerinde hiç durmamaktadır. Devvânî kelâm epistemolojisi bağlamında bu işlemi keşf ile nasıl temellendireceğini dahası bu tespitte keşfi bir bilgi enstrümanı olarak nasıl kullanabildiğini ve bunun kelâmî anlamda ne ifade ettiğini hiç bahis konusu etmediği gibi böylesi bir kaygısı olanları da akılsızlıkla yani sefehle nitelendirmektedir. İmdi bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise hem nazarî ve hem de amelî olarak tasavvufu ilgilleyen birinin, düşüncelerinde hiç değilse tenakuzu gideren çok iyi bir seçmeci olması gerekmektedir. Devvânî'nin ise eserlerinden bunu hedefleyen bir tutumunun varlığı pek fark edilememekte aksine birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden savunduğu görülmektedir.

Öte yandan kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin pek çok konuda birbirinden farklı yaklaşımları olduğu ma'lûmdur. Devvânî, hem istidlâle dayanan felsefe ve ilim metodunun ve hem de keşf ve şühûda dayanan tasavvufî yöntemin hakîkate ulaştırdığını ve her ikisinin de zarûrî olduğunu belirtmekte; felsefe ile tasavvuf arasında tam bir ahenk bulunmaktadır. Hal böyle olunca bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise hem nazarî ve hem de amelî olarak tasavvufu ilgilleyen Devvânî gibi birinin düşüncelerinde tenakuzu atlayan çok iyi bir seçmeci olması beklenir. Ne var ki Devvânî'nin eserlerinden böyle bir tutumunun varlığı fark edilememektedir. Zira birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden bıraktığı ma'lûmdur. Buna bir misâl olmak üzere, o, Tanrı'nın ispatı ve sıfatlarının zât üzerine zâid olup olmaması konusunda keşfi, bir bilgi kaynağı kabul etmesinden başka filozofların nûrlarını nübûvvet kandilinden aldıklarını ifade etmekte, böylece hükemânın büyük çapta dinden ve peygamberlerden istifade ettiklerini ileri sürmekte, ancak bilgi nazariyesi açısından bunların nasıl mümkün olabildiği üzerinde hiç durmamaktadır. Keza bu büyük iddialarını tarihî ve fikrî olarak ispat etmediği gibi doğurduğu problemlere de hiç değinmemektedir.

Konu ahlâk ve siyâsetle ilgili olunca daha da karmaşık bir hal almaktadır. Zira Devvânî'nin, bir yandan Eş'arî kelâmını takip ederek insanların bir fiilin meydana gelişinde gerçek fail olmayıp, sadece ona aracılık ederek kesbte bulunduğunu, hüs ve kubh hakkında değer yargısında bulunmanın dine ait bir hak olduğunu ileri sürerken, diğer yandan varlığın birliğine dayanan tasavvufî görüşlerinin gereği olarak Tanrı'nın mutlak varlık, O'nun dışındakilerin ise mecâzî ve gölge varlıklar olduğunu savunurken, en iyimser yaklaşımla ılımlı bir cebir anlayışını benimsediği söylenebilir. Bu görüşleriyle, ahlâk ve siyâsetin ön şartlarından biri olan insan hürriyeti konusunda büyük bir problemle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Diğer taraftan Tanrı'nın dışındaki mecâzî varlıkların içinde insan da bulunmaktadır. Bu düşünce son noktaya götürüldüğü takdirde bir insan-Tanrı

ilişkisi imkânsız hale gelmekte ve ibâhîliğe kadar giden bir seri problem ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği üzere, kelâmîde akıl, doğru haber ve havassı selime bilinip kullanılan kaynak ve metotlardır. Devvânî'nin esas aldığı keşf ise daha çok mutasavvıfların başvurduğu bir yöntem olup kelâmcılar tarafından bir metot olarak benimsenmemektedir. Bu yüzden yazarımızın bu konuda kendisinden önceki birçok bilgiden ayrıldığı söylenebilir. Onun bir kelâmcı olarak konuyla ilgili eserlerinde keşfi, bir metot ve bilgi kaynağı kabul etmesi düşüncesindeki tasavvufî izlerin en bariz örneklerinden biridir. Tasavvufî ile ilgilenen ve mensubiyeti olan biri için bu şekilde düşünmek, normal bir durum olmakla birlikte, onun bir kelâmcı olarak keşfi nasıl bir bilgi kaynağı kabul ettiğini ve kabul edildiği takdirde bunun doğurduğu problemleri tartışmadan bırakması ise önemli bir eksikliktir.

Öte yandan Devvânî'nin din ve felsefe hakkındaki yer yer özdeşleştirmeye varan görüşlerinin teorik ve pratik olarak doğurduğu problemleri görmezden gelerek üzerinde hiç durmaması ilginç gelmektedir. Ancak felsefe ile din arasında bir çatışma olmadığı, aksine bir uzlaşa bulunduğu şeklindeki bu yöndeki düşünceleri onu yoğun ve kalıcı bir ilginin odağında tutmuşa benzemektedir.

Bu bakımdan müellifin, ortaya koyduğu küllîyâta, kendisinden sonrakiler üzerindeki etkisine ve az da olsa bazı konulardaki özgün düşüncelerine rağmen, bir sistem düşünürü olmadığı, bu yüzden de, en azından eserlerindeki tema açısından fikirleri arasında bütüncül bir bağlantı kurmanın zor olduğu, ama her ilim dalı bağlamında müstakil olarak ele alındığında kendisinde bir tutarlılığın yakalanabileceği, bu nedenle de düşüncesindeki sözgelimi tasavvufî bir konuda kelâmî açıdan birçok problemin bulunabileceği rahatlıkla söylenebilmektedir. Bundan dolayı ona dair yapılacak değerlendirmelerde bu özelliğinin nazar-ı dikkate alınması gerekmektedir. Nihâyet Devvânî'nin, felsefenin kelâm ve tasavvuf tarafından içselleştirildiği, şerh ve hâşiyeciliğin çok rağbette olduğu eklektik bir zihniyetin bilgini olduğu unutulmamalıdır. Buna göre Devvânî'nin eserlerinde ve fikirlerinde Gazzâlî sonrası İslâm dünyasında Meşşâî felsefeye karşı oluşan olumsuz havayı dağıtma ve felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşa kurma çabası olduğunu söylemek mümkündür. Düşünürün bu amacına ulaştığının somut örneği, ona ve eserlerine gösterilen ilgidir. Özellikle de başta Osmanlı medreseleri olmak üzere birçok eğitim kurumunda, bu tür felsefî tartışmalara yer verdiği ve filozofların fikirlerinin haklılığını delillendirmeye çalıştığı eserlerinin okutulması, bunun delilidir. Dolayısıyla Devvânî'yi kendi döneminde felsefe din uzlaşısı adına çalışmış bir düşünür olarak görmek mümkündür.

Toparlayacak olursak Devvânî, kelâmî konulara dair görüşlerini, Eş'arî kelâmcılarından el-İcî'nin yazdığı el-Akâidu'l-Adudîyye'nin şerhinde not etmiş ve itikâdî ekoller arasında kendisini Eş'arîlik içerisinde konumlandırmıştır. Söz konusu şerhinde Devvânî, kelâmın başlıca meselelerine belli bir düzen takip etmeksizin temas etmiştir. Bu bağlamda Şefâat, Kabir Azabı, Sırat, Mîzân, Kabir Sorgusu, İvaz, Rû'yetullah, Mu'cize ve Kerâmet vs. temel kelâmî konuların tamamında Eş'arî söylemi esas almıştır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Nuri, *Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.
- Akman, Mustafa, “Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve “Zevra Ve Hevra” İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (www.sosyalarastirmalar.com), 2017, c. 10, s. 50, ss. 863-881.
- Akman, Mustafa, “Celâleddin ed-Devvânî’nin Kelâm Sistemi”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, s. 1, 2017, ss. 53-99.
- Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî’nin Kelâm Sistemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Akman, Mustafa, İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler, Ekin Yayınları, İstanbul 2017.
- Altıntaş, Ramazan, “İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"”, *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu, Sivas Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, Sivas 2007, ss. 60-71.
- Anay, Harun, “Celâlüddîn ed-Devvânî”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, ss. 257-262.
- Anay, Harun, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1994, “Basılmamış Doktora Tezi”.
- Avcı, Seyit, *Sûfilerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, Ensar Yayınları, Konya 2004.
- Bebek, Adil, “İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *"Kelâmda Bilgi Problemi" Sempozyumu 15-17 Eylül 2000: Bildiriler* içinde, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 2003, ss. 47-51.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Bozkurt, Mustafa, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLVIII, s. 2, 2007, ss. 83-100.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Chittick, William C., “İbn Arabî”, *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Ed.: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- Coşkun, İbrahim, “Hz. Muhammed’in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil: “Usulu’d-Din”de Haber-i Vahid’in Delil Sayılması”, *Hz. Muhammed ve*

- Evrensel Mesajı Sempozyumu* (20-22 Nisan 2007) [İslâmî İlimler Dergisi Yayınları] içinde, Çorum 2007, ss. 137-152.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, Dâru's-Sebili'r-Reşad-Dâru'n-Nefâis, thk. M. Zübeydî, Beyrut 2003.
- Çınar, Mahmut, "Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kadı Abdülcebbar Örneği", *KADER*, c. XI, s. 1, 2013, ss. 533-556.
- Çınar, Mahmut, "Mütekadimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname: Düşünce Platformu*, c. XXI, 2011/2, ss. 7-32.
- Çınar, Mahmut, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, s. XXI, 2011, ss. 95-127.
- Demirci, Osman, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2012, "Basılmamış Doktora Tezi".
- Devvânî, Celâleddin, Ahlâk-ı Celâlî Arapça Çevirisi, Yazma, Mütercim: belirsiz, Hattat: Muhammed Necib el-Eyyubî el-Maruf bi Suyulcizâde, Yazım tarihi: 1220, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Eski Kayıt: 2325, Yeni Kayıt: 1909.
- Devvânî, Celâleddin, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*, Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1290.
- Devvânî, Celâleddin, *el-Hâşiye alâ ez-Zevrâ (Havrâ)*, Tasvir-i Efkar Matbaası, İstanbul 1286. [Eser üç risâleden oluşmaktadır. Sırasıyla: a. ez-Zevrâ [ve'l-Havrâ] (sf. 2-16) b. el-Hâşiye alâ ez-Zevrâ (sf. 17-48) c. Hâşiye alâ hutbeti'z-Zevrâ (sf. 49-62)].
- Devvânî, Celâleddin, *er-Risâle (el-Kadîme fî) İsbât el-Vâcib*, İstanbul, ts.
- Devvânî, Celâleddin, *Levâmi el-İşrâk fî Mekârim el-Ahlâk/ Ahlâk-ı Celâlî*, Leknev 1316/1898. (1334. Luknow, Matbaa-i Münşi Nevl-i Kişver).
- Devvânî, Celâleddin, *Mebde ve Meâd Zevrâ ve Havrâ*, müt. Şeyhu'l-İslam Mûsâ Kâzım, Dâru'l-hilâfeti'l-aliyye, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, Şehzadebaşı 1335.
- Devvânî, Celâleddin, *R. İsbâtu'l-Vâcib el-Kadîme*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 69-114 (İsmail Hacuî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).
- Devvânî, Celâleddin, *Risâle fî Hakk İmânı Fir'avn*, Yazma, İBB Belediye Yazmaları bölümü no: Bel_Yz_K.000123/09, vrk. 332/a-334/a.
- Devvânî, Celâleddin, *Risâle İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedîde*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 117-170 (İsmail Hacuî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).
- Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Tehlîliyye*, Mecmua-i Resâil-i Fârisî içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Book II, Meşhed 1991/1368 hş., ss. 9-39.
- Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Tuhfe-ı Rûhânî* (Risâle-i Havâss-ı Hurûf), Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa blm., no: 02775, 24/b-32/b.

- Devvânî, Celâleddin, *Şerh-i Beyti ez Gülşen-i Râz*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye blm., no: 01438, vrk. 321/b-324/a.
- Devvânî, Celâleddin, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 187-197. (İsmail Hacıî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).
- Devvânî, Celâleddin, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 201-225. (İsmail Hacıî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).
- Devvânî, Celâleddin, *Şevâkil el-Hûr fî Şerh Heyâkili'n-Nûr*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, ss. 99-261.
- Devvânî, Celâleddin, *Tefsiru'l-Fatiha*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah blm., no: 02074, vrk. 1/a-2/b.
- Devvânî, Celâleddin, *Unmûzecu'l-Ulûm*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, ss. 263-340.
- Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], c. VI, s. 1, 2006, ss. 153-176.
- Fatiş, Emrullah, “İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XIV, 2012, ss. 21-37.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. X, s. 18, İstanbul 2005/1, ss. 1-42.
- Fehim, Süleyman, *Sefinetü's-Şuara*, Devletşah b. Bahtışah Semerkandi Devletşah (v.900/1495) özet Osmanlıca çevirisi, Tabhane-i Amire, İstanbul 1843/1259.
- Furûzende, Ferište Ferîdûnî, “Zindegânî-i Celâleddin Devvânî”, Devvânî, *Tehlîliyye* içinde (mukaddime), İntişarat-ı Müessesesi-i Keyhân, Tahran 1373, ss. 1-21.
- Handmîr, Gıyâseddin, *Tarihu Habib es-Siyer fî Ahbari Efradi Beşer*, 3. bsk., Kitâbfuruş-i Hayyam, Tahran 1983/1362.
- Handmîr, Gıyâseddin, Rical-ı Kitab-ı Habib es-Siyer ez Hamle-i Mogol ta Mergi Şah İsmail-i evvel, Toplama Mukaddime ve Eklemeler: Abdulhüseyin Nevayî, Encümen-i Asar ve Mefâhir-i Ferhengi, Tahran 1379.
- Hansu, Hüseyin, “Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi”, *Marife: Bilimsel Birikim*, c. III, s. 3, Konya 2003, ss. 5-71.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.
- Harman, Vezir, “Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri”, *KADER*, c. XIII:1, 2015, ss. 167-189.
- İbn-i Fûrek, Ebubekir, *Mucerredu Makâlâtî'l-Eş'arî*, Dar el-Machreq, thk. Daniel Gîmaret, Beyrut 1987.
- İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.

- Kahraman, Hüseyin, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, s. 1, Bursa, 2005, ss. 89-110.
- Keleş, Ahmet, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife: Bilimsel Birikim - Ehl-i Sünnet Özel Sayısı*, c. V, s. 3, Konya 2005, ss. 25-45.
- Kutluer, İlhan, “Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf”, *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 19-36.
- Mehdilî, es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali, *Felsefî Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıçlı, Birey Yayınları, İstanbul 1998.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l Edille fî Usûli'd-Din* (tenkidli neşir), haz. Hüseyin Atay, 2. bsk., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu* (Teodise), trc. Metin Özdemir, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001.
- Öngören, Reşat, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. V, 2002, ss. 85-96.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Aliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Beyrut 1987.
- Râzî, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Serbestzâde, Ahmet Hamdi, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*, Serasi Matbaası, Trabzon 1310.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.
- Soyal, Fikret, *Celeddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2004, “Basılmamış Yüksek Lisans Tezi”.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Uludağ, Süleyman, “Giriş” Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Şerhu'l-Akâid) içinde, 7. bsk., Dergah Yayınları, İstanbul 2015.
- Yavuz, Yunus Vehbi, “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadisler”, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, 1998, ss. 23-36.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Akâidu'l-Adudîyye”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 216.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 1997, c. 15, ss. 371-375.

Sahabenin Hatalarına Dönük Kur'an'daki Uyarılar

Abdulkerim Bingöl* & Mehmet Salmazzem*

Özet

Kur'an'ın “yanlışla” mücadele etme yöntemlerinden biri uyarı yapmaktır. Kur'an, kimden sadır olduğuna bakmaksızın yanlış yapana gerekli uyarıları yapmıştır. Bu hususta, vahye şahitlik eden ve İslami topluluğun en seçkin kuşağı olan sahabeyi ikaz etmekten muaf tutmamış; onların yanlışlarını düzeltmek üzere ilgili konuda uyarılar yapmıştır. İslamiyet'ten evvel sapkın bir inanış ve menfi bir hayat tarzına sahip olmasına karşın vahyin nüzulüyle beraber hidayete eren sahabe, bazı davranış ve tutumlarına taalluk eden Kur'an'ın ders niteliğindeki uyarılarından gerekli sonuçları çıkarmış; eski alışkanlıklarını terk ederek inanç, ahlak ve yaşam biçiminde yeni bir sayfa açmıştır.

Müslümanlar tarafından seçkin bir kuşak kabul edilen sahabenin Kur'an tarafından ikaz edilmiş olması ve sahabenin buna karşı takındığı tavır, günümüzde çok sayıda dokunulmaz alan oluşturanlar açısından ders alınması gereken bir konudur. Bu çalışmada nitel araştırma yönteminin araçlarından biri olan doküman analizi yöntemi çerçevesinde Kur'ân, hadis ve mevzu ile alakalı diğer kaynaklara müracaat edilerek konu irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sahabe, Hata, Uyarı, Tevbe

The Criticism In The Qur'an About Companions

Abstract

One of the methods in which the Qur'an struggle with "mistakes" is criticism. The Qur'an has criticized the man who done wrong, regardless of who he is. In this subject the Qur'an has not exempted “sahabe” who the most distinguished generation of the Islamic community and witness revelation from critical criticism. On the contrary, the criticized has been one of the tools that Quran use to correct their mistakes. Sahabe, who lived in a dark period before Islam and attained the righteousness along with the Qur'an, abandoned their old habits and opened a new page in the form of faith, morality, and life with the

* Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, e-mail: akerimbingol@hotmail.com

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir A. B. D., Muş/Türkiye, e-mail: salmazzem.m@gmail.com

moral of the Qur'an. Sahabe who a distinguished generation of Muslims that criticized by the Qur'an and their attitude towards it, is a subject that needs to be hold up as an example for he man who created a large number of untouched areas.

In this study, document analysis method which is one of the tools of qualitative research method is used. Thus the subject was examined frame the Qur'an, hadith and other sources related to it.

Keywords: Qur'an, Companion, Mistake, Criticism, Pladge

1. Giriş

Kur'an-ı Kerim, genel anlamda ilkeler ortaya koymakla birlikte spesifik olarak müşahhas bazı olaylara değinmeyi ve onların faillerine yönelik uyarılarda bulunmayı ihmal etmemektedir. Kur'an, uyarı yapma hususunda inanan ve inanmayan ayrımı yapmaksızın yanlış yapan herkese dokunmaktadır. Fakat muhatap ve eylemin niteliğine göre yaptığı uyarının dozu ve üslubu farklılık arz etmektedir. İslam dininin esaslarına temelden karşı çıkanlara yapılan uyarı ile ameli kimi hatalarından ötürü inanan kesime yapılan uyarı, içerik ve üslup bakımından birbirinden farklıdır.

İslam inancına göre en seçkin topluluk olan sahabe; itikadi, ictimai, ahlaki vb. pek çok konuda Kur'an'ın belirlediği ilkelere aykırı bazı tutumlarından ötürü Kur'an tarafından ikaz edilmiştir. Zamanla İslami kültürde dokunulmaz alanların oluşturulmuş olması ve bireylerin kendilerini özeleştiriyeye tamamen kapatması gerçekliği göz önünde bulundurulduğunda sahabeye yapılan ikazlar ve sahabenin buna karşı öz eleştirel tutumu örneklik teşkil etmesi itibarıyla önem arz edecektir. Vahyin ilk muhatapları ve "Hz. Muhammed'in arkadaşları" olma şerefine ulaşan sahabenin Kur'an'da ikaz edilmiş olması ve buna karşı tutumu erdemli bir toplumun inşası açısından da ehemmiyetlidir. Zira Kur'an, sadece ötekileri uyarıp Müslümanları bundan muaf tutmamıştır. Böyle bir durum, Kur'an'ın ortaya koyduğu adalete aykırı olacağı gibi son tahlilde Müslümanlar için de olumsuz sonuçlara neden olacağı ortadadır.

Sahabenin uyarılmasına sebep olan mevzuların arka planında cahiliyeden kalma alışkanlıklar olabileceği gibi bireysel çıkar, basiretsizlik hatta görece iyi niyet gibi farklı nedenler vardır.

2. Sahabeye Yapılan Uyarılar

Toplumu ıslah etmek üzere inen Kur'an, evvela arızaları ortaya koymuş, sonra bunlara dönük çözümler sunmuştur. Vahyin ilk döneminde inen ayetlerde sağlam bir akide inşa etmek üzere şirke karşı tevhid bilincinin temeli atılmıştır. Ardından itikadî ve amelî prensipler ortaya konmaya devam edilmiş ve uygulamada haktan ayrılanlara veya hata işleyenlere ikazda bulunulmuştur.

İslam dini, evrensel ve adil bir din olması hasebiyle²⁸⁶ hatalı davrananlar arasında ayırım yapmaksızın herkese gerekli yerde gereken uyarıyı yapmıştır.

²⁸⁶ Muhammed Tahir İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, (Tr: Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1988, 109-110.

Zira İslam anlayışına göre mükellefiyetten azade olan hiçbir kesim yoktur. Nitekim İslam akidesine göre en seçkin tabakayı teşkil eden sahabeler de söz konusu sorumluluktan muaf tutulmamıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de sahabeye dönük uyarıları üç ana başlıkta toplamak mümkündür.

2.1. Dünyevî Faydaya Dayalı Davranışlar

İnsanlar varlığını sürdürme gayesi, daha rahat bir ortamda yaşama arzusu gibi nedenlerle tarih boyunca hep dünyevî menfaate dönük çaba içinde olmuştur. Esas itibarıyla mutedil olmak şartıyla bu durumu tabii görmek gerekir. Üstelik yaşamını idame ettirme mecburiyetinde olan insana böyle bir eğilimin verilmesini ilahi bir ikram olarak da mülhaza etmek mümkündür. İnsanı çalışma ve üretmeye sevk eden itici amillerden birinin de bu temayülün olduğunu unutmamakta fayda vardır. Fakat bunun belli bir sınırdan dizginlenebilmesi de mühimdir. Dünyevi olanı asıl amaç haline dönüştürmek ya da ona gereğinden fazla ehemmiyet vermek aşırılıktır. Nitekim Semavi dinler; bu konuda insanı frenleyen, mutedil olmayı kendisine emreden buyruklarla doludur. Benzer şekilde semavi dinlerin son halkasını teşkil eden İslam dininin birincil kaynağı olan Kur'ân'da bu hususa dönük çok sayıda emir yer almaktadır. Vahyin ilk muhatapları olan sahabeden dünyevî olanı elde etmede denge çizgisini aşan bazı isimler Kur'an tarafından uyarılmıştır. Bu ikazlara gerekçe olan durumları muhtelif başlıklarda ele alabiliriz.

2.1.1. Düşmanla Dostluk Kurmak

İslam dini, müminler ile müşriklerin ilişkisini bazı kurallar ile sınırlandırmıştır. Akraba dahi olsalar müminlerin güvenliğini tehlikeye düşürecek şekilde müşriklerle bağ kurmayı yasaklamıştır. Buna uygun hareket etmeyen sahabe Kur'an'da sert bir dille ikaz edilmiştir. *Ey İman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin. Siz onlara sevgi gösteriyorsunuz. Halbuki onlar size gelen hakkı inkâr ettiler. Rabbiniz olan Allah'a inandınız diye Resûlü ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar. Eğer rızamı kazanmak üzere benim yolumda cihad etmek için çıktıysanız (böyle yapmayın). Onlara gizlice sevgi besliyorsunuz. Oysa ben sizin gizlediğinizi de, açığa vurduğunuzu da bilirim. Sizden kim bunu yaparsa mutlaka doğru yoldan sapmıştır.*²⁸⁷ Hz. Muhammed, Mekke fethi için hazırlıklara başlayınca Mekke'de ailesi kalan ve onları koruyacak aşireti bulunmayan Hatib b. Ebi Beltaa adındaki sahabe, ailesini koruma düşüncesiyle fetih hazırlığını bir kadına gizlice verdiği mektup aracılığıyla Mekke ehline bildirmek istedi. Hz. Peygamber vahiy ile durumdan haberdar edilince kadın yakalandı ve olay açığa çıkmış oldu. Bunun üzerine nazil olan bu ayet ile adı geçen sahabe sert bir şekilde ikaz edilmiştir.²⁸⁸

²⁸⁷ Mümtetine, 60/1.

²⁸⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hecer, Kahire, 2001, XXVIII, s. 68-69; Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Matrudî es-Semerikandî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, İstanbul, 2005, XV, s. 103-104; Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, ez Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyunui'l-*

2.1.2. Küfür Diyarını İslam Diyarına Tercih Etmek

Medine'ye hicret izninin çıkması üzerine Hz. Muhammed, müminlerden oraya göç etmelerini istedi. Sahabenin bir kısmı çeşitli bahanelerle hicret etmekten geri durdu. Bunun üzerine onları güçlü bir şekilde uyaran ve bahanelerinin geçersiz olduğunu bildiren ayet indi. *Kendilerine zulmetmekte iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: "Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)" Onlar da, "Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik" derler. Melekler, "Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!" derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü varış yeridir.*²⁸⁹ Bu ayet iman ettikleri halde bunu gizleyen ve gücü yettiği halde göç etmeyip Mekke'de kalmaya devam eden sahabe hakkında nazil olmuş ve onları tenkit etmiştir.²⁹⁰

2.1.3. Cihattan Geri Durmak

Medine döneminde kendilerine savaş izni verilmesine rağmen sahabeden bazı isimler, cihada katılma hususunda gevşeklik gösterdiler. Bunun üzerine inen ayet, söz konusu yaklaşımı sergileyen sahabeye dönük sert uyarı mesajları içermektedir. *Size ne oluyor da, Allah yolunda ve, "Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zâlim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver" diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz? İman edenler, Allah yolunda savaşırlar. İnkâr edenler de tâğût yolunda savaşırlar. O halde siz şeytanın dostlarına karşı savaşın. Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır. Daha önce kendilerine, "(savaşmaktan) ellerinizi çekin, namazı kılın, zekâtı verin" denilenleri görmedin mi? Üzerlerine savaş yazılınca hemen içlerinden bir kısmı; insanlardan, Allah'tan korkar gibi hatta daha çok korkarlar ve "Rabbimiz! Niçin bize savaş yazdın? Bizi yakın bir zamana kadar erteleyeseydin ya!" derler. De ki: "Dünya geçimliği azdır. Ahiret, Allah'a karşı gelmekten sakınan kimse için daha hayırlıdır. Size kıl kadar haksızlık edilmez."*²⁹¹ Mekke döneminde müminler, müşriklerden baskı gördükleri halde onlara karşılık vermekten men edilmişlerdi. Sahabeler, bu duruma itiraz ediyorlardı. Medine döneminde savaşma izni hatta emri verildiği halde kimi sahabeyi korku sardı ve onlar bu yüzden savaştan geri

Akavili fi Vucuhi't-Te'vil, Beyrut, 2009, IV, s. 499; Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ali Ebu Hayyan el-Endulusî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, Beyrut, 2010, VIII, s. 250; Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddik Bahadır b. Hasan b. Ali el-Kannevcî, *Fethu'l-Beyan fi Makasidi'l-Kur'an*, Beyrut, 1999, VII, s. 47; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar neş. İstanbul, 1989, IX, s. 378-379.

²⁸⁹ Nisa, 4/97.

²⁹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 543; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galibel-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Aziz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, IV, s. 190; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, Hatibu's-Şirbinî, *es-Siracu'l-Munir fi'l-İlaneti ala Marifeti Ba'di Maani Kelami Rebbina'l-Hekimi'l-Habir*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut, 2004, I, s. 377; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, Beyrut, 2001, II, s. 327; Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan yay, İstanbul, 2012, I, s. 557.

²⁹¹ Nisa, 4/75-76-77.

durdular. Bunun üzerine onları uyaran yukarıdaki ayetler nazil oldu.²⁹² Bu hususa ilişkin olarak başka bir ayette sahabeye daha sert bir üslup ile ikaz yapılmıştır: *Ey iman edenler! Ne oldunuz ki, size “Allah yolunda sefere çıkın” denilince, yere çakılıp kaldınız. Yoksa ahiretten vazgeçip dünya hayatını mı seçtiniz? Oysa ahirete göre dünya hayatının yararı, pek az bir şeydir.*²⁹³ Hz. Muhammed Huneyn savaşından henüz dönmüş olan ashaba Rumlarla savaşma emri vermişti. Mevsimin aşırı sıcak, kıtlığın diz boyu, Tebuk ve Taif savaşlarından henüz dönen Müslümanların yorgunluğunun had safhada olması ve düşmanın sayısal üstünlüğü nedeniyle bazıları cihada çıkmak istememişlerdi. Onların bu hali yukarıdaki ayette eleştirilmiştir.²⁹⁴

2.1.4. Fidyeye Beklentisi

Müslümanlar ile müşrikler arasında vuku bulan ilk meydan savaşı olan Bedir’de zaferin ardından²⁹⁵ esirlerin ne yapılacağı hususu tartışılmış, esirlerin öldürülmesi gerektiğini savunan Hz. Ömer’e karşı aralarında Hz. Ebubekir’in de bulunduğu sahabenin çoğu fidye karşılığında serbest bırakılmalarını önermiştir. Hz. Peygamber de çoğunluğun görüşüne uyarak esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmasına karar vermiştir.²⁹⁶ Çoğunluğun bu görüşe varmasında sosyal, ekonomik hatta psikolojik nedenlerin olduğu muhtemeldir.²⁹⁷ Aynı şekilde esirlerin ileride Müslüman olabilecekleri beklentisinin bu kararda rol aldığı söylenebilir. Fakat ayette beyan edildiği gibi fidye karşılığında esirlerin serbest bırakılma kararında esas amil ekonomik olmuştur. Bu yönde karar alan sahabe sert bir şekilde uyarılmıştır. *“Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak (esirden fidye almak) yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah’ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şey (fidye) den dolayı size büyük bir azap dokunurdu”*²⁹⁸ Bu uyarıdan sonra Hz. Muhammed, Hz. Ebubekir ile birlikte ağlamış ve “azap yaklaştı” demiştir.²⁹⁹

Esasen ayette esirlerin öldürülmesi emri hakimiyet olgusuyla ilişkilendirilerek söz konusu emrin durumsallığına işaret edilmektedir. Başka bir

²⁹² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, s. 524; İbn Atiyye el-Endulusî, *a.g.e.*, IV, s. 135; Alusî, Ebu’s-Sena Şihabuddin es-Seyyid Mahmud b. Abdillâh, *Ruhu’l-Maani fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Azim ve’s-Seb’i’l-Mesani*, Kahire, 2005, III, s. 118; Şimşek, *a.g.e.*, I, s. 538.

²⁹³ Tevbe, 9/38.

²⁹⁴ Taberî, *a.g.e.*, X, s. 151-152; Maturidî, *a.g.e.*, VI, s. 359; Zemahşerî, *a.g.e.*, II, s. 262; İbnu’l-Cevzî, *a.g.e.*, II, s. 259; Ebu Hayyan, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endulusî, *Tefsiru’l-Bahri’l-Muhit*, Beyrut, 2010, V, s. 4; Hatibu’s-Şirbinî, *a.g.e.*, I, s. 700.

²⁹⁵ Ebu’l-Hasan Ali b Ebi’l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abulvâhid eş-Şeybânî İbnu’l-Esîr el-Cezerî, *el-Kamil fi’t-Tarih*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, II, s. 14, 25.

²⁹⁶ İbn Esîr, *a.g.e.*, 2, s. 31.

²⁹⁷ Karaman, Hayreddin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin, *Kur’an Yolu*, Ankara, 2012, II, s. 709.

²⁹⁸ Enfâl, 8/67-68.

²⁹⁹ Ebu’l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu’l-Cevzî, *Zadu’l-Mesir fi ilmi’t-Tefsir*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Arabî, Beyrut, 2010, II, s. 224; Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, er-Razî, *et-Tefsiru’l-Kebir*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, VIII-1, s. 157-158.

ifadeyle esirlerin öldürülmeleri emri sürekli ve biricik değildir; duruma göre sadece bir tercih niteliğindedir. Nitekim “...Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı salıverin...”³⁰⁰; “Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler.”; “Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz”³⁰¹ ayetleri bu husustaki yargımızı doğrulamaktadır. Söz konusu bu ayetlerin Tevbe, 9/5 ya da Muhammed 47/4. ayetleriyle nesh edildiği yönündeki görüşlerin tartışılmalı olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Nitekim bu husustaki tartışmaya değinen Taberî, (ö. 310/923) ilgili ayetlerin mensuh olmadığını; esirlerin ya fidye karşılığında ya karşılıksız serbest bırakma ya da öldürme yollarından birini uygulama tercihinin müminlere verildiğini söylemiştir.³⁰²

2.1.5. Suçluları Korumak

Adaletin sağlanması herkese eşit şekilde uygulanmasıyla mümkün olabilir. İslam’ın temel yaklaşımı böyle iken akrabalık refleksiyle suçlu oldukları halde yakınlarını kollayan bazı sahabe eleştirilmiştir: *İşte siz öyle kimselersiniz (ki, diyelim) dünya hayatında onları savundunuz. Ya kıyamet günü onları Allah'a karşı kim savunacak, yahut kim onlara vekil olacak?*³⁰³ Zufer ailesinden Tu'me adında bir şahıs hırsızlık yapmıştı. Onun akrabası olan bazı sahabe, Hz. Peygamber’in huzuruna çıkarak yalancı şahitlikle suçu bir Yahudi’nin boynuna atmak istediler. “Biz şerefli insanlarız, asıl hırsız o Yahudi’dir” dediler. Bunun üzerine onları kınayan yukarıdaki ayet nazil oldu.³⁰⁴ Bu durum İslam’ın yargılamadaki hakkaniyetini göstermesi açısından çarpıcı bir örnektir. Ayrıca İslamiyet nazarında suçlunun inanmış olup olmamasının cezanın indirilmesinde ya da başkasına tevdi edilmesinde bir yararı yoktur.³⁰⁵ Dolayısıyla yargılamada Kur’ân’ın insanlığa evrensel bir ilke olarak emanet ettiği “suçun şahsiliği” esastır. Bu ilkeyi zedeleyici her türlü çaba ve müdahale İslami açıdan kabul edilemez.

2.2. İfrat ve Tefrit

Fitrî bir din olan İslam, vasat olanı tercih etmekte ve hangi gerekçe ile olursa olsun aşırılığı ret etmektedir. Bu durum, yaşamın dengesi açısından oldukça önemlidir. Kur’an, bu konuda ölçüyü aşan kimselere uyarılar yapmıştır. Bu meseleye ilişkin bazı başlıkları aşağıda yer aldığı şekliyle sıralamak mümkündür.

2.2.1. Hz. Peygamber’e Saygısızlık

³⁰⁰ Muhammed, 47/4.

³⁰¹ İnsan, 76/8-9.

³⁰² Taberî, *a.g.e.*, XXII, s. 156.

³⁰³ Nisa, 4/109.

³⁰⁴ Ebubekir Ahmed b. Ali el-Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 2007, II, s. 349; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut, 2006. VII, s. 119; Hatibu's-Şirbinî, *a.g.e.*, I, s. 373.

³⁰⁵ İlgili husustaki âyetin meali: “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez. Yüğü (günahı) ağır gelen kimse onu taşımak için (başkasını) çağırırsa, bu çağırdığı akrabası da olsa, onun yükünden bir şey yüklenmez...” Fatır, 35/18.

Hiz. Peygamber, söz ve davranışlarıyla müminler için en önemli referanstır. Yüce bir ahlak üzere olan³⁰⁶ ve Müslümanlar için güzel örneklerle³⁰⁷ dolu bir hayatı bulunan Hiz. Peygamber'in konumu müminler açısından imanî bir meseledir. Nitekim Hiz. Peygamber'in yaşamının canlı tanıkları olan sahabe, onunla ilişkilerinde gereken hassasiyeti göstermiştir. Kur'an'da sahabe özelinde tüm insanlara değerler eğitimi verilmiştir. Özellikle sahabenin Hiz. Peygamber'e yönelik hürmete muhalif davranışlardan kaçınmaları birçok ayette bahsedilmiştir.³⁰⁸ Hucûrat suresinin ilk beş ayeti bu mevzularla alakalıdır. Bu ayetlerde bhusus Hiz. Peygamber'e nasıl hitap edilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.³⁰⁹ Bu tür emirlere riayet eden sahabenin Hiz. Peygamber'e dönük derin hürmetini hadis-i şeriflerde sıkça rastladığımız “anam-babam sana feda olsun”; “Allah ve resulü en iyisini bilir” ifadelerinden anlamaktayız. Bununla birlikte uzun bir süreçte cahiliye adetleriyle şekillenen davranışların değişimi kolay olmamıştır. Zaman zaman hürmete muhalif söz ve davranışta bulunan bazı sahabe, bizzat Kur'an tarafından uyarılmıştır. Mesela *Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez. Kim hıyanet ederse, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir. Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir*³¹⁰ ayetinin sebeb-i nüzulüyle alakalı kaynaklarda zikredilenler bu kabildendir. Bir rivayete göre Bedir savaşında ganimet paylaşımı yapılırken bir emtianın kaybolması üzerine sahabeden bazıları “Hiz. Peygamber almıştır” demesi başka bir rivayete göre ise bir savaş ardından ganimet kavgası yürütenlerin Hiz. Peygamber'in üzerindeki elbiseyi çekiştirerek yırtmaları üzerine nazil olmuştur. Allah, bu ayet ile Hiz. Peygamber'e saygısızlık yapan sahabeyi sert bir şekilde uyarmış ve yaptıklarının yanlış olduğunu vurgulamıştır.³¹¹

2.2.2. Aşırılık

Fizyolojik ve psikolojik gereksinimleri olan insanın ifrat ve tefrite kaçmadan ihtiyaçlarını meşru daire ve makul düzeylerde karşılaması toplumsal dengenin oluşması bakımından önem arz etmektedir. Örneğin evlenmek, fizyolojik bir ihtiyacı karşılamının yanında toplumsal hayatın dengesi ve insan neslinin idamesini sağlaması cihetiyle mühim bir olgudur. Evlenmeyerek kendisini züht hayatına adayan bireylerin telafisi güç sonuçlara neden olacakları kaçınılmazdır.

Hiz. Peygamber, itidalli bir yaşamı idame ettirme hususunda bütün insanlara örnek olmuştur. Zira o, ibadetleri gereğince yerine getirmekle beraber aile ve sosyal hayatın gereklerini de ihmal etmemiştir. Nitekim Hiz. Peygamber'in uygulamalarına şahit olan sahabenin ekseriyeti, mutedil bir yaşam tarzını benimsemiştir. Ne var ki bunun istisnaları olmuştur. Mesela Hiz. Peygamber'in kıyametin dehşetine ilişkin sözler söylemesi üzerine, aralarında Hiz. Ebubekir, Hiz.

³⁰⁶ Kalem, 68/4.

³⁰⁷ Ahzab, 33/21.

³⁰⁸ A'raf, 7/157; Fetih, 48/9.

³⁰⁹ Bkz.: Hucûrat, 49/1-5.

³¹⁰ Al-i İmran, 3/161.

³¹¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 425; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 387; Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed, *İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut, 2010, II, s. 122.

Ömer ve Hz. Ali gibi kişilerin de bulunduğu bazı isimler, ailevî hayat dâhil yeme içme gibi zarurî olan birçok bedenî ihtiyacı terk ederek sürekli ibadetle meşgul olmaya başlamışlardır. Bunun üzerinde onları uyaran şu ayet nazil olmuştur.³¹² *Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah haddi aşanları sevmez. Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyin ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının.*³¹³ Ayette vurgulandığı üzere ibadet etme niyetiyle de olsa kişi aşırılığa kaçamaz.

2.2.3. İbadetgahların Dokunulmazlığını İhlal etmek

İslam dini, Kabe başta olmak üzere ibadet mekanlarını dokunulmaz alan olarak kabul etmektedir. Buna uymayıp harem kabul edilen sahada saldırı yapmaya teşebbüs eden sahabe Allah tarafından ikaz edilmiştir. *Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu din) nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıklara ve de Rab'lerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kâ'be'ye gelenlere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın. Sizi Mescid-i Haram'dan alıkoydular diye bir takımlarına beslediğiniz kin, sakın ha sizi, haddi aşmaya sürüklemesin. İyilik ve takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah'ın cezası çok şiddetlidir.*³¹⁴ Bu ayetler, harem bölgesinde hac yapmak isteyen müşriklerin güvenliğini tehlikeye düşüren sahabe hakkında nazil olmuştur. Ayetin nüzul sebebiyle ilgili iki rivayet vardır. Bir rivayette Hutam b. Hind el-Bekrî adında bir adam, Müslümanlardan çaldığı malları kurban etmek üzere Kabe'ye götürürken sahabe ona saldırmak istedi.³¹⁵ Başka bir rivayete göre ise Mekke fethi esnasında sahabenin bir kısmı Kabe'yi ziyaret etmekte olan müşriklere saldırmak istedi. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil oldu.³¹⁶ Ayet, İbrahimî dinler tarafından mukaddes sayılan Kabe'yi ziyaret etmekte olanların güvenliğini ihlal eden sahabeyi ikaz etmiştir.

2.2.4. İnsanları Küçümseme

İslam dini, insanlar arasındaki farklılıkları, sosyal dayanışma ve işbölümü yapma gerekçesi olarak telakki etmektedir. Buna uygun hareket etmeyi insanları küçümseyen sahabeden bazı kimseler Kur'an'da uyarılmıştır. *Ey iman*

³¹² Maturidî, *a.g.e.*, IV, 291-292; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Kahire, 2000, I, s. 577; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 116-119; Muhammed Cemaluddin el-Kasimî, *Mehasinu't-Te'vil*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut, 2003, IV, s. 233; Merağî, *a.g.e.*, III-1, s. 9-11; Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan yay, İstanbul, 2012, II, s. 94.

³¹³ Maide, 5/87-88.

³¹⁴ Maide, 5/2.

³¹⁵ Ebu'l-Al'â el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, (Ter: Muhammed Han Kayani ve Diğerleri), İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, I, s. 450.

³¹⁶ Maturidî, IV, 134; Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 254; Ebu Hayyan, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endulusî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, Beyrut, 2010, III, s. 433-434; Alusî, Ebu's-Sena Şihabuddin es-Seyyid Mahmud b. Abdillâh, *Ruhu'l-Maani fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Kahire, 2005, III, s. 320; Reşid Rıza-Muhammed Abduh, *Tefsiru'l-Menar*, Beyrut, 2005, VI, s. 104.

*edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın, birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fasıklık ne kötü bir namdır! Kim de tövbe etmezse, işte onlar zâlimlerin ta kendileridir.*³¹⁷ Bir rivayete göre bu ayet, Hz. Peygamber'in zevcelerinden bazılarının Hz. Safiye'yi Yahudi ırkındandır diye küçümsemeleri üzerine, bir rivayete göre de Sabit b. Kays adındaki sahabenin başka bir sahabeyi anasının fahişeliği yüzünden tahkir etmesi üzerine nazil olmuştur. Başka bir rivayette ise ashaptan bazılarının, günahkâr iken tövbe etmiş, Hristiyan veya Yahudi iken Müslüman olanları küçümsemeleri bu ayetin nüzul sebebi olarak zikredilmektedir.³¹⁸ Hulasa bu ayet fiziksel, ırksal veya başka nedenlerle insanları hor gören kişileri kınamıştır. Sözü edilen nuzül sebeplerinin tamamında ana tema, başkası hakkında sarf edilen yanlış söz ve davranışlardır.

2.2.5. Önyargıyla Hükmetmek

İslam dini, her türlü karar sürecinde doğru bilgiye ulaşmaya ve hakikati tüm gerçekliğiyle açığa çıkardıktan sonra karar vermeye önem vermiştir. Bu ilkeye göre hareket etmeyen sahabeden bazı isimler Kur'an tarafından ikaz edilmiştir. *Size selâm veren kimseye, dünya hayatının geçici menfaatine (ganimete) göz dikerek, "Sen mü'min değilsin" demeyin. Allah katında pek çok ganimetler vardır. Daha önce siz de öyle idiniz de Allah size lütufta bulundu (müslüman oldunuz). Onun için iyice araştırın. Çünkü Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.*³¹⁹ Sahabeden bir grup yolda karşılaştıkları birisini Müslüman olduğunu ifade etmesine rağmen ganimetini almak amacıyla onu öldürdüler. Bu olay Hz. Muhammed'e çok ağır geldi. Bu durumun müsebbiplerini azarladı, onlardan kan bedelini aldı ve gasp ettikleri malı maktulün varislerine iade etti. Ayrıca bu olayı kınayan yukarıdaki ayet nazil oldu.³²⁰

Hz. Aişe hakkında vuku bulan ifk hadisesinde tahkikat yapmadan karar verdikleri için bazı sahabeye Kur'an'da şiddetle eleştiri yapılmıştır: *Bunu duyanların, "Bu, apaçık bir iftiradır" demeleri gerekmez miydi? Onların (iftiracıların) bu konuda dört şahit getirmeleri gerekmez miydi? Mademki şahitler getiremediler, öyle ise onlar Allah nezdinde yalancıların ta kendileridir.*³²¹ Bu ayetler, Hz. Aişe hakkında iftirada bulunan münafıklara gerekli araştırmayı yapmadan inanan Hassan, Mistah ve Hamne gibi sahabeyi itap etmektedir. İfk olayında münafıklar iftirayı siyasî bir malzeme olarak kullanıyorlardı. Müminlerden beklenen olayın aslına bakmaları, olayı araştırdıktan sonra karar vermeleriydi. Zaten olayda iftiranın doğruluğuna delalet

³¹⁷ Hucurat, 49/11.

³¹⁸ İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, IV, 147; Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsiru Merağî*, Beyrut, 1985, IX-2, s. 133; Muhammed Tahir İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, "tarihsiz", X-2, s. 246; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar neş. İstanbul, 1989, VIII, s. 524; Karaman, *a.g.e.*, V, s. 95.

³¹⁹ Nisa, 4/94.

³²⁰ Ferra, *a.g.e.*, I, s. 273; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, s. 452; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetu Kurtuba, Kahire, 2000, II, s. 218-219; Şimşek, *a.g.e.*, I, s. 553.

³²¹ Nur, 24/12-13.

eden bir durum yoktu. Bir tarafta kazaen kervandan geri kalan müminlerin anası olan Hz. Peygamber'in eşi, diğer tarafta ise Hz. Peygamber'e iman etmiş Bedir ehlinde bir sahabe vardı. Hal böyle iken bazı kişilerin işin aslını araştırmadan ve münafıkların desise kuracaklarını hesaba katmadan söz konusu iftiraya inanmaları eleştirilmiştir.³²²

2.3. Maneviyatı İhmal

İtidal dini olarak İslam, maddi ve manevi alemleri bir bütün olarak görmekte ve her alanla ilgili insana gerekli yükümlülükleri bildirmektedir. Maddiyata ait olanı tamamıyla terk edip maneviyatla meşgul olmayı tasvip etmediği gibi maneviyatı ihmal ederek büsbütün maddiyatın peşine düşmeyi de asla doğru bulmamaktadır.

2.3.1. İbadette Gevşeklik

İslam dini akıl, beden ve ruhu kapsayacak şekilde geniş bir yelpazede insana sorumluluk yüklemiş; müminleri anlık, günlük, haftalık, aylık, yıllık ve ömürlük ibadetlerden sorumlu tutmuştur. Bunun gereğini yapmayıp manevi sahayı ihmal eden ve ibadette gevşeklik gösteren sahabeden bazıları Kur'an'da tenkit edilmiştir. *İman edenlerin Allah'ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi? Daha önce kendilerine kitap verilip de, üzerinden uzun zaman geçen, böylece kalpleri katılaştılar gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu fasık kimselerdir.*³²³ (Durum böyle iken) onlar bir ticaret veya bir oyun eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona koşullar ve seni ayakta bıraktılar. De ki: "Allah'ın yanında bulunan, eğlence ve ticaretten daha hayırlıdır. Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır."³²⁴ İslam'ın ilk yıllarında ciddi sıkıntılar yaşamalarına rağmen bu dönemde büyük feragat gösteren sahabe, Medine döneminde refah seviyesinin yükselmesiyle beraber onlardan bazıları maddiyata dalıp maneviyatı ihmal etmeye başladılar.³²⁵ Hatta Cuma günü Hz. Rasulullah hutbe okumakta iken Medine'ye bir kervanın girmesi üzerine on iki erkek ve yedi kadın hariç oradaki bütün ashab, hutbe mahallini terkederek kervana yöneldiler. O an için ibadeti bırakıp dünyevî olana koşullar. Bunun üzerine Allah onları bu davranışlarından ötürü sert bir şekilde ikaz etmiştir.³²⁶

3. Sahabenin Öz Eleştirel Tutumu

Sözlükte "İşlediği bir günah veya suçtan pişman olarak bir daha yapmamaya karar verme", yaptığı yanlışta ısrar etmemek üzere gönülden Allah'a

³²² Taberî, *a.g.e.*, XVIII, s. 116; Bursevî, *a.g.e.*, VI, s. 166; Ateş, *a.g.e.*, VI, s. 167.

³²³ Hadid, 57/16.

³²⁴ Cuma, 62/11.

³²⁵ Razî, *a.g.e.*, XV-1, s. 115; Kurtubî, *a.g.e.*, XX, s. 252; Hatibu's-Şirbini, *a.g.e.*, IV, s. 218; Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut, 2010, VIII, s. 210; Bursevî, *a.g.e.*, IX, s. 430-431; Alusî, *a.g.e.*, XIV, s. 239-240; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara, 2009, VIII, s. 163; Muhammed Ali es-Sabunî, *Safvetu't-Tefasir*, Beyrut, 2001, III, s. 307.

³²⁶ Taberî, *a.g.e.*, XXVIII, s. 116-119; Ebu's-Suud, *a.g.e.*, VIII, s. 253; Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddik Bahadır b. Hasan b. Ali el-Kannevî, *Fethu'l-Beyan fi Makasidi'l-Kur'an*, Beyrut, 1999, VII, s. 92; Muhammed Cemaluddin, *Mehasinu't-Te'vil*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut, 2003, IX, s. 231; İbn Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, "tarihsiz", XI-2, s. 228.

dönmeye karar verme anlamlarına gelen tövbe³²⁷ İslam dininde önemli bir yer işgal etmektedir.³²⁸ “Kişinin kendi davranışlarına yönelttiği yargı” olarak tanımlanan özeleştir³²⁹ bir yönüyle tövbedir. Zira hem tövbede hem özeleştiri insanın kendi hatalarını kabul etmesi, üzüntü, pişmanlık duyması ve kendisini eleştirmesi vardır.

Vahyin canlı şahitleri ve İslami topluluğun ilk nüvesi olan sahabe, kendilerini Kur'an'ın emir ve yasaklarına göre düzenliyor, inen her ayet ardından sahabenin hayatlarında değişim oluyordu. İmtisal de sorun yaşandığında evrensel ilkeler içeren Kur'an, sahabe dahil olmak üzere yanlış yapan herkese uyarı yapmıştır. Onlar da Kur'an'ın kendilerine yönelttiği uyarılardan büyük dersler çıkartmıştır. Zira Allah, onlara bu kabiliyeti vermiştir. *Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız o size iyiyi kötünden ayırt edecek bir anlayış verir ve sizin kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar. Allah büyük lütuf sahibidir.*³³⁰ *Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Onun ayetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.*³³¹

Müslümanların ilk kuşağı olan sahabe, yirmi üç yıl boyunca inen ayetlere göre kendi günlük hayatlarını şekillendirmeye gayret göstermiştir. Örneğin, kadınlara örtü emrini³³² veren ayet inince erkekler hemen koşup Allah'ın indirdiği bu ayetleri eşlerine, kız kardeşlerine, kızlarına ve diğer akrabalarına bildirdiler. İlahi emri duyan mümine kadınların tamamı örtünmeye başlamıştır.³³³ Keza içkinin yasaklanmasıyla müminler, içki küplerini dökerek bu mereti hayatlarından çıkarmışlardır. İçkinin yasaklanması ile ilgili ayetin inmesiyle Hz. Ömer'in tavrı sahabenin ilahi emre olan bağlılıklarını göstermesi bakımından çarpıcı bir örnektir. Allah, *Artık vazgeçiyor musunuz?*³³⁴ diye emir buyurduğunda Hz. Ömer “evet vazgeçtik, vazgeçtik”³³⁵ demiştir. İlahî emir ve yasaklara karşı Müslüman'ın karakteristik yaklaşım şekli budur. Kur'an, müminin tavrını *"İştittik ve itaat ettik"*³³⁶ şeklinde beyan etmiştir.

Sahabe, yapılan eleştirinin ardından kendilerini gözden geçirmiştir. Mesela edepte kusur ederek seslerini Hz. Peygamber'in sesinden yüksek tutanlar Allah tarafından eleştirilince derhal kendilerini düzelterek artık onun yanında kısık bir sesle konuşmaya başlamışlardır. Allah'ın kendilerine yaptığı eleştirileri kibir ile değil, tevazu ile karşılamışlardır.³³⁷ Allah, onların bu değişimini övgü

³²⁷ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.58e797fd7d5ad6.84928858 (Erişim Tarihi: 07.04.2017); Muhammed Seyyid Şerif el-Cürcani, *Mu'cemu't-Te'rifat, Daru'l-Fezile*, Kahire, 2004, s. 63.

³²⁸ Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbn Receb el-Hanbelî, *Tefsiru İbn Receb*, Riyad, 2001, I, s. 149-150.

³²⁹ Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005, s. 1555.

³³⁰ Enfâl, 8/29.

³³¹ Enfâl, 8/2.

³³² Nur, 24/31.

³³³ Muhammed Ali Haşimî, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müslüman Şahsiyeti*, (Terc.: Resul Tosun), İstanbul, 2012, s. 86.

³³⁴ Maide, 5/91.

³³⁵ Sabunî, a.g.e., I, 336.

³³⁶ Bakara, 2/285.

³³⁷ Karaman, a.g.e., V, 88.

mahiyetinde şöyle ifade buyurmuştur: *Allah'ın elçisinin huzurunda seslerini kısıtlar, Allah'ın, gönüllerini takvâ (Allah'a karşı gelmekten sakınma) konusunda sınıdığı kimselerdir. Onlar için bir bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.*³³⁸

Tebuk seferinden geri kalan müminlerin kınanmaları, kınanmadan sonra yaşadıkları stres ve af yoluyla kendilerine özeleştirme fırsatı verilmesi bunun bariz örneklerindendir. *Savaştan geri kalan üç kişinin de tövbelerini kabul etti. Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları da kendilerini sıktıkça sıkılmış, böylece Allah(in azabın)dan yine ona sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı. Sonra (eski hallerine) dönsünler diye, onların tövbelerini de kabul etti.*³³⁹

Sonuç

Toplumu ıslah etme yöntemlerinden olan uyarı Kur'anî mesajlardaki yerini almıştır. Bütün insanlar için öğüt olma vasfıyla Kur'an, uyarı yaparken seçkin topluluk olan sahabeyi bundan muaf tutmamıştır. Sahabenin, cahiliye alışkanlıkları, insani zaafı vb. yüzünden hata yapmaları söz konusu olunca Kur'an onları uyarmıştır.

Sahabenin, Kuran'ın ikazlarına karşı tutumu oldukça mühimdir. Zira onlar, kompleks yapmadan eleştirilerden ders çıkartmış, kendi durumlarını düzeltmişlerdir. Sebeb-i nuzül itibarıyla uyarı mahiyetinde sahabe hakkında nazil olan âyetleri, hüküm açısından yalnızca onlara hasretmek doğru değildir. Bu uyarıların şahıslardan çok davranışa dönük olduğunun altını çizmekte yarar vardır. Dolayısıyla uyarının, yapılan tutum ve davranışların kimden sadır olursa olsun herkes için geçerliliğini koruduğunu belirtmek gerekir. Diğer taraftan Kur'an'ın muhatapın niteliğine bakmaksızın yanlış olana dönük uyarılar yapması adaletin evrensel yönünü göstermesi bakımından da düşündürücüdür.

Kur'an'ın vahyin ilk muhatap ve inananları olarak sahabeyi uyarmış olması ve sahabenin bu uyarılara karşı sergilediği tutumu, günümüzde dokunulmaz alanları çoğaltan ve eleştiriye tahammül göstermeyen Müslümanlar için önemli dersler içermektedir.

Kaynaklar

AKALIN, Şükrü Haluk vd., *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005.

ALUSÎ, Ebu's-Sena Şihabuddin es-Seyyid Mahmud b. Abdillâh, *Ruhu'l-Maani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Kahire, 2005.

ATEŞ, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar neşriyat, İstanbul, 1989.

CESSAS, Ebubekir Ahmed b. Ali, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 2007.

CÜRCANİ, Muhammed Seyyid Şerif *Mu'cemu't-Te'rifat, Daru'l-Fezile*, Kahire, 2004.

³³⁸ Hucurat, 49/3.

³³⁹ Tevbe, 9/117-118.

- EBU HAYYAN, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endulusî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhit*, Beyrut, 2010.
- EBU'L-FEREC, Abdurrahman İbn Receb el-Hanbelî, *Tefsîru İbn Receb*, Riyad, 2001.
- EBU'S-SUUD, Muhammed b. Muhammed, *İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut, 2010.
- FEVZAN, Salih b. Fevzan b. Abdullah, "el-İctihadu ve İmkanuhu fî Haza'z-Zemani", *Mecelletu'l-Mecmai'l-Fıkhi'l-İslamî*, Mekke, 2003.
- HAŞİMÎ, Muhammed Ali, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müslüman Şahsiyeti*, (Terc.: Resul Tosun), Tahlil Yayınları, İstanbul, 2012.
- HATİBU'Ş-ŞİRBİNÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *es-Siracu'l-Munir fî'l-İlaneti ala Marifeti Ba'di Maani Kelami Rebbina'l-Hekimi'l-Habir*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut, 2004.
- İBN AŞÛR, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (Terc.: Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1988.
- İBN AŞUR, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, "tarihsiz".
- İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galibel-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Aziz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetu Kurtuba, Kahire, 2000.
- İBNU'L-ESÎR, Ebu'l-Hasan Ali b Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abulvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kamil fî't-Tarih*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, Kahire, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 2000.
- KARAMAN, Hayreddin - ÇAĞRICI, Mustafa-DÖNMEZ, İbrahim Kâfi - GÜMÜŞ, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, Ankara, 2012.
- KASİMÎ, Muhammed Cemaluddin, *Mehasinu't-Te'vil*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut, 2003.
- KURTUBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut, 2006.
- MATURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, İstanbul, 2005.
- MERAĞÎ, Ahmed Mustafa, *Tefsîru Merağî*, Beyrut, 1985.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-Al'â, *Tefhimu'l-Kur'ân*, (Terc.: Muhammed Han Kayani ve RAZÎ, Ebu Abdillâh Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîru'l-Kebir*, Beyrut, 2009.
- RIZA, Reşid - ABDUH, Muhammed, *Tefsîru'l-Menar*, Beyrut, 2005.

SİDDİK HASAN HAN, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddik Bahadır b. Hasan b. Ali el-Kannevcî, *Fethu'l-Beyan fî Makasidi'l-Kur'an*, Beyrut, 1999

ŞİMŞEK, Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan yay, İstanbul, 2012.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr *Câmiu'l-Beyân „an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hecer, Kahire, 2001.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara, 2009.

İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadu'l-Mesir fî İlmi't-Tefsir*, Beyrut, 1984.

ZEKİYUDDİN, ŞA'BAN, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, (Trc.: İbrahim Kafi Dönmez), Ankara, 2012.

ZEMAŞERÎ, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyunui'l-Akavili fî Vucuhi't-Te'vil*, Beyrut, 2009.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.58e64b6a51ec62.65625943 (Erişim Tarihi: 06.04.2017)

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.58e797fd7d5ad6.84928858 (Erişim Tarihi: 07.04.2017)

Son Dönem Âlimlerinden Molla Hasan T'avikî, Hayatı ve Eserleri

Ahmet Tekin*

Özet

Molla Hasan Tahvikî, 1888 senesinde Mardin'in Mazıdağı ilçesine bağlı Kışlak (eski adıyla Şivistan) köyünde doğdu. Mardin Kasimiyye medresesinin müderrislerinden olan babası molla Ahmet Şivistanî, molla Ali Dêrizbînî'nin torunudur. Molla Hasan'ın ataları aslen Hakkârî'nin Çukurca ilçesine bağlı Hanê köyünden olup Şeyh Ahmed'ê Hanê'nın akrabalarındandır. O, ilim tahsiline babasının yanında başlamış daha sonra da bölgemizdeki birçok hocadan eğitim almıştır. Ancak molla Hasan medrese tahsilinin büyük çoğunluğunu Çınar'ın Altınakar (eski adıyla Altûqer) köyünde bulunan Şeyh Kasım'ın oğlu Şeyh Neytullah'tan aldığı için icazetini ondan almıştır. Molla Hasan'ın Haşiyetu Cami'u'l-Fevâid 'ala Helli'l-Me'akid isiminde meşhur bir eseri defalarca basılmıştır. Bunun dışında onun Suyûtî'ninel-*Behcetü'l-Merdiyye* isimli eseri için de bir haşiye yazdığı bilinmektedir. Ancak onun bu çalışması da tıpkı el-Beydâvî tefsiri için hazırladığı diğer bir çalışması gibi ilim ehlinin eline geçmemiştir. Terzi, duvar ustası, marangoz, müderris, müellif ve müftü olan molla Hasan, 1963'te Mardin Derik ilçesinde ilçe müftülüğü yaparken Hakkın rahmetine kavuşmuştur.

Anahtar Kelimeler: Molla, Hasan, Ta'vik, Hayatı, Eserleri

One Of The Recent Period Scholars Molla Hasan T'Avikî, His Life And His Works

Abstrack

Mullah Hasan Tahviki was born in 1885 in Kışlak, a village (formerly Shivistan-Şivistan) of Mazidaghi, (Mazıdağı) district of Mardin. His fathar Mullah Ahmad Şivistanî was a muderris in Kasimiyye madrasah. He was descendant of Mullah Ali Dêrizbînî. The ancestors of Mullah Hasan who were Ahmed-i Hani's relatives were originally from Hanî, a village of Çukurca, district of Hakkari. Mullah Hasan's first mullah was his father. Then he went to a number of Mullahs for his following education. Since he took most of his madrasah education from Sheikh Neytullah he had taken his idjazah from Sheikh Neytullah, the son of Sheikh Kasim who was in the village of Altınakar (formerly Altûqer) of Çınar. His most-known work is Hashiyetu Cami'il-Fevâid 'ala Halli'l-Me'akid and it has been published many times. In addition to that, it's known that he wrote a

* Okt. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

hashiyeh for the study of Suyuti, named as Al-Bahcat al-Mardiyyah. However, this study like his other work which he had prepared for al-Baydawi's tafseer has not been passed on to scholars.

Mullah Hasan who was a tailor, construction worker, carpenter, muderris, author and mufti died when he was working as a mufti in Mardin Derik in 1963.

Keywords: Mullah, Hasan, Ta'vik, His Life, His Works.

Giriş

Doğu ve Güneydoğu medreselerindeki ilim ve irfan hizmetleri yokluk, baskı ve diğer birçok zorluğa rağmen devam etmiş ve birçok münevverin yetişmesine katkı sunmuştur. Bu medreselerde yetişen ender şahsiyetlerden biri de Molla Hasan Ta'vikî'dir. Molla Hasan, Seydalarından aldığı ilim mirasını devam ettirmiş ve birçok âlimi yetiştirmiştir. Nitekim onun talebe yelpazesine baktığımızda kiminin sonradan müftülük, kiminin vaizlik, kiminin de önemli irşad hizmetlerini yürüttüğünü görmekteyiz. Saygınlığı, vakarı ve ilim adamına yakışan heybetiyle bölgesinde tedrisat hizmetini yürüten Molla Hasan Diyanet İşleri Başkanlığının da dikkatlerini üzerine çekmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Derik ilçe müftülüğüne tayin edilmiştir. Bununla beraber o, bölge halkının dini ve dünyevi sorunlarıyla alakadar olmuştur. Nitekim o, müftülük, müderrislik ve cami hizmetleriyle beraber halkı irşad etmeyi ihmal etmemiştir. Bu bakımdan o, vaizlik görevini de yürütüyordu. Vaazları halkın üzerinde büyük etki yapıyordu. Kendisinin, görev yaptığı yerlerin muhafazakâr yapısında ciddi etkisi olan manevi dinamiklerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla halen de içinde yaşadığı toplumun üzerinde onun izleri görülmektedir. Nitekim onunla hemhal olmuş kişiler halen onun öğütlerini dile getirmektedirler.

I. Doğumu ve Ailesi

Molla Hasan Ta'vikî, 1888 senesinde Mardin'in Mazıdağı ilçesine bağlı Kışlak (eski adıyla Şivistan) köyünde doğdu. Molla Hasan, bölgede ilim ve faziletle tanınan ve "Molla" olarak tanımlanan soylu bir ailedendir. Nitekim onun babası Molla Ahmed Şivistanî, Mardin'deki tarihi Kasimiyye medresesinin müderrislerinden olup molla Ali Dêrizbînî'nin torunlarından. Molla Ahmed Şivistanî, icazetini Molla Nureddin Birifkânî'den almıştır. Molla Hasan'ın ataları aslen Hakkâri'nin Çukurca ilçesine bağlı Hanê köyünden olup Şeyh Ahmedê Hanê'nın akrabalarındandır. Bu köyün yaklaşık olarak 1630'lu yıllarda boşaltılmasından dolayı, Molla Hasan'ın dedelerinden olan Molla Abbas, Hakkâri'nin batısına düşen bölgeye oradan da Mardin yöresine, diğer akrabaları da Hakkâri, Van ve Doğu Beyazıt taraflarına göçmüşlerdir. Molla Hasan, ilim tahsiline babasının yanında başlamış daha sonra da bölgemizdeki birçok hocadan eğitim almıştır. Ancak Molla Hasan medrese tahsilinin büyük çoğunluğunu Çınar'ın Altınakar (eski adıyla Altûqer) köyünde bulunan Şeyh Kasım'ın oğlu Şeyh Neytullah'tan aldığı için icazetini de ondan almıştır.³⁴⁰

II. Adı Nisbesi ve Lakabı

³⁴⁰ Mehdi Perinçek, 20 Mayıs 2017 tarihli görüşme. Medrese eğitiminin sonunda verilen mezuniyet belgesine icazet, onu verene müciz, onu alana da mücaz denir.

Nisbesiyle birlikte onun adı Molla Hasan Ta'vikî'dir. O, askerlik bedelinde imamlık yaparken kısa süreliğine Ta'vik köyünde kalmıştır.³⁴¹ O, aslen Ta'vik'li olmamasına rağmen hayatının parlak dönemini bu köye bağlı Alik harabesinde geçirmiş, ilim ve irşad faaliyetlerini burada yürütmüştür. Dolayısıyla kendisi "Molla Hasan Ta'vikî" olarak tanınmış ve bu nisbeyle şöhret bulmuştur. Molla Hasan için Köse lakabı da kullanılmıştır. Bu lakap onun gerçekten de sakalı bıyığı çıkmadığı ya da pek seyrek olduğu için değildir. Nitekim fotoğrafında da görüldüğü gibi kendisi gür bir sakala sahipti. Anlatıldığına göre Molla Hasan, iyi bir medrese tahsili almış ve genç yaşlarda eğitimini tamamlamıştır. Kısa sürede parmakla gösterilecek kadar ünlenen Molla Hasan'ın etrafındaki zatlar, onu Hasan ismindeki diğer mollalardan ayırt etmek için ona köse lakabını vermişlerdir.³⁴²

III. Ta'vik Yılları

Molla Hasan, yaklaşık olarak 1910 yılında icazetini aldıktan sonra o dönemde askerlik yerine imamlık yapılabildiği için o da asker imam olarak askerliğini yapmıştır. O, bu sırada ilk olarak Ta'vik köyüne gelmiş ve orada belli bir süre kaldıktan sonra Göktaş (eski adıyla Kewırşin), Şenyuva (eski adıyla Şewaşi) ve Şerif Baba köylerinde de asker imam olarak görevini sürdürmüştür. Molla Hasan, daha sonra Şeyh Muhammed Neytullah'ın kardeşleri olan ve Ta'vik köyünde irşad hizmetleriyle meşgul olan Şeyh Muhammed Nezir ve Şeyh Abdulhamid'in yakınında bulunan Alik harabesine gelmiştir. Molla Hasan, aynı zamanda duvar ustası da olduğu için burada elleriyle kendine iki katlı bir ev yapmıştır. O, bu harabeyi kısa bir sürede ilim ve irfanıyla ihya etmiştir. Nitekim kendisi burayı çok sevmiş ve Alik harabesini satın almıştır. Molla Hasan, uzun yıllar ikamet ettiği burada birçok talebe yetiştirmiştir. Ancak 1938'de baş gösteren kıtlık nedeniyle o, burada 1941 yılına kadar dayanabilmiş ve ardından da Diyarbakır'a taşınmıştır.³⁴³

IV. Diyarbakır Yılları

Diyarbakır Mardin Kapı semtine taşınan Molla Hasan, burada kendine taştan bir ev yapmış ve ufak bir bakkaliye açmıştır. Burada üç yıl kaldıktan sonra Nakib-i Eşref ailesiyle tanışıp onlardan Diyarbakır Çınar ilçesine bağlı Ballıbaba Köyünün (eski adıyla Lıgus) bir hissesini satın almış ve 1944 senesinde oraya taşınmıştır. Molla Hasan, 1950'ye kadar bu köyde kalmış ve daha sonra Mardin'in Derik ilçesine taşınmıştır.³⁴⁴

V. Derik Yılları

Molla Hasan Derik'e taşındıktan sonra burada da tedrisat işlerini aksatmadan devam ettirmiştir. O, burada bir-iki yıl kaldıktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Derik ilçe müftülüğüne atanmıştır. O, müftülük göreviyle birlikte daha önce de yürüttüğü iki medresenin idaresini devam ettirmiş.

³⁴¹ Bu köyün adı köyde bulunan Ta'vik (dardağan) ağaçlarından gelmektedir. Nitekim bu ağaçlar halen o köyde bulunmaktadır.

³⁴² Kamil Yalçın, 12 Mayıs 2017 tarihli görüşme.

³⁴³ Doç. Dr. Cenap Ekinci, 10 Haziran 2017 tarihli görüşme.

³⁴⁴ Sincar Günççeği, 17 Haziran 2017 tarihli görüşme.

Bunlardan birine medresa jor (yukarı mederse) diğetine de medresa jêr (aşağı medrese) deniyordu. Siracettin Öztoprak, Molla Hasan'la bir anısını şöyle paylaşmaktadır: Babam Molla Sadreddin, medrese eğitimini epey ilerletmişti. Ancak bu onu tatmin etmiyordu. O, Derik müftüsü olan Molla Hasan'ê T'avikî'nin yanında daha önce de okumuş ve eğitimini onun yanında tamamlayıp ondan icazet almayı çok arzulamıştı. Bu münasebetle Derik'e gitmeye karar verdi ve ben daha 7 yaşlarında iken babamdan *Nehcu'l-Enâm*, *Gâyetu'l-İhtisâr* ve *N'imetu'l-İslâm* adlı eserleri okuyordum. Bundan dolayı babam, beni de beraberinde götürdü. Biz Molla Hasan'ın yanına gittik babam durumunu ona anlattı o da babamın medresa jêr (aşağı medrese) müderrisliğini üstlenmesi şartıyla onu talebeliğe kabul edeceğini söyleyince babam da bu teklifi kabul edip onun talebesi oldu.³⁴⁵ Molla Sadreddin Öztoprak ise bu hususu şöyle açıklamaktadır: *Muhteseru'l-Me'ânî* isimli eseri okumak ve icazetimi almak için daha önce rihle-i tedrislerinden geçtiğim hocalarımdan hayatta olanları gözden geçirdim. O dönemde hocalarım arasında hayatta kalanlar Silvan müftüsü Molla Yakup ile Derik müftüsü olan Molla Hasan arasında tercihte epey zorlandım fakat en sonunda Molla Hasan'da karar kıldım ve oğlum Siracettin'i de alıp onun yanına gittim.³⁴⁶

VI. Kişiliği

Molla Hasan'ın en önemli özelliği etrafındakilere yük olmamaya dikkat etmesiydi. Zira yeri geldiğinde o, bir çoban olmuş hayvanlarını otlatmış, yeri geldiğinde terzi olup elbiselerini dikmiş ve yeri geldiğinde de o duvar ustası olup ikametgâhını kendi imkânlarıyla yapmıştır. O, talebelerinden de hep müstağni bir tavır takınmaları ve insanlara yük olmamaları yönünde telkinlerde bulunurdu. Güçlü bir hafıza ve keskin bir zekâyâ sahip olan Molla Hasan, en zor ibareleri bile bir çırpıda çözerdi. Rivayete göre o, bir gün Ulu Camide Cuma namazı için bulunurken imamın birkaç yerde i'rab hatası yaptığını fark etmiştir. Molla Hasan, namazdan sonra imamla tek başına kalmış ve nazik bir üslupla imama okuma hatalarını bildirmiştir. İmam da gayet hoş bir şekilde karşılamış ve onun kimliği hakkında bilgi sahibi olmak istemiştir. Fakat o, kendini tanıtmak istememiş de imam ona "Olsa olsa siz Molla Hasan Ta'vikî'siniz. Zira bu hatalarımı ancak o fark edebilir" demiştir.³⁴⁷ Molla Hasan'ın bilgisi sadece Arap grameriyle sınırlı değildi. Nitekim o, bunun yanında Kelam ve İslam felsefesine de hâkimdi. Önemli talebelerinden biri olan Molla Sadrettin, bu hususta şöyle demektedir: Molla Hasan, emsaline hiç rastlamadığım ölçüde çok yönlü bir âlimdi. Kelam ve İslam felsefesi ilimlerinde mütebahhir, sair ilimlerde de namdar ve mümtaz bir deha idi. Kadı Beydâvî tefsirine bir haşiye telif etmiştir. Onun bu çalışması buram buram zekâ kokuyordu. Molla Hasan hocam, ayrıca terzi şoför ve iyi bir duvar ustası idi. Nitekim o, Derik'teki bir minarenin ve kısmen bir caminin de mimarı idi³⁴⁸

VII. Eserleri

³⁴⁵ Siracettin Öztoprak, 22 Haziran 2017 tarihli görüşme.

³⁴⁶ Sadreddin Öztoprak, *Şark Medreselerinde Bir Ömür*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 109-112.

³⁴⁷ Abdullatif Arca, 08. 04. 2017 tarihli görüşme.

³⁴⁸ Öztoprak, *Şark Medreselerinde Bir Ömür*, s. 64-65.

Molla Hasan'ın *Cami'atu'l-Fevâid Hâşiyetu Helli'l-Me'akid* isminde Arapça grameriyle ilgili bir eseri daha önce birçok yayınevi basıl olup son baskısı Seyda Yayınları tarafından yapılmıştır. O, bu eserin mukaddimesinde hamdele ve salveleden sonra telif sebebine değinmektedir. Müellif, Helli'l-Me'akid adlı çalışmanın ilimle iştigal eden hoca ve talebeler arasında ciddi bir rağbet gördüğünü, şahit olarak birçok ayet ve Arap şiiri barındırdığını, ancak buna rağmen bunların yeterince açıklanmadığını belirtmektedir. Molla Hasan, amacının eserde yer alan şahitleri mana ve i'rab açısından açıklamak ve okuyucunun işini kolaylaştırmak adına bunların kaynağını belirtmek olduğunu söylemektedir. Bunun dışında o, okuyucunun kendisine ait bir hata ile karşılaşması durumunda bu hatasını hoş görüp düzeltmesini istemektedir. Müellif, bu çalışmasının hayırlı bir şekilde neticelenmesi şeklindeki temennisiyle dibacesini bitirmektedir.³⁴⁹ Molla Hasan, eserin sonu kısmında ise hamdele ve salveleden sonra eserin bitiş tarihine 25 Cemaziye'l-âhir 1369/13 Nisan 1950 şeklinde yer vermekte ve bu çalışmasının ilim talebeleri açısından faydalı olmasını Yüce Allah'tan dilemektedir.³⁵⁰

Molla Hasan, bu eserinde son derece akıcı ve sade bir Arapça kullanmıştır. O, hedef kitlenin seviyesini aşmamaya özen göstermiş ve onların asıl kaynaklara başvurup ufuklarını daha da açmak adına her alıntıdan sonra genellikle kaynağını belirtmiştir.

Söz konusu kaynaklara baktığımızda bu eserin geniş bir kaynak yelpazesinden yararlanılarak hazırlandığını görmekteyiz. Nitekim bu çalışmada başta gramer kitapları olmak üzere tefsir, hadis ile tabakat/biyografi eserlerinden azami ölçüde yararlanılmıştır. Molla Hasan'ın *Cami'atu'l-Fevâid Hâşiyetu Helli'l-Me'akid* isimli eserinde sıklıkla başvurduğu kaynakları şunlardır: el-Fevâ'idu'd-Diyâ'iyye, (Câmî, Nûruddîn, Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed)³⁵¹ Hâşiyetu 'Îsâm 'ala'l-Fevâ'idu'd-Diyâ'iyye ('Îsâmu'ddîn el-Îsferâyînî)³⁵² Muğni'l-Lebîb (İbn Hişâm Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh, el-Ensârî).³⁵³ Hâşiyetu'l-Emîr 'ala'l-Muğni (Muhammed Emîr el-Ezherî).³⁵⁴ Hâşiyetu Demâminî 'ala'l-Muğni (Muhammed b. Ebî Bekr ed-Demâminî).³⁵⁵ Hâşiyetu Şumni 'ala'l-Muğni (Takiyyüddîn Ahmed b. Muhammed eş-Şumni).³⁵⁶ el-Kâmûsu'l-Muhîr, (el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub).³⁵⁷ Şerhu İbn 'Akîl 'ala Elfiyyeti İbn Mâlik (Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdillâh b. 'Akîl el-Hemedânî).³⁵⁸ Celâleyn (Celâluddîn el-Mehellî ve Celâluddîn es-Suyûtî).³⁵⁹ el-Futûhâtü'l-Îlâhiyye bi Tevdîhi Tefsiri

³⁴⁹ T'avikî, Molla Hasan, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, Mektebetu Seyda, Diyarbakır, 2015, s. 3-4.

³⁵⁰ T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 220.

³⁵¹ T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 64.

³⁵² T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 90.

³⁵³ T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 141.

³⁵⁴ T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 66.

³⁵⁵ T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 140.

³⁵⁶ T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 102.

³⁵⁷ T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 66.

³⁵⁸ T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 62.

³⁵⁹ T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 120.

Celâleyn (Sulayman el-Cemel).³⁶⁰ Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl (Nasiruddin Abdullah b. Ömer el-Kadî el-Beydâvî).³⁶¹ Haşiyetu Muhyiddin Şeyh Zade 'ala Tefsiri'l-Kadî el-Beydâvî (Muhyiddin Muhammed el-Kocevî Şeyh Zade).³⁶²

Bunun dışında Molla Hasan'ın Suyûtî'nin *el-Behcetü'l-Merdiyye* isimli eseri için de bir haşiye yazdığı söylenmektedir. Ancak onun bu çalışması da tıpkı el-Beydâvî tefsiri için hazırladığı diğer bir çalışması gibi ilim ehlinin eline geçmemiş ve vefatından sonra ailesi tarafından bütün kütüphanesiyle birlikte satılmıştır. Nitekim uzun süre ona eşlik etmiş olan ve aynı zamanda icazetini de ondan alan emekli Müftü Kamil Yalçın, Molla Hasan'ı söz konusu kayıp iki eseri telif ederken gördüğünü belirtmiştir. Kamil Yalçın, onun okuduğu birçok kitap için talikler de yazdığını ve bunlar arsında en önemlisinin de *Tuhfetü'l-Muhtâc* adlı eser için yazdığı talikler olduğunu söylemiştir.³⁶³ Bunun dışında Molla Sadrettin de hocası Molla Hasan'ın Kadî Beydâvî tefsirine bir haşiye telif ettiğini söylemiştir.³⁶⁴

VIII. Talebeleri

Alik harabesinde evinin yanında siyah taşlarla ördüğü bir medrese de inşa eden Molla Hasan'ın birçok talebesi olmuştur. O, talebelerine karşı son derece şefkatliydi ve onlarla birlikte kendilerinden biri gibi davranıyordu. Molla Hasan, talebelerine ders verirken takrir,³⁶⁵ soru-cevap,³⁶⁶ tedric ve tekrar³⁶⁷ ve uygulamalı

³⁶⁰ T'avikî, **Haşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 127.

³⁶¹ T'avikî, **Haşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 77.

³⁶² T'avikî, **Haşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, s. 89.

³⁶³ Kamil Yalçın, 12 Mayıs 2017 tarihli görüşme.

³⁶⁴ Öztoprak, **Şark Medreselerinde Bir Ömür**, s. 64-65.

³⁶⁵ Takrir metodunun tarihi oldukça eskidir. Sosyal Bilimler alanı başta olmak üzere, sözlü anlatıma dayalı bütün öğretim faaliyetlerinde yaygın olarak kullanılır. Bilgi düzeyindeki davranışların kazandırılmasında çok etkilidir. Bununla birlikte bu metot öğretmen merkezlidir. Öcal, Mustafa, **Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 240-241.

³⁶⁶ Öğrencideki öğrenme ihtiyacını uyandırıp onun dikkatini öğretilecek konuya toplayan bu metot, pasif öğrencilerin derse katılımını sağlamak, dikkatlerini canlı tutmak ve onlara eleştirel bir zihin yapısı kazandırmak açısından çok önemlidir. Bu metot hem öğrenciyi düşünmeye sevk eder hem de öğretimi disipline eder. Bununla birlikte soru-cevap metodu öğrenciyi sosyalleştirir ve ona öğrendiklerini uygulama ve yorumlama imkânı verir. Sınıf içinde hem öğretmenle hem tartışma arkadaşlarıyla sağlıklı iletişim kurmayı sağlar. Soru, herkesin zihnindeki değişik cevapların, fikir ve görüşlerin ortaya çıkmasını, bunların demokratik bir biçimde ifade edilmesini; buradan da kişilerin tahammül, hoşgörü ve çözümliliğe alışmalarını sağlar. Öğrenci, "başkalarının mantığı" ile de düşünmeye alışır. Zaten demokratik bir ortam da, çevredekilerin fikirlerini alarak, onları doğru yorumlayarak karşılıklı işbirliği içinde olur. Özbek, Abdullah, **Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed**, Selam Yay., Konya 1988, s. 147. Ayrıca bkz. <http://www.ozelogretim.hacettepe.edu.tr/grup3/sorucevap.php>, Erişim Tarihi, 12, 11, 2017.

³⁶⁷ Tedric, azar azar, derece derece ilerlemek, birisini bir şeye yavaş yavaş vurdurmak anlamlarına gelir. Nitekim eğitim bir anda gerçekleşecek bir durum değildir. Öğrencinin ruhsal ve psikolojik davranışlarının göz önünde bulundurulması, kısaca; seviyeli, planlı ve şuurli olması tedrici metotla eğitimi zorunlu kılar. Ayrıca bkz. Şen, Yusuf, Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt 6, Sayı I-II (2011) s. 21-30. Ballı, Mehmet, **Eğitim Üzerine Denemeler**, Efor Yayıncılık, İstanbul, Tarih Yok, s. 38.

eğitim metodunu kullanırdı.³⁶⁸ Bununla birlikte o, ders esnasında acele etmez ve talebelerinin farklı kaynaklardan da istifade etmesini sağlardı. Talebesinin derse adaptasyonunu sağlamak için beden dilini iyi kullanırdı. Molla Hasan, ders verirken bazen ibareyi o okur, talebeye tercüme ettirirdi. Bazen de talebeye kutur kendisi tercüme ederdi. Molla Hasan'ın medresedeki öğretim dili Arapça, Türkçe ve Kürtçe idi. O, her öğrencisine kendi anadilinde ders vermeyi tercih ederdi. Talebesi Kamil Yalçın, hocasının meşhur talebelerini şöyle saymaktadır: Molla Mehmûdê Qızılê, Molla Abdullah'ê Hazro, Molla Vehid'ê Dêrikî, Şeyh Veysi Ekinci, Şeyh Muhammed Sait Ekinci, Şeyh Necat Ekinci, emekli Ankara merkez vaizi Mehmet Selim Yılmaz, Molla Muhammed Emin'ê Türk ve Molla Sadrettin Öztoprak.³⁶⁹

Talebelerinin iâşesinin büyük kısmı T'avik'teki Şeyh Kasım oğullarının dergâhından karşılanırdı. Ancak köylülerin de feqîler³⁷⁰ için ratıp³⁷¹ verdikleri bilinmektedir. Nitekim Molla Hasan'ın ünlü öğrencilerinden olan Muhammed Emin Er adlı hoca, onunla ilgili bir anısını şöyle paylaşmaktadır: Ben Suriye'den gelecek bir grupla oraya gitmeyi beklerken, Siirt Tillo'dan iki sünnetçi geldi. Ben onlara ilim talebesi olmak için Suriye'ye gitmek istediğimi söyleyince bana dediler ki: Metina aşireti içerisinde bulunan Ta'hvik Köyünde Molla Hasan isimli büyük bir âlim var. Talebeleri de var. Arapça ders de veriyor, oraya git. Ben de misafir kaldığım evden izin alarak o köye gittim. Akşam ile yatsı arası, köye vardım. Hocayı buldum. Hoca kılık kıyafetime bakınca beni bir memur zannedip atın nerede söyle çocuklar bağlasınlar dedi. Ben de atım yok, okumaya geldim, deyince beni baştan aşağı süzdükten sonra ilim yolu meşakkat, zorluk, çile yoludur, dedi. Olsun, dedim. O da Hanefi misin? Şafii misin? Diye sorunca Hanefi'yim dedim. Şafii olan hoca konuşmasına devamlı; Yanımda *Multeka* diye bir Hanefî kitabı var getireyim, dedi. Ardından kitaptan bazı şeyler okuyup bana sorular sordu. Verdiğim cevapları beğendi ve okuyacağına inanıyorum dedi. Ben orada birkaç kitap okuduktan sonra hocam Ta'hvik köyüne bağlı Alik harabesinden Diyarbakır'a taşındı. Hocamın gittiği yerde de bu işi devam ettirecek ortam olmadığı için ben de hocasız kaldım.³⁷²

IX. Halkla İlişkileri

Dürüst, cesur ve elinin emeğiyle geçinmeyi şiar edinen Molla Hasan, tedrisat, müftülük ve cami işleriyle uğraştığından fazla dışarı çıkıp halkın arasına

³⁶⁸ Molla Hasan, Molla Câmî'nin "el-Fevâidu'd-Diyâiyye" adlı eserini veya ondan sonraki eserleri okuyan öğrencilerin dersini verir –medrese kültüründe bunlara "Talib" denir-, onların da daha alt seviyelerde olan öğrencilere –medrese kültüründe bunlara "Feqi" denir- ve bunların Kur'ân öğrencilerine –medrese kültüründe bunlara "Suhte" denir- ders vermelerini sağlardı. Böylelikle Molla Hasan, öğrencilerine bir nevi uygulama yaptırırdı. Bkz. Çağmar, M. Edip, **Siirt ve Çevresindeki Medreselerde Eğitim**, Uluslararası Siirt Sempozyumu, Siirt, 2007, s. 668-688.

³⁶⁹ Necat Ekinci, 18 Mayıs 2017 tarihli görüşme.

³⁷⁰ Medrese talebeleri için kullanılan bir tabir olup öğrenci anlamındadır.

³⁷¹ Köylüler tarafından medresede okuyan öğrencilere verilen bir öğünlük yemektir. Her öğrencinin ratıbını alacağı ev bellidir. Genellikle öğlen ve akşam yemeklerinde feqîler kendilerine tahsis edilmiş evlerden ratıplarını alıyorlardı. Ayrıca buna tayin da denir. Günümüzde ise medreselerde okuyan öğrencilerin iâşeleri hayırseverler tarafından sağlandığı için ratıp sistemi kaldırılmıştır.

³⁷² <http://www.milligazete.com.tr>. Erişim tarihi, 24.05.2017.

karışmazdı. Evinin alışverişi için dışarı çıktığında ise çarşıda pek durmamayı tercih eder ve satın aldığı eşyaları kendisi taşırdı. İnsanlara karşı gayet mütevazı ve şefkatli olan Molla Hasan'a dinî bir soru sorulduğunda dinler ve karşı taraf sözünü bitirmeden o cevap vermezdi. Verdiği cevaplar da gayet ikna ediciydi. O, muhatabının seviyesini belirler ve ona göre konuşurdu. Nitekim Göktaş (eski adıyla Kewirşin) köyünden 1920 doğumlu olan Abdullatif Arca, bir gün ona “hocam sizin gayet muazzam bir kütüphaneniz var. Bütün bu kitaplar bizden ne istiyor” şeklinde bir soru sorduğunu, onun da “bu kitapların hepsi Allah'a iyi bir kul olmamızı istiyor” diye cevap verdiğini aktarmaktadır.³⁷³ Molla Hasan'ın öğrencilerinden olan Mehmet Selim Yılmaz da hocasının alçak gönüllülüğü hakkında şöyle demektedir: Hocam Lıgus Köyünde iken onun yanında ‘İzzî adlı eseri okuyordum. Bir gün hocamla bostanını kontrol etmeye gidecektik. Hocam atına binip benim de arkasına binmemi emretti. Hocamın bu teklifini nazıkçe ret edince o, bana imtisalu'l-emri hayrun minel-edeb (Emri yerine getirmek edepli davranmaktan daha iyidir) deyip beni arkasında ata binmeye ikna etti.³⁷⁴

X. Çocukları

Molla Hasan'ın ilk hanımı amcasının kızı Emmo idi. Bu hanımından Nur Muhammed, Şerife, Sara ve Kafiye isimli çocukları olmuştur. İkinci hanımı olan Zeyno Derik ilçesi Heramya mahallesinden Ali'yê Durikê'nın kızıdır. Onun bu hanımından Ahmet ve Fahrettin isminde iki oğlu doğmuştur. Heci Mehemedê Horê'nın kızı olan Rukiye isimli hanımından da Muhammed Tahir, Âmine ve Ayşe isimli çocukları olmuştur. Molla Hasan'ın Şerife isimli kızı Şerif batar ile Sara, Nezir Aydın ile Kafiye, Nimet Karaozan ile Âmine ise Adil Onat'la evlenmişlerdir. Onun çocukları genellikle zekiydiler. Ancak buna rağmen bunların bir kısmı medrese eğitimi almış fakat ilimle iştigal etmemişlerdir.³⁷⁵

XI. Vefatı

Terzi, duvar ustası, marangoz, müderris, müellif ve müftü olan Molla Hasan, 1963'te Mardin'in Derik ilçesinde ilçe müftülüğü yaparken Hakkın rahmetine kavuşmuştur.

Sonuç

Medrese eğitiminin öncü simaları arasında yerini alan Molla Hasan Ta'vikî, medreseden aldığı ilim ve irfan geleneğini sürdürmüş ve yüzlerce talebenin yetişmesini sağlamıştır. Molla Hasan, bölgemizdeki âlimlerin aksine sadece müderrislikle yetinmemiş bunun yanında eserler de telif etmiştir. Sosyal hayattan da kopmayan Molla Hasan, toplumun sorunlarını çözmede kanaat önderliği de yapmıştır. İnandığı gibi yaşayan ve bu doğrultuda hareket eden Molla Hasan, hakkaniyet dairesinden çıkmamış ve toplum içerisinde örnek kişiliğiyle bilinmiştir. Bütün bu özelliklerinden dolayı o, görev yaptığı yerlerin tümünde insanlar üzerinde olumlu bir etki bırakmıştır.

³⁷³ Abdullatif Arca, 08. 04. 2017 tarihli görüşme.

³⁷⁴ Mehmet Selim Yılmaz, 03. 08. 2017 tarihli görüşme.

³⁷⁵ Mehdi Perinçek, 20 Mayıs 2017 tarihli görüşme.

Bu çalışmada Molla Hasan'ın hayatı incelenmiştir. Eserleri tespit edilmiş ve *Cami'atu'l-Fevâid Hâşiyetu Helli'l-Me'akid* isimli eseri üzerinde durulmuştur. Bunun dışında onun bölgede ne kadar etkin bir şahsiyet olduğu belirlenmiştir. O, birçok ilim adamının yetişmesini sağlamıştır. Bununla birlikte hala hayatta olup onu gören ve onun rihle-i tedrisatında bulunmuş âlimlerle görüşmeler yapılmıştır. Böylece gelecek nesillere onun hakkında ilk ağızdan sağlıklı bilgiler aktarılmış olacaktır. Ayrıca onun hayatta olan aile fertleriyle görüşülmüş ve hayatıyla ilgili daha farklı bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

Abdullah Özbek, **Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed**, Selam Yay., Konya 1988.

Mehmet Ballı, **Eğitim Üzerine Denemeler**, Efor Yayıncılık, İstanbul Tarih Yok.

M. Edip Çağmar, **Siirt ve Çevresindeki Medreselerde Eğitim**, Uluslararası Siirt Sempozyumu, Siirt, 2007.

Molla Hasan T'avikî, **Hâşiyetu Cami'u'l-Fevâid**, Mektebetu Seyda, Diyarbakır, 2015.

Mustafa Öcal, **Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.

Sadreddin Öztoprak, **Şark Medreselerinde Bir Ömür**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2003.

Yusuf Şen, Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt 6, Sayı I-II (2011) s. 21-30.

<http://www.milligazete.com.tr>. Erişim tarihi, 24.05.2017.

<http://www.ozelogretim.hacettepe.edu.tr>, Erişim Tarihi, 12. 11. 2017.

Görüşmeler

Molla Hasan'ın torunu olan Mehdi Perinçek ile yapılan görüşme.

Molla Hasan'ın en yakın öğrencisi olup ondan icazet almış ve onun vefatından sonra Derik ilçe müftüsü olmuş emekli müftü Kamil Yalçın ile yapılan görüşme.

Molla Hasan'ın hocası olan Şeyh Muhammed Neytullah'ın torunlarından olup şu anda Dicle Üniversite Tıp Fakültesinde öğretim üyesi olan Doç. Dr. Cenap Ekinci ile yapılan görüşme.

Molla Hasan, Lıgus köyüneyken onun köylüsü olup onunla epey zaman geçiren Sincar Günçiçeği ile yapılan görüşme.

Molla Hasan'ın öğrencilerinden olan Sadreddin Öztoprak'ın oğlu olup babasıyla birlikte Molla Hasan'ın medresesinde kalmış Siracettin Öztoprak ile yapılan görüşme.

Şeyh Muhammed Neytullah'ın torunlarından olan ve Molla Hasan'ın öğrencisi olan Şeyh Necat Ekinci ile yapılan görüşme.

Molla Hasan'ı tanıdıktan sonra onunla ilişkisini hiç kesmeyen Abdullatif Arca ile yapılan görüşme.

***El-Mahsûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin Er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı**

Nurullah Agitoğlu*

Özet

Hadis ilminde Hz. Peygamber'in fiilleri önemlidir. Zira onun fiilleri, hadisin terim anlamında geçen önemli bir unsur olarak kabul edilmektedir. Fiillerinin ne ifade ettiği ve bağlayıcı olup olmadıkları veya hangilerinin bağlayıcı olduğu gibi hususlar hem hadisçiler hem de fıkıh usûlcüleri arasında tartışılmıştır. Usûlcülerin bu tür konulara farklı ve orijinal yaklaşımları dikkat çekmektedir. Bu tebliğde kelimacı, felsefeci ve tefsirci kimliğinin yanında fıkıh usûlcüsü kimliği olan ve Şâfiî mezhebi içinde önemli bir yere sahip bulunan Fahreddin er-Râzî'nin bu meseleyi ele alışı, onun meşhur eseri *el-Mahsûl* çerçevesinde incelenecektir. Tam adı *el-Mahsûl fî ilmi usûli 'l-fıkıh* olan eser fıkıh usûlünün mütetekellimîn metoduyla yazılmış önemli kitaplarından biridir. Bu eserde fıkıh, fıkıh usûlü, nazar, delil, emâre gibi terimler hakkında açıklama yapıldıktan sonra sırasıyla şer'î hüküm, Kur'ân ve sünnet lafızlarından hüküm çıkarmaya yarayan dil ve yorum kuralları, icmâ, haber, kıyas, ictihad ve fetva konuları ele alınmıştır. Bâb ve fasıl sistematigi üzerine kurulu olan eserde, muhalif görüşler ve delilleri ayrıntılı biçimde aktarıldıktan sonra bunların tartışması yapılmış ve kitap genel olarak diyaloglar halinde yazılmıştır. Fıkıhta Şâfiî, akaidde Eş'arî mezhebine mensup olan Fahreddin er-Râzî'nin bu eserinde temel olarak mezhebinin genel eğilimlerinden dışarı çıkmadığı görülür. Bu eseri bağlamında konuyla ilgili tespit ve değerlendirmeler yapılarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Râzî, el-Mahsûl, Hadis, Hz. Peygamber'in Fiilleri.

A Shafi'i Methodologist Fahr Al-Din Al-Razi's Approach To The Acts Of The Prophet In The Frame Of His Work Titled Al-Mahsul

Abstract

For the wisdom of the hadith, the actions of the Prophet are important. Because his actions are considered an important factor in the meaning of the term of hadith. The facts, such as what the facts mean and whether they are binding or binding, are discussed between the hadith and the jurisprudence. The different and original approaches of the practitioners to these kinds of issues draw attention. In this study, Fahreddin er-Razi's consideration of this issue, which is an identity of fiqh, as well as the identity of theologian, philosopher and exegesis, and which has an

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nurullahagitoglu@gmail.com

important place in the Shafi'i sect, will be examined within the framework of his famous work *al-Mahsûl*. The full name is *el-Mahsûl fî ilmi usûl al-fîqh* is one of the important books written by method of mutual intervention. In this work, after the explanation of terms such as fîqh, usûl al-fîqh way, evil eye, evil, emir, language and comment rules, icmâ, news, comparative, ijtihad, fatwa topics were taken up for shar'î judgment, Qur'an and Sunnah . The work, which is based on the *bab* and *fasıl* system, has been discussed in detail after dissident opinions and proofs have been transmitted in detail, and the book has been written in dialogues in general. In this work of Fahreddin er-Râzî, a member of the Ash'arite and Shafi'i sect, is basically not out of the general tendencies of the sect.

Keywords: Râzî, al-Mahsûl, Hadith, The Actions of the Prophet.

1. Fahreddin er-Râzî ve *el-Mahsûl* Adlı Eseri

Fahreddin er-Râzî, 543 (veya 544) yılında Büyük Selçuklu Devleti'nin başkenti Rey'de doğdu. Bekrî, Teymî ve Kureşî nisbelerinden Arap asıllı bir aileye dayandığı ve İbnü'l-Hatîb veya İbn Hatîbü'r-Rey diye de tanındığı ancak daha çok Fahreddin er-Râzî adıyla meşhur olduğu belirtilmiştir.³⁷⁶ İlk hocası olan babasından ders aldıktan sonra babasının ölümü üzerine Simnân'a giderek Kemâleddin es-Simnânî'nin (ö. 575/1179) derslerine katıldı. Daha sonra Rey'e döndü, kelâm ve felsefe tahsil etti. Üstün zekâsı ve azmi sayesinde kısa zamanda kendini yetiştirdi.³⁷⁷

Üne kavuşmasında yaptığı ilmî seyahatlerin büyük payı olan Râzî, İbn Rüşd el-Hafîd (ö. 595/1198), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1166) gibi meşhur âlimlerle muasırdır. Gittiği ilim merkezleri arasında Cürcân, Tûs, Herat, Hârizm, Buhârâ, Semerkant, Hucend, Belh, Gazne gibi yerler bulunmaktadır. Daha sonra Mâverâünnehir beldelerini dolaştı. İbn Sîna'nın (ö. 427/1037) *el-Kânûn* adlı eserini şerh etti. Bazı âlimlerle fikhî ve itikadî meseleler üzerinde yaptığı tartışmalar onu ilmî anlamda daha karizmatik hale getirdi. Ayrıca ziyaret ettiği yerlerin idareci ve yöneticilerinden iltifat ve ikram gördüğü ifade edilmektedir.³⁷⁸

Hayatının geri kalan kısmını Herat'ta geçirdi. Bir yandan eserlerini telif ederken öte yandan sayıları 300'ü aşan talebe yetiştirdi. Râzî 1 Şevval 606'da (29 Mart 1210) Herat'ta vefat etti.³⁷⁹

VI. (XII.) asrın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Râzî kelâm, fıkıh usûlü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi

³⁷⁶ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 10 cilt, Tahk. Abdulfettah Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 6: 318; M. Salih ez-Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu'l-keîlâmiyye ve'l-felsefiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, Trs.) 15; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli'l-Fikh*, 6 cilt, Tahk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, Trs.), 1: 31-32 (Muhakkikin önsözü); a. mlf., *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, Çev., Hüseyin Atay, (Ankara: AÜİF Yay., 1978), 1 (Çevirenin önsözü); Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12: 89. Râzî'nin yaşadığı dönemle ilgili geniş bilgi için bkz. Zerkân, s. 8 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 28 vd. (Muhakkikin önsözü);

³⁷⁷ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 6: 318; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 33-34 (Muhakkikin önsözü); Zerkân, 17; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12: 89.

³⁷⁸ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 6: 318-319; Zerkân, 19 vd.; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12: 89.

³⁷⁹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 6: 319; Zerkân, s. 28; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12: 89.

çağının hemen hemen bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Bundan dolayı “allâme” unvanıyla da anılmıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *eş-Şâmil'ini*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ'sını* ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mutemed fî usûli'l-fikh'ını* çocukken ezberlemesi güçlü hafızasının delili olarak zikredilir. Eserleri ve öğrencileri aracılığıyla görüşleri yayılmış, tesirleri çağını aşar hale gelmiştir. Kutbeddin el-Mısrî, Esîrüddin el-Ebherî, Tâceddin el-Urmevî ve Sirâceddin el-Urmevî. onun yetiştirdiği ünlü kişilerdendir.³⁸⁰

Genellikle akaidde Eş'arî, fıkıhta Şâfiî mezhebine bağlı olmakla birlikte bazı konularda mezhebine muhalefet edip Mutezilî görüşleri benimsemiştir. Bazıları tarafından Şîa veya Cebriye gibi mezheplere mensup bir âlim olarak³⁸¹ gösterilmişse de bu yaklaşım isabetli değildir. Zira onun Şîî ve Bâtınî görüşleri şiddetle eleştirdiği bilinmektedir.³⁸² Ancak kimi konularda mezhebine muhalefet edebilmesi onun ilmi kalitesi, objektifliği ve bilimsel dürüstlüğüne yorumlanmalıdır.

Fıkıh Usûlü'ne dair yazdığı *el-Mahsûl* adlı eseri Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ'sı*, Cüveynî'nin *el-Burhân'ı*, Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Umed'i* ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed'*ine dayanan³⁸³ bir cem ve ihtisar kabul edilmektedir.³⁸⁴ Adından söz ettiren bu eseri üzerinde şerh, talik ve ihtisar türünden birçok çalışma yapılmıştır.³⁸⁵ Özellikle Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) ve Taceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) gibi öğrencileri tarafından yapılan ihtisarlara dikkat çekmiştir. Bu ihtisarlara *et-Taḥsîl* ve *el-Hâsıl* isimlerini taşımaktadır. Bu iki kitap da birçok âlim tarafından şerh edilmiştir.³⁸⁶

Râzî, *el-Mahsûl'ü* otuzlu yaşlarında kaleme almış ve 576 (1180) yılında tamamlamıştır. Eser, yazıldığı tarihten itibaren fıkıh öğrencileri ve ilim adamları tarafından büyük rağbet görmüş ve pek çok kişi tarafından istinsah edilmiştir.³⁸⁷

el-Mahsûl'de fıkıh, fıkıh usûlü, ilim, zann, nazar, delil gibi ıstılahlar hakkında kısa açıklama yapıldıktan sonra şer'î hüküm, Kur'ân ve Sünnet lafızlarından hüküm çıkarmaya yarayan dil ve yorum kuralları, icmâ, haber, kıyas, tercih, ictihad, fetva konuları ele alınmıştır. Bâb ve fâsıl sistematigi üzerine kurulu olan eserde,

³⁸⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 35 (Muhakkikin önsözü); Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, 12: 89.

³⁸¹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 6: 320.

³⁸² Zerkân, 27; Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, 12: 90.

³⁸³ Aynı eserlerden ihtisar edilerek meydana getirilen bir diğer fıkıh usûlü kitabı da Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İhkâm'*idir. *el-İhkâm'da* daha ziyade görüşlerin tahkikine ve meselelerin ayrıntılarına ağırlık verilirken *el-Mahsûl'de* deliller ve ihticâc üzerinde durulduğu belirtilmiştir. Bu iki eserin, söz konusu yaklaşım farklılıklarına rağmen en azından mensup oldukları mütekellimîn mesleği içerisinde orijinal bir üslûp ve sistematikte yazılan temel metinler serisinin en son iki kitabı olma gibi bir değeri paylaştıkları söylenebilir. (İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, 2 cilt, Çev.: Halil Kendir, (İstanbul: Yeni Şafak Yay., 2004), 2: 635; Ferhat Koca, “el-Mahsûl”, *DİA*, (Ankara: TDV Yay., 2003), 27: 391.

³⁸⁴ İbn Haldûn, 2: 635; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 27-28 (Muhakkikin önsözü); Ferhat Koca, “el-Mahsûl”, *DİA*, 27: 391.

³⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'lfünûn*, 2 cilt, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Trs.), 2: 1615-1616.

³⁸⁶ İbn Haldûn, 2: 635.

³⁸⁷ Koca, “el-Mahsûl”, 27: 391.

muhalif görüşler ve delilleri bazen ait oldukları şahıs ve ekoller de belirtilerek ayrıntılı biçimde nakledildikten sonra bunların tartışması yapılmış ve kitap genel olarak diyaloglar halinde yazılmıştır.³⁸⁸ Kitabında çok fazla delil göstermeye meyletmiş³⁸⁹ olan Râzî'nin bu eserinde temel olarak mezhebinin genel eğilimlerinden dışarı çıkmadığı görülür. Bununla beraber –daha önce de vurgulandığı gibi- onun zaman zaman kendi mezhebine mensup âlimlerin çoğunluğunun benimsediği bir görüşe muhalefet ettiği de olmuştur.³⁹⁰

Fıkıh Usûlünün özellikle ilk dönemlerde kelâmcılar metodu ve fakîhler metodu şeklinde iki yöntemle şekillendirildiği bilinmektedir. Genelde Şâfiî ve kısmen de Mâlikî fakîhlerinin takip ettiği Kelâmcılar metodunda usûl kuralları, mevcut deliller ışığında tedvîn edilmiş, fûrûa hâkim olarak ona yön vermiştir. Fukahâ veya Hanefiyye metoduna göre ise mezhep imamlarının icthadda takip ettiğine inanılan usûl kaidelerinin tespit edilmesi, mezhepte mevcut fikhî görüş ve çözümlere uygun bir şekilde meydana getirilmiştir.³⁹¹

Fıkıh usûlü tarihi bakımından Râzî, bir dönüşüme işaret eder ve onun usûl yaklaşımı müteahhirin döneminin başlangıcını oluşturur. Gördükleri felsefî eğitimin akabinde geliştirdikleri metafizik düşünceye ve mantık ilmindeki ihtisaslarına dayalı olarak mütekaddim usûl anlayışını tenkit eden ve delillendirmek bakımından mantıkî tutarlılığa dayalı yeni bir usûl yazımına yönelen âlimlerin en etkiliisi olarak ortaya çıkan el-İmâm ünvanlı Râzî'nin, *el-Mahsûl*'de fıkıh usûlünü yeni bir üslûp içinde inşa ettiği vurgulanmaktadır.³⁹²

el-Mahsûl'ü fıkıh usûlünün temel kaynaklarından biri ve mütekellimîn metodunun klasik çizgisinin belki de en iyi temsilcisi haline getiren yönü, müellifinin kelâm ve mantık ilmine derin nüfuzu ve esere kazandırdığı sistematik örgüdür. *el-Mahsûl*'de Râzî'nin kelâmcılığı ile mantıkçılığı bir araya gelmiştir. Eserin sade ve açık bir üslûbu vardır. Özellikle lafız ve dil konuları formel olarak mantık esas alınıp telif edilmiş, kitap, sistematik kurgusuyla âdeta kendinden sonra bu ekolde yazılan usûl eserleri için örnek oluşturmıştır.³⁹³

Dinî ilimler içinde Râzî'nin daha çok temayüz ettiği alanlar aslında tefsir ve kelâm ilimleridir. O en çok kelâm alanında eser vermiştir.³⁹⁴ Felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik konularında da eserler yazan Râzî ilimler tarihi araştırmalarına konu olmuştur.³⁹⁵

Eserleri ve tesiriyle İslâm düşünce tarihinde önemli mevki işgal eden büyük bir şahsiyet olmasına rağmen Râzî, Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Nasıruddîn et-

³⁸⁸ Bkz. Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli'l-Fıkh*, 6 cilt, Tahk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, Trs.); Koca, “el-Mahsûl”, 27: 391.

³⁸⁹ İbn Haldun, 2: 635.

³⁹⁰ Koca, “el-Mahsûl”, 27: 391.

³⁹¹ Ali Bardakoğlu, “Hanefi Mezhebi”, *DİA*, 16: 12. (İstanbul: TDV Yay., 1997)

³⁹² Tuncay Başoğlu, “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında*

Fahreddin er-Râzî Editör Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İsam Yay., 2013), 243.

³⁹³ Koca, “el-Mahsûl”, 27: 392.

³⁹⁴ Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, 12: 90.

³⁹⁵ Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, 12: 90.

Tûsî (ö. 384/1274), Esîrüddin el-Ebherî (ö. 375/1265), Sirâceddin el-Urmevî ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi değişik mezheplere mensup âlimlerce eleştirilmiştir.³⁹⁶ Bu durum bir eksiklik değil, aksine onun çok çalışan, çok eser veren, fazlaca öğrenci yetiştiren, ilim ve düşünce dünyasında kendi döneminin önemli ve etkili bir siması olduğuna işaret etmektedir.

Geliştirdiği üslûbu, metodu ve düşünce tarzını ilgilendiği hemen bütün ilimlerde uygulamış olan Râzî'nin, bu bağlamda Kelâm ilminde olduğu kadar Fıkıh Usûlü alanında da çığır açtığını, yenilikçi bir eser ortaya koyduğunu belirtmiştik. Bununla beraber selefleriyle karşılaştırıldığında Râzî'nin fıkıh usûlüne mesâil ve hüküm açılarından ne kattığının sorgulanabileceği bir fakih ve usûlcü olarak sahip olduğu nitelikler bakımından meselâ Cüveynî ve Gazzâlî ile karşılaştırıldığında ona üstün bir makam biçilemeyeceğinin ileri sürülebileceği söylenmiştir. Fıkıh Usûlü konularının Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090), Pezdevî (ö. 482/1089), Cüveynî, Gazzâlî gibi pek çok usûl âlimi eliyle ayrıntılı olarak işlendiği IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda olgunlaştığı ve gelişimini tamamladığı söylenerek itirazlar getirilmiştir. Zira özellikle V. (XI.) yüzyılda yaşamış olan söz konusu âlimler Fıkıh Usûlü tarihini önemli ölçüde etkilemişler ve eserleri devamlı başvurulmuş klasikler halini almıştır. Ancak müteahhirîn döneminde Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin usûl ilmine önemli katkı yapmış olabilecekleri, yeni bakış açıları getirdikleri, daha önce fazla işlenmemiş meselelerin yeni açılımlar kazanabileceği, özetle ilim ve düşünce tarihinin seyrinde yeniliklerin daima mümkün ve vâki olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.³⁹⁷ Râzî gibi önemli ve etkili âlimlerin ilgi duydukları herhangi bir alanda bir yenilik veya farklı bakış açısı getirmeleri beklenen bir vakıa olmaktadır.

Fıkıh Usûlünde Râzî'ye nispetle bir mektepten söz etmek, tarihî bir olgu olarak onun ve takipçilerinin ortaya koyduğu eserlerin üslûp özelliklerinin, etkilerinin ve kullandıkları usûlün oluşturduğu bir fıkıh usûlü yaklaşımının varlığını tanımlama gayesinden kaynaklanır. Bir üstattan kaynaklanan ilmî bir akım yahut konu ve problemlere yaklaşım açısından görüşleri arasında benzerlik bulunan düşünürler grubu şeklinde tarihî bir olgu olarak Râzî mektebinden bahsedilebilir. Burada Râzî ile onun usûl eserleri üzerinde çalışan yedi usûlcünün görüşleri öne çıkmaktadır: Tâceddin el-Urmevî, Kâdî Sirâceddin el-Urmevî, Şemseddin el-İsfahânî (ö. 688/1289), İbnü't-Tilimsânî (ö. 644/1246), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Karâfî (ö. 684/1285) ve Safiyyüddin el-Hindî (ö. 715/1315). Bu usûlcüler, ya doğrudan Râzî'nin öğrencisidirler veya ona ulaşan bir eğitim silsilesine sahiptirler.³⁹⁸

Râzî mektebine mensup âlimler, kelâm ve mantık ilmi başta olmak üzere bütün aklî ilimlere hususî bir değer verirler ve gerek ihtisas eğitimlerinde gerekse telif ettikleri eserlerde bu ilimler öne çıkar.³⁹⁹

³⁹⁶ İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 6: 319-321; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12: 93.

³⁹⁷ Başoğlu, agm., 243-244.

³⁹⁸ Başoğlu, agm., 244.

³⁹⁹ Başoğlu, agm., 245.

Onun fikirleri, eserleri, konu tertibi, tartışma ve delillendirme üslubu farklı düşünce geleneklerine mensup âlimleri etkilemiştir. Kendine özgü bir tarz geliştiren Râzî, Gazzali ile başlayan mütekaddimin-müteahhirin ayrımına nihai şeklini vermiştir. O hem genel İslam düşüncesi hem de fıkıh usûlü açısından belirleyici bir noktada bulunmaktadır.⁴⁰⁰

Râzî'nin konuları işlemede diğer eserlerinin yanı sıra *el-Mahsûl*'de de uyguladığı metot, kendisinden sonraki usûl yazımını derinden etkileyen bir üslup yeniliğidir. Buna göre O, kitaplarında (ortaya koyduğu üzere) bu tertibi ilk icat edendir ve kendisinden önce bulunmayan bir şey getirmiştir. Çünkü o, meseleyi zikreder, onun taksimi konusunu açar, bunu o taksimin fûrûu olan alt taksimlerle sürdürür. Söz konusu meseleyle ilgili olan hiçbir fer'î konu atlanmaz. Böylece kâideler zapt edilmiş ve meseleler ihata edilmiş olur. Konular en temel birim olarak "mesele"ler halinde işlenir; meselelerin ihata edilmesi, delillerinin çoğaltılması, muhalif görüşlerin delillerinin inşa edilmesi ve çürütülmesi özellikle önem verilen bir husustur.⁴⁰¹

Nazarî-küllî disiplinlerde ilmî anlayışın yeni bir inşâ sürecine girdiği dönemin öncülerinden kabul edilen Fahreddin er-Râzî, ilkeleri nazarî-küllî bir ilim olan kelâma dayanan fıkıh usulünü de bu yeni inşâ çabasından bağımsız ele almaz. Yeni meseleler ortaya konulmamakla birlikte meselelere ilişkin mütekaddimûn döneminde ileri sürülen farklı görüşlerin delillendirilerek yeniden inşâ edildiği bu üslup Râzî'nin usûl eserini de büyük ölçüde şekillendirmiş, esere felsefe-mantık dili hâkim olmuştur. Bu bağlamda *el-Mahsûl*'de usûl meseleleri klasik mantıktaki bilgi nazariyesi esas alınmak suretiyle tasavvur ve tasdik düzeylerinde ele alınmış, mahiyet analizinin ardından meselelere ilişkin görüşlerin delilleri münâzara yöntemiyle ve meselelerin metafizik bağıntıları üzerinde durularak tartışılmıştır.⁴⁰²

Râzî'nin 200'ü aşkın eser⁴⁰³ yazdığı nakledilirse de bunlardan bir kısmının ona ait olmadığı tesbit edilmiştir. Onun belli başlı eserlerinden bazıları şunlardır:

Kelâm ilminde: 1. *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirin mine'l-ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn* 2. *el-Metâlibü'l-âliye* 3. *Kitâbu'l Erbaîn fî usûli'd-dîn* 4. *Esâsü't-takdîs* 5. *Meâlimü usûli'd-dîn*.⁴⁰⁴

Felsefe ve Mantık'ta: 1. *el-Mebâhis'ül-Meşrikiyye* 2. *el-Mülahhas fî'l-hikme ve'l-mantık* 3. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*.⁴⁰⁵

Tefsir'de: 1. *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrû'l-kebîr diye de bilinir* 2. *Esrârü'l-Kurân* 3. *Mefâtîhul-ulûm* 4. *Esrârut-tenzil ve envarü't-tevîl*.⁴⁰⁶

⁴⁰⁰ Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, (İstanbul: İsam Yay., 2014) 19.

⁴⁰¹ Başoğlu, agm., s. 245.

⁴⁰² İmam Rabbânî Çelik, *Fahreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (el-Mahsûl Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: MÜSBE, 2014) 94.

⁴⁰³ Eserlerinin kronolojik sıra ile değerlendirilmesi hakkında bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* Editör Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İsam Yay., 2013), 91-164.

⁴⁰⁴ Zerkân, 67-76; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, 12: 93.

⁴⁰⁵ Zerkân, 76-92; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, 12: 93.

⁴⁰⁶ Zerkân, 62-66; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12: 94.

Fıkıh ve Fıkıh Usûl'ünde: 1. *el-Mahsûl*. Usûl-i fıkha dair olup Tâhâ Câbir Feyyaz el-UIvânî tarafından tahkik edilerek altı cilt halinde yayımlanmıştır.⁴⁰⁷ 2. *el-Müntehab fî usûli'l-fıkıh*. *el-Mahsûl*'ün muhtasarı olan eser *Müntehabü'l-Mahsûl* adıyla da bilinir. 3. *Mebâhisü'l-cedel*.⁴⁰⁸

Tıp, Astronomi, Matematik'te: 1. *Câmiu'l-ulûm*. 2. *Şerhu'l-Kânûn*. 3. *et-Tıbbü'l-kebîr*. 4. *el-Eşribe vb.*⁴⁰⁹

Arap Dili ve Edebiyatı'nda: 1- *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. 2. *Şerhu Nehci'l-belâğa* 3. *el-Muharrer fi'n-nahv*.⁴¹⁰

Biyografi alanında: 1. *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfiî*. 2. *eş-Şeceretü'l-mübâreke fî'l-ensâbi't-Tâlibiyye*. 3. *Fezailü'l-ashâb*.⁴¹¹

Râzî'yi çeşitli yönleriyle inceleyen monografiler de yazılmıştır.⁴¹²

Konumuz ile ilgili eseri *el-Mahsûl'dür*.⁴¹³ Hz. Peygamber'in fiillerine Râzî'nin yaklaşımını *el-Mahsûl* eseri bağlamında ele alıp tespitler yapmaya çalışacağız. Bu eserin Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî tarafından tahkik edilerek altı cilt olarak yapılmış baskısını esas alacağız.⁴¹⁴

2. *el-Mahsûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı

Hz. Peygamberin fiilleri özellikle teşri değeri bakımından usûlcüler arasında öteden beri tartışıl原因mış bir konudur. *Ef'alu'r-Resul* ilk asırlarda genellikle sünnet terimiyle karşılanmıştır. Sünnetle hadisin henüz eş anlamlı kabul edilmediği devirlerde Hz. Peygamber'in fiilleri fıkıhın temelini teşkil ediyordu. Zira dinle ilgili uygulamalar sözden çok Hz. Peygamber'in tatbikatına dayanıyordu. Sözlü anlatımlar fiili uygulamaları da nakletmekle beraber, daha çok, menakıb, fezail, fiten ve melahim, zühd ve rekaik, kıyamet alametleri gibi teorik açıklamalara yer veriyordu.⁴¹⁵

Fıkıh usûlcüleri Hz. Peygamber'in fiillerini şu kısımlara ayırırlar: 1- Bir insan olarak yaptığı işler: Oturmak, kalkmak, uyumak, yemek gibi. 2- Bir maksat taşımayan adet ve alışkanlığa bağlı işleri. 3- İbadet ve taatla ilgili işleri. 4-

⁴⁰⁷ Bu eseri üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar için bkz. Başoğlu, age., s. 54 vd.

⁴⁰⁸ Zerkân, 99-102; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12: 94.

⁴⁰⁹ Zerkân, 105; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12: 94.

⁴¹⁰ Zerkân, 102-104; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12: 94.

⁴¹¹ Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12: 94.

⁴¹² Fethullah Huleyf'in *Fahreddîn er-Râzî ve mevkıfuhû mine'l-Kerrâmiyye* (İskenderiye 1959), Muhammed Hüseyin Ebû Sa'de'nin *en-Nefs ve hulûlühâ inde Fahriddîn er-Râzî* (Kahire 1989), Hâdî Alevinin *er-Râzî feylesüfen* (Aden 1984), Mahir Mehdî Hilâl'in *Fahrüddîn er-Râzî belâğıyyen* (Bağdad 1977), Muhammed Salih ez-Zerkân'ın *Fahrüddîn er-Râzî ve ârâühü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye*, Muhsin Abdülhamîd'in *er-Râzî müfessiren* (Bağdad 1974), Muhammed İbrahim Abdurrahman'ın *Minhâcû Fahriddîn er-Râzî fit-tefsir beyne menâhici muâsırîh* (Kahire 1989) ve Süleyman Uludağ'ın *Fahrettin Râzî* (Ankara 1991) adlı çalışmaları bunlardandır. Ayrıca Tahran'da çıkan Maârif dergisinin bir sayısı Râzî'ye tahsis edilmiştir. (Bkz. Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12: 94.)

⁴¹³ *el-Mahsûl* hakkında geniş değerlendirmeler için bkz. Başoğlu, age., 42 vd.

⁴¹⁴ Müessesetü'r-risâle, Beyrut, Trs.

⁴¹⁵ İ. Hakkı Ünal, "Hanefi Usûlcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", *AÜİFD*, XXXVII, ss. 191-199, s. 191.

Kendine mahsus işleri. 5- Âdet ile ibadet arasındaki davranışları. 6- Maksadları anlaşılamayan mücerred işleri.⁴¹⁶

H. Peygamber'in ibadet ve taatla ilgili işlerinde kendisine uyulur. Sırf H. Peygamber'e mahsus fiiller vardır ki bunlarda ona uyulmaz. Dörtten çok kadınla evlenmek, Visal orucu tutmak vb. gibi.⁴¹⁷

H. Peygamber'in çizgili elbise giymesi, tulumdan yapılmış su kapları kullanması bir maksat taşımayan âdet ve alışkanlığa bağlı işlerdir. Bu tarzdaki fiiller sözlü olarak emredilmiş veya teşvik edilmiş ise şer'i olur. Yine bu fiillerin, sözlü karine dışında şer'i olmakla bağlantıları bulunursa şer'i olur. Mesela cenazenin kabirde kibleye doğru çevrilmesi böyledir.⁴¹⁸

Sadece insan olarak yaratılmış olma gereği yapılmış bir iş, devamlı işlense veya işlenmese de müstehab oluştan değil mübah oluştan delalet eder. Oturmak, kalkmak, uyumak, yemek gibi. Fıtri harekete uymayan, ibadetle ilgili bir iş, mesela namaz kılariken elleri karna koymak konusunda cumhur yani âlimlerin büyük çoğunluğu bunun müstehab oluştan delalet ettiğini söyler. Fiillerin bir kısmı irade dışıdır. H. Peygamber'in sevinince yüzünün ay parçası gibi aydınlanması, bir şeyden hoşlanmadığı zaman da yüzünde belli olması, tatlı veya ekşi şeyleri yerken yüzünün belirli şekiller alması irade dışı şeylere örneklerdir. Bunlar hükme delil olmaz. Fakat H. Peygamber'in bazı sevdiği ve sevmediğı şeyler vardır ki bunlarda ona uymak gerekir: Temizlik yaparken, ayakkabı ve elbise giyerken sağ taraftan başlamayı severdi. H. Peygamber nifakı, fitneyi, yalanı ve yalancıları sevmezdi.⁴¹⁹ H. Peygamber'in fiilinin özel bir maksadı olmalıdır. Mesela H. Peygamber bir yolculukta devesini herhangi bir yöne çevirmişse veya ibadet maksadı gütmenden bir yere oturmuşsa buna uymak gerekmez. Fakat bu hareketleri bir ibadet gayesi ve manası taşıyorsa o zaman bunlara da uyulması gerekir.⁴²⁰

Usûlcüler içerisinde etkili ve baskın bir karaktere sahip olan Hanefi usûlcülerin H. Peygamber'in fiilleri konusunda verdikleri bilgilerden anlaşıldığına göre, en azından kendi dönemlerinde, yani 4. ve 5. hicri asırlarda H. Peygamber'in fiilleri konusunda başlıca üç görüş bulunmaktadır. Birincisi, fiilin sıfatına bakmadan H. Peygamber'in bütün fiillerine ittibâ vacib olduğu görüşü. Hanefiler bu görüşü benimsememektedirler. İkincisi, sıfatı belli olmayan Peygamber fiillerinde tevakkufu, yani uyup uymama konusunda çekimser kalmayı tercih edenlerdir. Hanefiler bu görüşü de eleştirip reddetmişlerdir. Üçüncüsü ise, sıfatı belli olan fiillere kendi sıfatları üzere ittiba eden, sıfatı belli olmayan fiillere uymayı ise mübah gören anlayıştır ki, Hanefiler bu görüşü savunmaktadırlar. Yani bir Peygamber fiili vacib ise vacib, mendub ise mendub olarak ittibaya elverişlidir. Mendub bir fiile vacib olarak uymak Peygambere muhalefettir. Hanefiler sıfatı

⁴¹⁶ Muhammed el-Arusî Abdulkadir, *Ef'alu'r-Resûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâm*, (Cidde: Dâru'l-Müctema' li'n-neşri ve't-tevzi, 1991), 193; Hasan Güleç, "Delil Olarak H. Peygamberin Fiilleri", *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı IX, İzmir 1995, ss:67-78, s. 69-70.

⁴¹⁷ Güleç, 70; Aygün, 177-178.

⁴¹⁸ Muhammed Süleyman el-Eşkar, *Ef'alu'r-Resûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâmî's-Şer'iyye*, 2 cilt, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2003), 1: 237.

⁴¹⁹ Eşkar, 1: 220-224, 231; Güleç, 70.

⁴²⁰ Arusî, 27.

belli olmayan Peygamber fiillerine uymayı mübah sayarak adeta insanları serbest bırakmışlar, bu noktada uyanlara da uymayanlara da mesuliyet yüklememişlerdir. Hanefîlerin bu görüşü benimsemelerinin arkasında Hz. Peygamber'e bilinçli bir ittiba keyfiyeti yatmaktadır.⁴²¹ Bu yaklaşım fiillerin muradını anlamak ve ona göre hareket etmek esasına dayanmaktadır.⁴²²

Fiillerin bağlayıcılığı konusunda Peygamber'in niyetinin, fiilin taşıdığı maksadın ve kurbet (taat) manası taşıyıp taşımadığının tespitinin birer kriter olarak kabul edilmesi gerektiği bunun yanında, aklın alanına giren hususlarda ümmetle peygamber arasında bir fark bulunmadığı ve Peygamber'in bu tarz fiillerinin bağlayıcı olmadığı da vurgulanan hususlardandır.⁴²³

Râzî, *el-Mahsûl*'de filler konusuna girerken Peygamberlerin ismeti hususunda bazı açıklamalarda bulunmaktadır:

“Peygamberlerin ismeti noktasında ihtilafa düşülmüştür. Büyük, küçük, kasıtlı, sehven veya tevil yoluyla olsun onların günah işlemesi düşünülemez diye görüş belirtenler Şîîlerdir. Bazıları da günah işlemelerini mümkün görmektedir. Ancak hangi konuda günah işlemelerinin caiz olacağı ve hangi konularda caiz olmayacağı da tartışmalıdır. Bu bağlamda itikad konularında kendilerinden günah veya küfür sâdır olamayacağı hususunda ittifak bulunmaktadır.”⁴²⁴

Konunun devamında Harîcîlerden bir grubun onlardan günahın sâdır olabileceğini ve her günahın (kendilerine göre) küfür ve şîrk olduğu konusunda görüş belirttiklerini Şîa'nın da takiye yoluyla onlardan küfür sâdır olmasının mümkün olduğu iddiasında olduklarını ifade etmektedir.⁴²⁵

Râzî'ye göre peygamberlerin tebliği değiştirmelerinin caiz olmadığı üzerinde ittifak bulunmaktadır. Ancak bazıları, tebliği değiştirmelerinin sehven olabileceği kanaatindedirler.⁴²⁶

Peygamberlerin fetva noktasında hata yapmalarının caiz olmadığı hususunda ittifak olduğunu belirten Râzî, bazılarına göre bunun sehven mümkün olacağını belirtmektedir.⁴²⁷

Râzî, peygamberlerin ismeti konusunu biraz daha detaylandırarak bu hususta dört görüş bulunduğunu ifade etmektedir:

“Haşeviyye büyük günahları kasden işlemelerinin caiz olduğu görüşündedir. İkinci görüşe göre büyük, küçük günahları kasden işlemeleri caiz değil, ancak tevil cihetiyle (kişisel kanaatini kullanarak

⁴²¹ Ünal, s. 198-199.

⁴²² Nejla Hacıoğlu, “Cassâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: II, Sayı: 2, Yıl: 2014/II, ss. 165-188, s. 187-188.

⁴²³ Abdullah Kahraman, “Caferî Usûlcü Ebû Cafer et-Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri”, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi*, No. 01 (03) Bakü, Mart 2005 ss. 11-28, s. 28.

⁴²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 225.

⁴²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 226.

⁴²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 226.

⁴²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 226-227.

muhtemel anlamlardan birine, doğru olduğuna inanarak hamletme) olabilir. Üçüncü görüş ise kasden veya tevil yoluyla caiz olmayıp sehven olabileceği yönündedir. Ancak bu da sorumluluk gereği hesaba çekilmeyi beraberinde getirecektir. Dördüncü görüş de büyük günah işleyemezler, ama kasden, hataen veya tevil yoluyla küçük günah işleyebilirler, demektedir ki Mutezile'nin çoğu bu yönde düşünmektedir.”⁴²⁸

Râzî'ye göre ise kasıtlı olarak büyük ya da küçük günah peygamberlerden sâdır olamaz. Sehven olana gelince, bunun sehven olduğunu başkalarına bildirmek kaydıyla böyle bir günah veya hatanın onlardan sadır olması mümkündür.⁴²⁹

Hz. Peygamber'in mücerred fiilleri hakkında da dört görüş ve delilleri üzerinde duran Râzî bu görüşleri tek tek ele almakta, gerekçeleri ile beraber incelemekte, karşı çıktığı noktalara da ayrı ayrı cevaplar vermektedir.

Dört görüş şöyledir: Vücûb gerektirir görüşü ki İbn Süreyc ve Ebû Ali b. Hayran gibileri bu düşüncededir.⁴³⁰ Mendub ifade edeceği yönündeki görüşün de Şafî'ye nispet edildiği söylenir. İbaha ifade ettiğini söyleyenin de Mâlik olduğu belirtilmiştir. Dördüncü görüşe göre ise tevakkuf edilir. Hz. Peygamber'in sıfatı mechul olan mücerred fiilleri konusunda tevakkuf edilmesi, başka delil olmadan belirli bir hükme hamledilemeyeceğini savunanların görüşüdür.⁴³¹ Râzî'nin de savunduğu bu görüşü Sayrafî ve birçok Mutezilî âlim sahiplenmektedir.⁴³² Zira Hz. Peygamber'in fiillerine günah veya hata nispet edilecekse bu fiiller bize de günah olacak ki, ona da bize de caiz olmaz. Eğer günah dışında bir şey ifade ediyorsa o zaman vacip, mendub veya mübah olması mümkün olacaktır. Böyle bir fiilin ona has bir durumu olabileceği gibi olmayabilir de. Dolayısıyla mücerred bir fiili için vücub, nedb veya ibaha ifade ettiğini söylemek çok zordur.⁴³³ Ancak bir delil olduktan sonra fiilin durumu değerlendirilecek ve bağlayıcı olup olmadığı veya bağlayıcılık derecesi ortaya çıkacaktır.

Vücûb ifade ettiğini savunanlar Kur'ân, İcma ve Akl'a göre deliller serdetmektedirler. Onlar, bu çerçevede birçok ayeti ve bazı sahabe uygulamalarını örnek vererek görüşlerine delil getirmektedirler. Akla göre de ihtiyatın, bir şeyi en yüksek mertebesine hamletmeyi gerektirdiğini, Hz. Peygamber'in (sas) fiilinin de en yüksek mertebeden vücûbu ifade ettiğini, bunun yanı sıra onu tazim etmenin gerekliliği noktasında ihtilafın olmadığını, onun fiillerini yapmanın da onu tazim anlamına geleceğini söylemişlerdir.⁴³⁴ Ancak Râzî, fiillerin vücûb ifade ettiğine dair delil olarak getirilen ayetlerin aslında vücûba delalet etmediğini ayetleri tek tek ele alarak belirtmekte⁴³⁵ vücûb ile ilgili icma delilinin de âhâd haberlere

⁴²⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 227-228.

⁴²⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 228.

⁴³⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 229.

⁴³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 229-230; Ayrıca bkz. Dursun Aygün, “Hz. Peygamber'in Fiil Ve Takrirlerinin Delil Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 32, Sayı: 3, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1996, S. 107-128.

⁴³² Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 230.

⁴³³ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 230.

⁴³⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 230-238.

⁴³⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 238-242.

dayandığını, bu haberlerin de ilim ifade etmediğini belirterek reddetmektedir.⁴³⁶ Aynı şekilde aklî olarak getirilen delile de cevap vererek bunun da vücûbiyete yeterli derecede delalet edemeyeceğini ifade etmektedir.⁴³⁷

Bazıları ise Hz. Peygamber'in mücerred fiillerinin ümmeti hakkında ibaha ifade ettiğini savunmuşlardır. Buna da gerekçe olarak Hz. Peygamber'in mücerred fiillerine ittibain şer'an matlup olmadığını, fiillerde asıl olan hususun ibaha olup, bunu değiştirecek bir delilin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki Hz. Peygamber'in fiillerinin hüküm ifade ettiğinde ümmeti hakkında bir hüccet olduğunu, bu fiillere ittiba etmenin de şer'an ümmetinden istendiğini göz ardı etmişlerdir. Bazıları da Hz. Peygamber'in mücerred fiillerinin nedb ifade ettiğini söylemişlerdir ki bundan kastedilen de şudur: Hz. Peygamber'in mücerred bir fiili, ister vücup, nedb veya ibaha için olsun isterse Allah'a yakınlık maksadı bilinsin veya bilinmesin, ümmeti hakkında nedb ifade eder. Nedb ve ibaha görüşünde olanlar, bununla eğer şer'i vasfı belli olsun, olmasın Hz. Peygamber'in bütün mücerred fiillerinin ümmeti hakkında da sadece nedb veya ibaha ifade ettiğini kastediyorlarsa bunun isabetli olmadığı da anlaşılmaktadır.⁴³⁸ Çünkü ibaha görüşü, fiili mendup kılan Allah' a yakınlık unsurunu göz ardı ederken, nedb görüşü de bir delil olmaksızın mübah bir fiile ziyade bir sıfat olan mendupluk iddia etmektedir.⁴³⁹

Hz. Peygamber'in sıfatı mechul olan mücerred fiilleri konusunda tevakkuf edilmesi, yani başka delil olmadan belirli bir hükme hamledilemeyeceğini savunanların ileri sürdükleri delil şudur: Hz. Peygamber'in bu nevi fiillerini kendine mahsus olma ihtimali bulunduğu gibi, vacip, mendub ve mübah olma ihtimali de vardır. Bundan dolayı tevakkuf edilmesi gerekmektedir.⁴⁴⁰ Burada delil ve karinelere bakılarak söz konusu fiilin ne hüküm ifade edeceği, bağlayıcı olup olmadığı veya bağlayıcılık derecesi tespit edilebilecektir.⁴⁴¹

Bu tür fiillerden Allah' a yakınlık maksadı taşıdığı belli olanlar bizim hakkımızda menduptur. Çünkü Hz. Peygamber'in bu fiilleri yapması, fiili yapmanın, terk etmekten evlâ olduğunu ortaya koyar. Bu tür fiillerden Allah'a yakınlık maksadı taşıdığı belli olmayanlar, ümmet hakkında mübahtır. Çünkü Hz. Peygamber'in bunları yapması, o fiilleri yapmakta sakınca olmadığını ortaya koyar ki bu da ibaha ifade eder. İbahadan daha fazla bir hükme delalet etmesi başka delilleri gerektirir. Burada yakînen bilinen ibahadır.⁴⁴² Hz. Peygamber'in dinî açıklamak için yaptığı fiiller hüküm ifade eder ve bu tür fiiller kendisi hakkında farz ise ümmeti hakkında da farzdır, vacipse vaciptir, mendupsa menduptur. Namaz ve

⁴³⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 242-244.

⁴³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 244.

⁴³⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 245-246; 246-247; 248-252.

⁴³⁹ Geniş bilgi için bkz. Dursun Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", ss. 107-128.

⁴⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 230; el-Karâfî, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkâhi'l-Füsûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004), 227; Aygün, agm., aynı yer.

⁴⁴¹ Karâfî, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, 9 cilt, Tahk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: 1997), 5: 2317; Aygün, 127.

⁴⁴² Aygün, 128.

hac gibi mücmel emirlerin yapılış şekillerini, Resûlullah'ın fiilleriyle açıklaması bu türün örneklerindendir.⁴⁴³

Sıfatı mechul olan mücerred fiilleri konusunda tevakkuf edilmesi, yani başka delil olmadan belirli bir hükme hamledilemeyeceği yaklaşımı Hz. Peygamber'e bilinçli bir ittiba keyfiyeti taşıdığı, onun fiillerinin muradını anlamak ve ona göre hareket etmek esasına dayandığı için isabetli görünmektedir. Nitekim Râzî'nin savunduğu görüşün de bu görüş olması dikkat çekmektedir.

Sonuç

Üstün zekâsı, azmi ve yaptığı ilmi seyahatler sayesinde kısa zamanda kendini yetiştiren ve VI. yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Râzî Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının hemen bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda da eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Eserleri ve öğrencileri aracılığıyla görüşleri yayılmış, etkisi çağını aşmıştır. Fıkıh usûlüne dair yazdığı *el-Mahsûl* adlı eseri üzerinde de şerh, talik ve ihtisar türünden birçok çalışma yapılmıştır. Fıkıh Usûlünün özellikle ilk dönemlerde kelâmcılar metodu ve fakîhler metodu şeklinde iki yöntemle şekillendirildiği bilinmektedir. Râzî'nin kelâmcılar metodunu başarılı bir şekilde uyguladığı söylenebilir.

En çok kelâm alanında eser vermiş olmasına rağmen Fıkıh usûlü tarihi bakımından da Râzî bir dönüşüme işaret eder ve onun usûl yaklaşımı müteahhirîn döneminin başlangıcını oluşturur. O, *el-Mahsûl*'de fıkıh usûlünü yeni bir üslup içinde inşa etmiştir. Bu yüzden Râzî, hem genel İslam düşüncesi hem de fıkıh usûlü açısından belirleyici bir noktada bulunmaktadır.

Râzî kitabında çok fazla delil göstermeye meyletmiştir. O'nun konuları işlemede diğer eserlerinin yanı sıra *el-Mahsûl*'de de uyguladığı metot, bir üslup yeniliğidir. Buna göre O, hemen hemen hiçbir ayrıntıyı atlamayacak derecede konuyu genişçe ele almayı, farklı veya karşıt görüşler varsa bunları zikretmeyi tercih etmiştir. Râzî, karşıt düşüncelerle ustaca tartışmaya girip, onların delillerini çürütmeyi başarılı bir şekilde yapmıştır.

Hız. Peygamber'in fiilleri özellikle teşri değeri bakımından usûlcüler arasında öteden beri tartışıl原因mış bir konudur. Râzî, *el-Mahsûl*'de fiiller konusuna girerken Peygamberlerin ismeti hususunda bazı açıklamalarda bulunmuştur. Hız. Peygamber'in mücerred fiilleri hakkında dört görüş ve delilleri üzerinde duran Râzî bu görüşleri tek tek ele almış, gerekçeleri ile beraber incelemiş, karşı çıktığı noktalara da ayrı ayrı cevaplar vermiştir. Mücerred fiillerin vacib, mendub veya mübahlık ifade ettiğine dair görüşlere karşı çıkan Râzî, dördüncü görüş olarak bahsettiği tevakkuf yöntemini savunmuştur. Hız. Peygamber'in sıfatı mechul olan mücerred fiilleri konusunda tevakkuf edilmesi, yani başka delil olmadan belirli bir hükme hamledilemeyeceğini savunanların görüşüdür. Bu görüşü birçok Mutezili âlim de sahiplenmektedir. Ancak bir delil olduktan sonra fiilin durumu değerlendirilecek ve bağlayıcı olup olmadığı veya bağlayıcılık derecesi ortaya çıkacaktır. Böyle bir yaklaşımın Hız. Peygamber'e bilinçli bir ittiba manası taşıdığı, onun fiillerinin muradını anlamak ve ona göre hareket etmek esasına dayandığı çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

⁴⁴³ Aygün, 127.

Kaynakça

- ALTAŞ, Eşref. “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* Editör Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- ARUSÎ, Muhammed Abdulkadir. *Ef'alu'r-Resûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâm*. Cidde: Dâru'l-Müctema' li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1991.
- AYGÜN, Dursun. “Hz. Peygamber'in Fiil Ve Takrirlerinin Delil Değeri”. *Diyanet İlmi Dergi* Cilt 32, Sayı: 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 1996, ss. 107-128.
- BARDAKOĞLU, Ali. “Hanefî Mezhebi”. *DİA*, 16: 1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- BAŞOĞLU, Tuncay. “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* Editör Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
-, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- ÇELEBÎ, Katip. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'lfünûn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Trs.
- ÇELİK, İmam Rabbani. *Fahreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (el-Mahsûl Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜSBE, 2014.
- EŞKAR, Muhammed Süleyman. *Ef'alü'r-Resûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâmî's-Şer'iyye*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2003.
- GÜLEÇ, Hasan. “Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri”. *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı IX, İzmir 1995, ss:67-78.
- HACIOĞLU, Nejla. “Cassâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: II, Sayı: 2, Yıl: 2014/II, ss. 165-188.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-Mizân*. 10 cilt. Tahk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. 2 cilt. Çev.: Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- KAHRAMAN, Abdullah. “Caferi Usûlcü Ebû Cafer et-Tûsi'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri”. *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi*, No. 01 (03) Bakü, Mart 2005 ss. 11-28.
- KARÂFÎ, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 2004.
- *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. 9 cilt. Tahk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. Mekke: 1997.
- KOCA, Ferhat. “el-Mahsûl”, *DİA*, 27: 391-392. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi Usûli'l-Fıkıh*, 6 cilt. Tahk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, Trs. *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*. Çev., Hüseyin Atay, Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.
- ÜNAL, İ. Hakkı. "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri". *AÜİFD*, XXXVII, ss. 191-199.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, 12: 89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- ZERKÂN, M. Salih. *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, Trs.

Recent Findings From The Major Archaeological Sites And Contemporary Research Approaches In Bangladesh Archaeology

Mohammad Mahmudul Hasan KHAN*

Abstract

Bengal, the deltaic region of the Ganges, Brahmaputra, and Meghna rivers, is the easternmost harbour on the Indian subcontinent. Although the name is relatively new among the nation states in the contemporary world, human occupation in the present Bangladesh region goes back to the Prehistoric Age. In ancient times, the Bengal delta was known to the **Greek** and **Roman** world as **Gangaridai** and was chronicled by the invading army of Alexander the Great in 325 BCE. The ancient people of Bengal were different in race, civilization and linguistic communication from the Aryans who compiled the Vedic literature. The area's early history highlighted a succession of Indian empires, internal power struggle, and a scrimmage between Hinduism and Buddhism for ascendancy. Islam was transmitted to Bengal both by land and water by the Arabs and the Turks respectively. Islam actually was entered as a concept of governance into Bengal by the Turkish conquerors Bakhtiyar Khilji in 1204 CE. During the last four decades after independence of Bangladesh, however, there are new archaeological approaches that reviled the glorious legacy of Ancient, Early Medieval and Medieval (Muslim) reigns in Bengal delta. This research is aimed to give new evidence on Bangladesh Archaeology as well as focus on the contemporary research approaches in Bangladesh Archaeology.

Key Words: Bangladesh Archaeology, Hinduism and Buddhism, Bakhtiyar Khilji, research approaches, recent findings.

Bangladeş'deki Başlıca Arkeolojik Alanlardan Ve Çağdaş Araştırma Yaklaşımlarından Elde Edilen Son Bulgular

Özet

Ganges, Brahmaputra ve Meghna nehirlerinin delta bölgesi olan Bengal, Hindistan kıtasının en doğusunda bulunan yerleşim yeridir. Çağdaş dünyada ulus devletler arasında bu isim nispeten yeni olsa da, bugünkü Bangladeş bölgesindeki insan yerleşimi Tarih Öncesi Çağ'a kadar uzanıyor. Antik çağlarda, Bengal deltası **Yunan** ve **Roma** dünyasında **Gangaridai** olarak biliniyordu ve M.Ö. 325'de

* Ph.D. researcher at Department of Archaeology at Dokuz Eylul University, Izmir, Turkey.
e-mail- smkhanju@gmail.com

Büyük İskender'in işgal ordusu tarafından keşfedildi. Eski zamanlarda yaşamış Bengal insanları, Vedik edebiyatını derleyen Aryalılarından farklı bir ırka, medeniyete ve dil özelliklerine sahipti. Bölgenin erken tarihindeki önemli unsurlar, hüküm süren Hint imparatorluğu, iç güç mücadelesi ve Hinduizm ile Budizm arasındaki egemenlik yarışıdır. İslam sırasıyla hem Araplar hem de Türkler tarafından kara ve deniz yolu ile Bengal'e ulaştı. Aslında İslam, 1204'te Türk fatihi Bakhtiyar Khilji tarafından Bengal'e bir devlet yönetimi olarak girdi. Bununla birlikte, Bangladeş'in bağımsızlığından sonraki son 40 yıl boyunca, Bengal delta'da Eskiçağ, Erken Ortaçağ ve Ortaçağ (Müslüman) hükümdarlarının görkemli mirasını kötüleyen yeni arkeolojik yaklaşımlar var. Bu araştırmanın amacı, Bangladeş Arkeolojisi üzerine yeni kanıtlar sunmanın yanı sıra Bangladeş Arkeolojisinde çağdaş araştırma yaklaşımlarına odaklanmaktır.

Anahtar kelimeler; Bangladeş Arkeolojisi, Hinduizm ve Budizm, Bakhtiyar Khilji, Araştırma yaklaşımları, Son bulgular.

Introduction:

Diverse cultures and civilization came into the Bengal deltaic region. Several races entered into the Indian subcontinent from the pre-historic times through the North West of the Indian and settled there until they were driven further east. Bengal was possibly the wealthiest part of the Indian-subcontinent from the ancient period and onwards. Lying at the crossroads of the South-East Asia and the Central Asia, Bengal continually attracted people from the early civilizations of the fertile crescent: Middle East, China, and Europe, as well as from the South India. The ancient people of Bengal were originated of the different racial component. The original aborigines of Bengal were non-Aryan and the early tribes of the Bengal were the Dravidian but belonged to a separate family. During the ancient period, the Vanga and the Pundra were two powerful tribes in the Bengal. Ancient Bengali people also established colonies on the islands of the Indian Ocean and in Southeast Asia. They also had strong trade links with Persia, Arabia and the Mediterranean that focused on its lucrative cotton muslin textiles. In the ancient time, Bengal was famous for a maritime country where trading ships came from the different parts of the world. The maritime warfare, boat building, river and sea crafts developed because of a large number of rivers and the long seashore. During the early history, the Bengal appeared a succession of the various empires of the Indian subcontinent, internal power struggle, and a scrimmage between the Hinduism and the Buddhism for dominance. Ancient Bengal was the site of various major Janapadas⁴⁴⁴ (kingdoms), while the earliest cities date back to the Vedic period.

As reported by the archaeological discovery, some Muslim Sufi-saints, Muslim traders, and businessmen came to the Bengal from the Arab even before the political invasion, but Islam truly arrived into the Bengal as a concept of governance in the very beginning of the 13th century CE by the Turkish military general Muhammad Bakhtiyar Khalji (Haque, 1984, pp.18). So broadly speaking,

⁴⁴⁴ The Janapadas were the realms, republics and kingdoms of the Indian Vedic period (about 1500 BCE to the 6th century BCE). The Sanskrit term Janapada means (Janas 'tribe' and Pada 'foot') 'land of people' which was ruled by a regional emperor.

the Muslim rulers of Bengal belonged to three racial groups- the Turks, the Afghans and the Mughals. The last were originally linked with the Turks. Bangladesh is the present day a Muslim majority country; almost 90% of her inhabitants belong to the Islamic reliance.

Brief Chronological history of Bangladesh:

Bangladesh came to present day through a long history of political, religious and cultural evolution from ancient to the modern age. The history of Bangladesh can be divided into five major periods such as the Early history, Early Medieval, Medieval (Sultani & Mughal), Colonial and Modern period. In the ancient period, Bengal ruled by the different Dynasty or Kingdom. In the Medieval period, Bengal came under the Muslim regime from the very beginning of the 13th century to the middle of the 18th century CE. The brief Chronological history of Bangladesh is flowing. The Chandragupta Maurya was established the Maurya empire in the 4th century BCE in the Indian subcontinent that was one of the greatest empires of the world in its time. During the reign of the Maurya empire (c. 322 to 187 BCE) the ancient city pundravardhana (modern day, in the northwestern part of Bangladesh) was an administrative unit of the Maurya dynasty/Pundra Kingdom. After the Maurya empire, the northwestern part of Bangladesh was ruled by the Gupta dynasty (321 CE–550 CE) which was established in the beginning of the 4th century CE. The Gupta kingdoms period regarded as a golden age of India (Majumdar, 1971, pp. 69). A stone inscription was found from the reign of the Samudra Gupta, that tell us the Samatat and the Pushkaran is two independent states. While the Samatat referred to the East Bengal, the Pushkaran meant the West Bengal⁴⁴⁵. After the decline of the Gupta Empire in the 6th century CE, Bengal was ruled by three independent local kingdoms: the Vanga, the Samatata, and the Gaura. In the 606 CE, the independent king Shasanka became the ruler of Gauda Kingdom and successfully united many parts of Bengal into one kingdom with a capital at Karnasubarna (Majumdar, 1971, pp. 71). During his regime, Bengal became known as an independent country, but after his death, it disintegrated into smaller states. After the death of the Shasanka Bengal saw very little of stable government and the whole country was faced with internal political conflict and attacked by invasions from outside. About a century, (650 to 750 CE) was marked by political chaos, anarchy, and anomie. During the period of anarchy, Gopal was selected as a king by a group of feudal chieftains. Then in the middle of the 8th century CE, Gopala established the Pala Dynasty, ruled Bengal for almost four hundred years through many vicissitudes (Ray, 1931-36, pp. 275-80). In the other hand, the Deva Dynasty ruled in the (Samatat) southeastern part of Bangladesh in the 8th century CE with a capital at Devaparvata in the Mainamati-Lalmai area. The Devas were Buddhists religion backed and they patronaged Buddhist religion as well as established numerous Buddhists Vihara (monastery) in the Comilla-Mainamati region. In the 9th century CE, the Harikela kingdom was emerging in the

⁴⁴⁵ Bengal was partitioned along religious lines. The western part went to India (and was named West Bengal) while the eastern part joined Pakistan as a province called East Bengal (later renamed East Pakistan, giving rise to Bangladesh in 1971). Even today, Bengal is called West Bengal even though it is in the Eastern India.

Comilla- Chittagong region of the eastern and southeastern part Bangladesh (Chawdhury, 1967, pp. 145-50). After the decline of the Pala Empire, Hemanta Sena founded the Sena dynasty at the end of the 11th century CE. The Sena Empire was a completely Hindu dynasty, who originally came from Karnataka of the South India. The Sena kings patronaged as well as developed the Sanskrit literature in Bengal (Chawdhury, 1967, pp. 204-15).

In the very beginning of the 13th century Ikhtiyaruddin Muhammad Bakhtiyar Khalji (died 1206), who was a Turkish military general made a sudden attack and conquered Nabadwip in the southwestern part of Bangladesh, capital of the Sena king Laksmanasen (Karim, 1959, pp. 17-19). He then captured the Gaura, the principal capital city of Bengal. Islam first entered into the Bengal by the Turkish conquerors as a concept of governance in 1204 CE. After the death of Bakhtiyar Khalji, his successor ruled the Bengal under the Delhi Sultanate till 1338 CE (Eaton, 1984, pp. 25). Fakhruddin Mubarak Shah first declared himself the independent Muslim sultan in Bengal in the Sonargaon. Then in the middle of the 14th century, Shamsuddin Ilyas Shah established first independent Bengal sultanate that continued for two hundred years' (1338-1538) and he united the whole of Bengal, comprising the Sonargaon, the Satgaon, and the Lakhnauti (Karim, 1959, pp. 26-29 & Eaton, 1984, pp.27).

After the fall of the Bengal sultanate, Bengal came under the Mughal rule in the last quarter of the 16th century CE. The Mughal Emperor tried to superintend over the Bengal fixing Subedar (governor) from Delhi. The local Rajas (Kings), Bara-Bhuiyans⁴⁴⁶ (twelve regional landholders) and the Zamindars (Landlords) who have shown up turbulent resistance to the Mughal regime in the different territorial area of Bengal. After the decline of the territorial ruler, Bengal was ruled as a Subah (province) of the Mughal Empire. The Bengal Nawab Murshid Kuli Khan ended the nominal Mughal regime in 1717 after the declaration independence from the Mughal empire. The Bengal Nawab dynasty regime ended up in 1757 when the last Nawab Siraj Ud- Dawla was killed at the Battle of Plashey. Later, at the Battle of Plashey the British East India Company conquered official control over the Bengal in 1757. Subsequently, the demise of the British Empire in 1947, Bengal was partitioned as a province of the West Pakistan with being renamed as East Pakistan. In 1971, Bengal gained the independence from the Pakistan.

History of archaeological research in Bangladesh

In the context of Indian Archaeology as a whole, the archaeology of undivided Bengal appeared with a general indifference. The 'Bengal' (West Bengal and Bangladesh) has long been known to Indologists and antiquarians for its rich archaeological sources dating from prehistoric to later historical times (Chattopadhyay, & Sanyal 2005-06, pp. 1377-91). Basically, Archaeological research history of Bengal started after the European colonization in the last quarter of eighteen century. The first systematic archaeological research started

⁴⁴⁶ The term Bara-Bhuiyans means twelve territorial landholders. Bara-Bhuiyans were the local chiefs and zamindars of Bengal, who put up strong resistance to the Mughals during the regime of Empiror Akbar and Jahangir.

into Indian's history by establishing the Asiatic Society in Kolkata, which was founded by the British Indologist William Jones in 1784. The society promoted the study of ancient Sanskrit and Persian texts and published an annual journal titled Asiatic Researches. However, the one of the important achievement of the Society inaugurated the study of Indian palaeography with the work of James Prinsep. He was the first decipherment of the Brahmi script in 1837. The establishment of the Museum of the Society in 1814 added a new archaeological 'label' to the activities of the Society (Chattopadhyay, & Sanyal 2005-06, pp. 1377-91).

Between 1830 and 1861, the history of archaeological research in Bengal was conducted more or less by the works of European and Bengali field workers involved in the Asiatic Society. It should be noted here that the Asiatic Society continued the field surveys from the middle of the nineteenth to the early twentieth centuries with a specific focus on the identification of the ancient cities of Bengal in the light of literary sources.

The Archaeological Survey of India (ASI hereinafter) was founded by Sir Alexander Cunningham (1814-1893) in 1861. He first started interrelated studies based on textual and archaeological data with emphases on the identification of ancient sites formed the major focus of his works in Bengal (Chattopadhyay, & Sanyal 2005-06, pp. 1377-91).

The Varendra Anusandhan Samiti or Varendra Research Society (1910-1963) was established in Rajshahi in the Southeastern part of Bangladesh, by some scholar of art history and Antiquarian in 1910 (Chowdhury, 2012). The Varendra Research Society promoted archaeological research in Bengal by the conducting excavation in Paharpur and Mahasthangar as well as a collection of different artefacts. The Varendra Research Museum of the Society (VRS) soon became the house of one of the richest collections of archaeological artefacts from different parts of Bengal.

Earlier in 1932 an amendment to the Ancient Monuments Preservation Act, 1904, had allowed academic institutions and private organizations to conduct their own excavation programmes. Subsequently, many Antiquarian, as well as private institutions conducted the archaeological excavation and exploration in different part of Bangladesh.

The history of research on the archaeology of this region can be divided into two parts: to the first group belong works that have established a proper historical chronology and a comprehensive social and political history for the region involving detailed studies on literary and epigraphic contents. The second group of works, on the other hand, primarily deals with the 'antiquarian' remnant and documentation of epigraphic materials from different parts of Bengal.

Recent findings from the major archaeological sites of Bangladesh

After the independence of Bangladesh in 1971, some new scientific methods and new research progress have been done by some native archaeologists as well as national and international institutions. For example, a team from Jahangirnagar University has conducted archaeological exploration in the Comilla-Chittagong region of the eastern part of Bangladesh, under the guidance of Dilip K

Chakrabarti in 1989 (Chakrabarti, 2007, pp. 2-3). They have found different Neolithic stone tools, fossil wood and located a number of prehistoric sites. In 1991, the Directorate of Archaeology, Bangladesh, conducted another archaeological exploration in the Mainamoti-Lalmai hill tract, recovered a large number of prehistoric artifacts made of silicified fossil wood (Ahsan, 2007, pp.21-22). The Jahangirnagar University's Archaeology Department was also conducting an ethnoarchaeological study of the Megalithic culture at Jaintiya in Sylhet of the Northeastern part of Bangladesh.

Department of Archaeology, Jahangirnagar University has also discovered very renown site Wari-Bateshwar. The archaeological site of **Wari-Bateshwar**, located in the north-eastern part of Bangladesh, has uncovered the remains of a fort city that is believed to date back to 450 BCE. The site was originally discovered by a local school teacher in 1933, but official excavation was conducted at the site in 2000 by a team from Jahangirnagar University's Archaeology Department led by Dr. Sufi Mustafizur Rahman.

The discovery of a number of artefacts, including superb examples of monochrome glass beads, layered glass beads, stone beads and gold-foil glass beads, rouletted-ware, knobbed-ware, and punch mark silver coins, have led archaeologists to believe that the site was once a well planned, ancient emporium (commercial city) of "**Sounagora**", as mentioned by the Greek geographer Ptolemy, in his book titled "**Geographia**" in the 2nd century CE (Rahman & Pathan, 2012). Also, experts have concluded that the settlement at Wari-Bateshwar had trading contacts with **Rome and Southeast Asiatic communities** (Rahman & Pathan, 2012).

It can be said that, ancient site **Wari-Bateshwar** was a river port on the bank of the Old Brahmaputra river. It was a well-protected capital city of a Janapada during 6th -4th century BC (Rahman & Pathan, 2012). A number of Buddha Vihara (monastery) was discovered in Wari-Bateshwar that believed, Buddhism was in practice during the before Christian era that continued till the Early Medieval period.

Mahasthangarh is one of the famed and earliest urban archaeological sites so far discovered in the northwestern part of Bangladesh. The site was probably founded by the Maurya Dynasty. The ancientness of the city goes back to 4th century BCE and it was the ancient capital also administrative headquarters of the **Pundra Kingdom** which contains together with different ancient dynasties cultural sequence and medieval Muslim remnants. Alexander Cunningham first identified these ruins as the ancient city of Pundranagara in 1879.

The first systematic excavation was conducted at the Mahasthangarh in 1928-29 by the Archaeological Survey of India (ASI) under the guidance of K.N.Dikshit. After three decades in 1993, a joint venture by Bangladeshi and French archaeologists has discovered different types of artifacts, including a silver punch-marked coin hoard with 92 coins, Cast copper coins, Kushana, Gupta and Muslim coins which indicate a monetary economy and exchange network during the beginning of history in Bangladesh (Alam, & Salles, 2001). Besides these, archaeological excavation has discovered large quantities of terracotta plaques, terracotta ring wells, stone and glass beads, copper and iron objects, and stamped

wares, different types of pottery, NBPW (Northern Black Polished Ware), Black polished ceramic, Rouletted ware, Black and Red Ware and so on. One of the renowned findings is **Mahasthan Brahmi Inscription** (c. 3rd century BCE) that regarded as the earliest epigraphic record in Bangladesh which was discovered from the Mahasthangar archaeological site (Alam, 2012). A Site Museum established by the Department of Archaeology to exhibit archaeological findings collected from excavation, which is a major, tourist attraction. French-Bangladesh joint mission have unearthed eighteen construction layers during the excavation. The excavation carried out at different times from 1929 to the present reveal the following cultural sequence:

First period: The remnants of this period represent the pre-Mauryan cultural era. This was probably the first human occupation on a Pleistocene formation known as the Barind⁴⁴⁷ tract in the pre-Mauryan times. *Second period:* The artefacts of this period are representing the characteristics of the Mauryan period. *The third period:* This is the post-Mauryan age covering the Sunga and Kushana periods. *Fourth period:* The antiquarian relics of the fourth cultural sequence are representing the Kushan-Gupta periods. *Fifth period:* This period represents the Gupta and late Gupta phase. The phase yielded remains of a massive brick structure of a temple called Govinda Bhita. *Sixth period:* This period represents the Pala-Sena phase evidenced by architectural remains of several sites scattered throughout the eastern side of the city. *Seventh period:* This period represents the Muslim phase testified by the architectural remains of a fifteen-domed mosque and a single domed mosque of the Sultanate period (Alam, 2012). The rampart of the Mahasthangar city, built with burnt bricks, belongs to six building periods. The earliest one belonged to the Maurya period, whereas the subsequent ones correspond to the Shunga-Kushana, Gupta, early Pala, late Pala, and Sultanate periods. These walls were successively built one above the other (Alam, 2012).

The Mahasthan site was divided into two parts; the Citadel and the Suburb of the citadel. The Citadel is the rectangular fortified the ancient city, measuring about one and a half kilometers long from the North to the South, and 1.4 kilometers from the East to the West, with high and wide ramparts in all sides of the city. In the seventh century, Chinese traveller Huen Shang mentioned that the perimeter of “**Punduruvardhan**”⁴⁴⁸ was 8 hundred miles. It can be said that the ancient Mahasthangar is bearing the socio-cultural, political, economic, trade and commerce and religious aspects of the different ancient dynasty for the last two and a half millennia.

Paharpur or Shompura Mohavihara (monastery), is one of the renowned Buddhist ancient temples in the Indian Subcontinent which situated at Naogaon

⁴⁴⁷ Barind Tract (also Varendra Tract or Borendro Bhumi) refers to the largest Pleistocene physiographic unit of Bengal Basin which covered approximate 10,000 sq km. It has long been recognised as a unit of Old Alluvium which differs from the surrounding floodplains. This physiographic unit is bounded by the Karatoya River to the east, the Mahananda River to the west and the northern bank of Ganges to the south. Mahasthangar is a part of the Barind Tract.

⁴⁴⁸ Pundravardhana (Land of Pundra tribe) is one of the most significant territorial divisions/kingdom of ancient Bengal. Mahasthangar is the capital of Pundravardhana, located at Bogra district in the northwestern part of the Bangladesh.

district in the northwestern part of Bangladesh. It was recognized as a UNESCO World Heritage Site in 1985. The monastery built by the famous Pala empire Dharmapala (circa 781–821 CE) of the Pāla Dynasty. Buchanon Hamilton has first noticed the monastery in 1812 and the latter Sir Alexander Cunningham visited the place in 1879. Cunningham excavated in limited areas on top of the central mound. The first systematic excavation jointly started in 1922-23 under the auspices of the Archaeological Survey of India, Varendra Research Society of Rajshahi and University of Calcutta. Afterwards, these excavations were taken over by the Archaeological Survey of India. After the independence of Bangladesh in 1971, Department of archaeology, the government of the People's Republic of Bangladesh has conducted archaeological research (excavation, restoration, and preservation). They have been discovered huge quadrangular structure surrounding with 177 cells and a traditional cruciform Buddhist stupa⁴⁴⁹ in the centre. The Buddhist monks have used the cells for studying, accommodation and meditation. Besides these, they unearthed a large number of stupas and shrines of various sizes and shapes, thousand of terracotta plaques, stone sculptures, inscriptions, coins, ceramics and so on (Dikshit, 2012).

Department of archaeology, the government of the People's Republic of Bangladesh has conducted an archaeological exploration as well as excavation in the ancient Buddhist cultural and political centre of the Vanga-Samatata Janapada (ancient province) of the Lalmai-Mainamoti region in the Southeastern part of Bangladesh. The Mainamoti is the home of one of the most important Buddhist archaeological sites with more than 50 ancient Buddhist settlements dating approximately from 7th to 12th centuries CE. The **Mainamoti** site was discovered during the course of rebuilding the old axial road in 1875. It was rediscovered during the Second World War while setting up an advance military camp across the ancient remains (Rashid, 2012). First regular and systematic excavations started in 1955-1957, that located more than 50 sites. The most important excavated site is the Shalvan Vihara, likewise world heritage Paharpur monastery. The discoveries from the site include eight inscribed copper plates, about 400 gold and silver coins, many terracottas and baked clay seals and sealings, a large number of sculptural specimens in stone, bronze, and terracotta found in situ or otherwise (Rashid, 2012). Another mentionable numismatic finds from the Mainamoti sites are few Gupta and post-Gupta imitation gold coins, a rare silver coin of the king Shashanka, about a dozen gold coins of the Khadga ruler Balabhatta, few Arakanese and hundreds of the Harikela and the Akara dynasty coins, and one gold, and a few silver coins of the Abbasid Caliphs (Rashid, 2012). It can be said that the Mainamoti sites had trading contacts with the Middle East as well as the contemporary different kingdom. Besides these, a number of important Buddhist Monasteries are the Ananda Vihara, Bhoj Vihara, Mainamoti's palace mound, Rupban Mura, Itkhora Mura, Charpatra Mura, Kutira Mura and so on. All of located in the Mainamoti-Lalmai region.

⁴⁴⁹Stupa is a Sanskrit word that means "to heap" or "to pile up" and refers to the mound-like or hemispherical structure containing relics (the remains of Buddhist monks or nuns) that is used as a place of meditation. A related architectural term is a chaitya, which is a prayer hall or temple containing a stupa.

An excavation has been going on in the “Fort City” at **Bhitargarh** in the Panchagarh district of the northwestern part of Bangladesh. A team has unearthed the remains of the ancient Buddhist stupa and a temple (7th – 8th century CE) that is believed, it was part of the ancient trade center and conducted business route with far away countries such as Sikim, Tibet, Bhutan, China, Nepal, Bihar, West Bengal and Pundrabardhan by land and waterways (Jahan, 2010, pp. 173-200).

A team of archaeologists from the Department of Archaeology, Jahangirnagar University started full-coverage surveying in Dinajpur-Joypurhat Districts of the northwestern part of Bangladesh in 2005 under the guidance of Dr. Sawdin Sen. The area was part of the sub-region of Bengal known as Varendri (or Pundra and/or Gauda). Till now, they have recorded more than one thousand locations of past human activities or ‘sites’ and they could be dated from c. seventh century to c. nineteenth century CE (Sen, 2012). They have conducted archaeological excavations at nine locations with the aim of understanding the stratigraphy of the sites (and settlements). They have found three Brahmanical⁴⁵⁰ Temples, three Buddhist Vihara, a Buddhist Stupa-shrine, a temple that was converted from a Buddhist temple into Brahmanical one. Buddhist monasteries and Viharas had been converted into Hindu temples hundreds of years ago, and an archaeological team in Bangladesh believes these temples they recently unearthed will serve as witnesses to this significant transformation in the region’s religious and political history (Sen, 2012).

A joint team of archaeologists from Bangladesh and China has unearthed the ancient Buddhist temple that believed the birth home of **Atis Dipankar** (982 - 1054 CE), a renowned Buddhist saint, scholar & philosopher of Tibetan Buddhism about one thousand years ago. Recently the excavation team has discovered a massive octagonal stupa and a pair of stupas with a four-meter wide wall and others important artefacts that believed, these findings would reveal many hitherto unrevealed sides of Atish Diponkor life as well as the decline of Buddhism in this region.

The **Sonargaon** (City of Gold) was a historic administrative headquarter, the commercial and maritime centre of both periods the Kingdom of Vanga or Samatata and the medieval Muslim Bengal Sultanate of the Eastern Bengal in the 6th century CE and the 15th century CE respectively. It is located in the core of the Ganges delta in Narayanganj district, about 27 km. east of the capital city of Dhaka. This region was famous for its lucrative cotton muslin textiles. In the mid-fourteenth century, Sonargaon developed into a commercial river port city where a large number of seafaring boats could easily reach here from the west Asian and the southeast Asian countries. The Sonargaon was visited and described by many famous historic travellers, including Ma Huan (1406), Hou Hien (1415), Ibn Battuta (1443), Niccolò de' Conti and Ralph Fitch (1586) as a rising emporium commercial centre. It was a medieval Muslim administrative centre of the sultan

⁴⁵⁰ Brahmanism is the (Hindu) religion that developed out of the historical Vedic religion in ancient India (1000-500 BCE), says that people and gods have a relationship of mutual obligation. Humans must sacrifice to the gods, and gods must act to fulfill the desires of humans.

Fakhruddin Mubarak Shah's (1338–1349 CE) independent Sultanate of the Bengal. The Arabs and the Turks first arrive in the Sonargaon area in the 13th century. They were the famed Sufi saint and Islamic philosophers, came and settled here, then established Mosque, Khanqah, and Madrasa. Many Sultani Mosques, Khanqah, Madrasa, and tomb were built during the Sultani period at Mograpara of the Sonargaon. Department of Archaeology of Bangladesh has conducted archaeological research at the Panam City which located in Sonargaon area, was established in the late 19th century as a trade and commerce centre of cotton fabrics during the British regime. In the Panam city, the Hindu cloth merchants built a large number of residential houses which, influenced by European (colonial) style. The city was connected with the main city area by three mud burnt brick bridges – the Panam Bridge, the Dalalpur Bridge and the Panam Nagar Bridge – during the Mughal period. The bridges are still in use. The Sonargaon site is bearing the remnants of the Sultani, Mughal and British colonial periods.

An excavation has been going on in the Sixty dome Mosque of the southwestern part of Bangladesh. It is one of the UNESCO world heritage sites of Bangladesh. They have found the home of **Khan Jahan Ali**, who came from Turkey to establish an Islamic society in 1459 CE. He was a Muslim Sufi Saint and local ruler in this region. He founded the Muslim society by establishing many Mosques, Madrashas, Khanqas, digging a large number of Dighis (large pond), built roads and bridges in the Bagerhat and Jeshore district of the southwestern part of Bangladesh.

Department of Archaeology (DOA), the Ministry of Cultural Affairs of the Government of the People's Republic of Bangladesh recently has conducted archaeological exploration at **Barabazar** in Jhenaidah district in the Southwestern part of Bangladesh. Barabazar was an old township during the Bengal Sultanate period that is believed 'Bara' or twelve Muslim Sufi saints settled as well as established Muslim society. It has a rich history, including many famous mosques of the Sultanate period, numerous ancient Dhigi (tanks) and cultural mounds lying scattered in and around Barobazar.

Besides these, **the Department Of Archaeology** (DOA) the Ministry of Cultural Affairs of the Government of the People's Republic of Bangladesh which is the main government body for our rich cultural heritage in Bangladesh, has conducted excavation as well as conservation, restoration, and reconstruction at more than 50 sites in the different area of Bangladesh (GOB, 2016).

Contemporary research approaches in Bangladesh Archaeology

There is no single approach of archaeological research method that has been applied by all archaeologists. In the Bangladesh Archaeology, various methods and techniques have been applied from the colonial period and onwards. However, after the European colonization, archaeological research was officially started in Bengal with the work of Alexander Cunningham (1814-1893), the founder of the Archaeological Survey of India (ASI). European especially the British mainly focused on Buddhist and Hindu architectural remains and archaeological sites with an intention of showing a bad image of Muslim rulers

who was actually overthrown by colonizers. This policy in archaeological research also helped the colonizers to imply their 'divide and rule' policy. During the last four decades after independence of Bangladesh, however, there are new archaeological approaches that reviled the glorious legacy of Ancient, Early Medieval and Medieval (Muslim) reigns in Bengal delta.

Earlier in 1932 an amendment to the Ancient Monuments Preservation Act, 1904, had allowed academic institutions and private organizations to conduct their own excavation programmes. Subsequently, many Archaeologists, Art Historian and Antiquarian, as well as private institutions conducted the archaeological excavation and exploration in different part of Bangladesh. They emphasise defining historical societies into distinct ethnic and cultural groupings according to their material culture. There are some Antiquarians and Art Historians who have established a proper historical as well as dynastic chronology and a comprehensive social and political history for the region involving detailed studies on literary sources and epigraphic contents. On the other hand, a group of Archaeologist primarily deals with the 'antiquarian' remnant and documentation of epigraphic materials from different parts of Bengal.

After the independence of Bangladesh in 1971, some new research approaches and new progress have been done by some native archaeologists as well as national and international institutions. During the last 20 years, Department of Archaeology, Jahangirnagar University and French-Bangladesh joint venture have applied the modern archaeological scientific methods and techniques (i.e. Harris Matrix, stratigraphy, geoarchaeological and archaeobotanical analysis, C14 dating, etc.) in their archaeological investigation. They are trying to touch the latest archaeological research approach like the processual and post processual archaeology in their research arena. On the other hand, Department of Archaeology, the Government of the People's Republic of Bangladesh mainly emphasise conservation, restoration and reconstruction of excavated sites as well as display the movable and immovable cultural remnants. Some private institutions and organizations have conducted excavation as well as working on cultural heritage in Bangladesh. They have correlated archaeological material with specific groups and historic societies. Along with, they have classified and organized material culture into specific time periods and geographical spaces. However, irrespective of religion, colour, region, sect and gender, archaeologists of Bangladesh explain the past human culture from an unbiased perspective.

Conclusion

After the liberation war in 1971, Department of Archaeology, Bangladesh, conducted an archaeological research in some selected region which is extremely limited. Later, in the late twentieth century, the formation of the department of archaeology of Jahangirnagar University has started full-coverage surveying, archaeological exploration, and excavation in the different parts of Bangladesh. First, they have conducted an exploration in the Comilla-Chittagong region, therefore, found a number of prehistoric artefacts as well as located some prehistoric sites in 1989. But, no archaeological excavation has been carried out and no chronological date was identified so far. On the other hand, French-

Bangladesh joint venture and Department of Archaeology of Jahangirnagar University have discovered early historical and early Medieval human settlements through the modern scientific methods and technique. It is believed that in near future archaeologists find out the prehistoric human settlement as well as enrich the Bangladesh prehistoric period. In the fine, it is mentionable that the archaeological research in Bangladesh is ongoing. Moreover, every day discovering the different types of artifacts and adds significant information in the history of Bangladesh as well as the Indian subcontinent.

Reference

- Ahsan, S. M. (2007). Prehistoric Settlement. In S.M. Rahman (Ed.), *Archaeological Heritage*. Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh.
- Alam, S. & Salles, J.F. (2001). *France-Bangladesh Joint Venture Excavations at Mahasthangarh, First Interim Report 1993-1999*. Dhaka, Department of Archaeology.
- Alam, S. (2012). Mahasthan. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh. Retrieved from: <http://en.banglapedia.org/index.php?title=Mahasthan>
- Chakrabarti, D.K. (2001). *Ancient Bangladesh*, Dhaka.
- Chakrabarti, D.K. (2007). Archaeological Studies: From Prehistoric Age to pre-Medieval Period. In S.M. Rahman (Ed.), *Archaeological Heritage*. Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh.
- Cakrabarti, K. & Cakrabarti, S. (2013). “*Historical background of the Bengals*” s. 378, United Kingdom: Published by Scarecrow Press Inc.
- Chowdhury, A. M. (1967). “*Dynastic History of Bengal*”, Asiatic Society of Pakistan, Dacca.
- Chowdhury, S. (2012). Varendra Research Society. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh. Retrieved from: http://en.banglapedia.org/index.php?title=Varendra_Research_Society
- Chowdhury, A.M. (2012). History: ancient period. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh. Retrieved from: <http://en.banglapedia.org/index.php?title=History>
- Chattopadhyay, R. K. & Sanyal, R. (2005-2006). Archaeological Research In West Bengal: A Brief Review, *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 66, pp. 1377-1391.
- Dikshit, K.N. (2012). Paharpur. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National Encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of

- Bangladesh. Retrieved from: <http://en.banglapedia.org/index.php?title=Paharpur>
- Eaton, Richard M. (1993). *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*, Berkeley: University of California Press.
- Eaton, Richard M. (1984). Islam in Bengal. In G. Michell (Ed.), *The Islamic heritage of Bengal*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).
- Encyclopaedia Iranica. (n.d.). *Persian Muslim Elements in the History of Bengal*. Retrieved from: <http://www.iranicaonline.org/articles/bengal>
- Government of Bangladesh, (2016). Pratnabarta, Vol.1, Issue.1, *Department_of Archaeology*, Dhaka.
- Haque, E. (1984). Introduction. In G. Michell (Ed.), *The Islamic heritage of Bengal*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).
- Husain, A.B.M. (2012). Adina Mosque. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh. Retrieved from: http://en.banglapedia.org/index.php?title=Adina_Mosque
- Hussain, D. (2012). History: Early Sultanate Period. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh. Retrieved from: <http://en.banglapedia.org/index.php?title=History>
- Imam, A. (2012). Bangladesh Archaeology. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National Encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh.
- Imamuddin, A. H. (Ed.). (1993). *Architecture conservation, Bangladesh* (p. 140). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh.
- Imam, A. (2012). Sonargaon. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National Encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh. Retrieved from: <http://en.banglapedia.org/index.php?title=Sonargaon>
- Jahan, S.H. (2010). "Archaeological Investigations at Bhitargarh in Panchagarh District", *Journal of Bengal Art* (The International Centre for Study of Bengal Art, Dhaka), Vol. 15, pp. 173-200.
- Jakaria, A.K.M. (1984). *Bangladesher protnosompod* (Bangla book). Dhaka. Bangladesh: Dibbo publication.
- Karim, A. (1977). *Banglar Itihasa Sultani Amal* (Bangla book). Dhaka.

- Karim, A. (1959). Social history of Muslim in Bengal (Down to A.D. 1538), Asiatic Society of Pakistan, Dacca, East Pakistan.
- Karim, A. (2012a). Islam, Bengal. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh. Retrieved from: http://en.banglapedia.org/index.php?title=Islam,_Bengal
- Karim, A. (2012b). The Turks. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh. Retrieved from: http://en.banglapedia.org/index.php?title=Turks,_The
- Karim, A. (2012c). History. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh. Retrieved from: <http://en.banglapedia.org/index.php?title=History>
- Karim, M. R. (2012). Sultani coins. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National Encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh.
- Majumdar, R.C. (1971). Rise of Gauda and Vanga, In R.C. Majumdar (Ed.), *The History of Bengal, vol-1, Hindu period*, (2nd ed. pp. 47-59), N.V. publication, Lohanipur, Patna-3, India.
- Michell, G. ed. (1984). *The Islamic heritage of Bengal*, United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO).
- Rashid, M. H. (2012). Mainamoti. In S. Islam (Ed.), *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh* (2nd ed.). Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh. Retrieved from <http://en.banglapedia.org/index.php?title=Mainamati>
- Rahman, S.M. & Pathan, M. H. (2012). *Wari-Bateshwar: Shekorher Sondhane* (in Bengali). Dhaka. Prothoma Prakashan.
- Ray, H.C. (1931-36). *The Dynastic History of Northern India* (Early Medieval period), Vol. I, University of Calcutta.
- Roy, N. (1949, Bangla year, 1356). *Bangaleer Itihas, Aadi parba* (History of the Bangalee: Early period), Dez publication, Kalkata.
- Sen, S. (2012). *Towards an archaeological examination of Dinajpur region, north Bengal, Bangladesh: recognition, recording, and interpretation of archaeological and historical data (pre-13th century) with a geoarchaeological understanding*. Unpublished Ph.D. Thesis. Department of Archaeology, Jahangirnagar University, Dhaka.
- Trigger, B. G. (2006). *A History of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, New York.

Wikipedia, (2017).*History of Bangladesh*,viewed 29 September 2017, Available at:<https://en.0wikipedia.org/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvSGlzdG9yeV9vZl9CYW5nbGFkZXNo>

Sosyal Bilimlerin Veri Türlerini Sınıflandırma Mantığının Felsefi Bir Açıdan Ele Alınması

Mehmet Ş. Çağmar*

Özet

Bilimler belli bir süreç içerisinde elde ettiği bilgileri, birtakım düzenlemelerden geçirerek onu sistemli bir hale dönüştürürler. Bu işlem yapılırken verileri çeşitli sınıflandırmalara tabii tutulur ve kullanıma uygun bir hale getirilir. Ancak siyaset, sosyoloji, iktisat, hukuk...vb sosyal bilim dalların her birini ele aldığımızda onların sınıflandırmayı kendi değer yargıları açısından düzenlediğini görürüz. Çünkü her bir alan ele aldığı sınıflandırma için kendi varlık görüşünü uygular ve bu da, sosyal bilimler açısından sınıflandırmada kullanılan ölçütün farklılık göstermesine sebep olmaktadır. Bizim ise bu makalede ele aldığımız şey, sosyal bilimlerde sınıflandırmada ortaya çıkan bu ölçüt farklılığını ele alıp, ortaya çıkan sonucu tartışmaktır. Dolayısıyla problemi üç temel başlık çerçevesinde ele alacağız. İlk önce, sosyal bilimlerin sınıflandırmaya çalıştıkların türlerin doğal olup olmadığını, daha sonra kurumsal ve kaba olgular problemini ele alacağız. En son ise sosyal bilimlerin topluluğa dayanan değerleri, değer tarafsızlığı ve iktidar açısından nasıl ele alındığı üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Doğallık, kaba olgular, kurumsal olgular, değer tarafsızlığı, iktidar

A Philosophical Approach To Sorting Data Into Kinds By Social Sciences

Abstract

Science transforms the information obtained in a certain process into a systematic one by passing it through a number of regimes. When this is done, the data will be subjected to various sortings and made available for use. But when we deal with each of the social sciences such as politics, sociology, economics, law, etc., we see that they organize the sorting in the direction of their own worthiness judges. Because each field implements its own view of existence for the sorting it deals with, which leads to differences in the scale used in the sorting of social sciences. What we are dealing with in this article is to discuss the consequences of this criterion that emerged in sorting in social sciences. Therefore we will address this problem within the framework of three basic headings. First, we will examine whether the types of social sciences we try to sortfy are natural, then we will

* Ankara Üniversitesi DTCF, Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında Doktora Öğrencisi

address the problem of institutional and rude facts. Lastly, we will focus on the collective values of social sciences, how they are treated in terms of value impartiality and power.

Keywords: Naturalness, rude facts, institutional facts, value neutrality, power

Giriş

Bilimler belli bir süreç içerisinde elde ettiği bilgileri, birtakım düzenlemelerden geçirerek onu sistemli bir hale dönüştürürler. Bu işlem yapılırken verileri çeşitli sınıflandırmalara tabii tutulur ve kullanıma uygun bir hale getirilir. Ancak siyaset, sosyoloji, iktisat, hukuk...vb sosyal bilim dalların her birini ele aldığımızda onların sınıflandırmayı kendi değer yargıları açısından düzenlediğini görürüz. Çünkü her bir alan ele aldığı sınıflandırma için kendi varlık görüşünü uygular ve bu da, sosyal bilimler açısından sınıflandırmada kullanılan ölçütün farklılık göstermesine sebep olmaktadır. Bizim ise bu yazıda ele aldığımız şey, sosyal bilimlerde sınıflandırmada ortaya çıkan bu ölçüt farklılığını ele alıp, ortaya çıkan sonucu tartışmaktır.

Bilim adamları yaptıkları çalışmalar doğrultusunda bilimsel veri olabilecek çeşitli bilgiler elde eder. Bu veriler büyük bir karmaşa yaratacak çeşitliliğe sahiptir. Bu yüzden bilim adamları onların benzer ve farklı olan yönlerini vurgulayarak belli bir ussal düzen çerçevesinde bir sınıflandırmaya tabii tutar. Bunun sonucunda Strauss'un da bahsettiği gibi sınıflandırma, estetik algılama düzeyinde bir kolaylık sağlar:

“Sınıflandırmanın her türlü süsü karışıklıktan üstündür; duyulur, yani elle tutulur, gözle görülür özellikler düzeyinde bir sınıflandırma bile ussal bir düzen yolunda bir aşamadır. Biçimin, rengin ve tadın ağırlıkla da, oylumla da bir ilgisi yoktur; ama değişik meyvalardan oluşmuş bir toplamın görece daha ağır ve görece daha hafif meyvalara ayrılarak sınıflandırılması isteniyorsa, işe armutları elmalardan ayırmakla başlamak hiç de aykırı olmaz, çünkü büyük elmaları küçük elmalardan ayırmak, bu elmalar öteki meyvalar arasındayken daha zor, bir araya getirildikleri zaman daha kolaydır. Sınıflandırmanın estetik algılama düzeyinde bile bir erdemi bulunduğunu bu örnek şimdiden gösteriyor bize.”⁴⁵¹

Sosyal bilimler sınıflandırma için verileri, çeşitli deneyimler ve anlatımlar süzgecinden geçirilir. Örneğin sosyoloji alanı, deneyim ve anlatımlar yoluyla elde etmiş olduğu insanların mesleki durumlarını, dini durumlarını, evlilik durumlarını ve eğitim durumlarını kendisi için konu alanı olarak seçer. Bunları kendi alanın araştırma yöntemi olan gözleme, teste ve görüşmeye tabii tutar. Daha sonra cinsiyetten ziyade ırk yoluyla, sınıftan ziyade cinsiyet yoluyla, eğitimden ziyade sınıf yoluyla seçimde bulunarak sınıflandırmalar oluşturur. Bir başka örnek vermek gerekirse bir politik bilimci ele aldığı politik bir durumu, kendi deneyim

⁴⁵¹ Claude Levi Strauss, *Yaban Düşünce*, Tahsin Yücel (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınevi, İstanbul 1994, s. 41.

ve anlatım yoluyla, onları politik yargılarından ziyade etnisiteye veya etnisiteden ziyade politik ilgilerinin seviyesine göre sınıflandırır. Burada tartışma konusu yapılan şey, böyle bir pratik sınıflandırma yapılırken tarafsız bir değer yargısıyla yaklaşıp yaklaşılmadığı problemidir.⁴⁵² Bu problemi üç temel başlık çerçevesinde ele alacağız. İlk önce, sosyal bilimlerin sınıflandırmaya çalıştıkları türlerin doğal olup olmadığını, daha sonra kurumsal ve kaba olgular problemini ele alacağız. En son ise sosyal bilimlerin topluluğa dayanan değerleri, değer tarafsızlığı ve iktidar açısından nasıl ele alındığı üzerinde duracağız.

1. Türlerin Doğallığı

Türlerin sınıflandırılması sürecinin doğal olup olmadığıyla ilgili birçok tartışma ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların kaynağına baktığımızda hem türlerin ele alınış tarzından hem de türlerin sınıflandırılmasının kendisinden kaynaklı bir zorluğun olduğu göze çarpmaktadır.

Türlerin doğallığı tartışmasında iki temel görüş hakimdir. Bunlar, türün sınıflandırılmasında doğalcı ve anti doğalcı bakış açılarıdır. Her iki yaklaşım da kendi anlayış dinamikleri üzerinden oluşturdukları görüş farklılıkları açısından türlerin sınıflandırma durumunu, bir öncelik ve sonralık tartışması içerisinde ele alır.⁴⁵³

Bütün bilim dalları, türleri bir sınıflandırma forumu içerisinde ele almaktadır. Örneğin kimya, fizik ve biyoloji gibi doğal bilimlere baktığımızda elementler, atomlar, optik, oksijen, klor, asit, minareller...vb. bir çok örneklerini sıralayabileceğimiz türleri birbirinden ayırdıklarını görmekteyiz. Bunlar, doğal bilimlerin varlıkları ele aldıkları temel kategorilerden belli başlı olanlarıdır.

Bir diğer yönden sosyoloji, psikoloji, politika, antropoloji gibi sosyal bilimlere ise sınıf, evlilik durumu, meslek grubu ve inanç gibi ayrımlarla türleri bir sınıflandırma kategorisi durumu içerisinde ele almaktadır.⁴⁵⁴ Bu kategoriler, sosyal bilimlere açısından bir sosyal durumun açıklanması için oluşturulan sınıflandırmayı ifade etmektedir. Bizim bilimlerde verileri sınıflandırmak için ilgilendiğimiz şey, sosyal bilimlerde bu verilerin sınıflandırma aşamasında doğalcı ve anti doğalcı anlayış arasında yürütülen tartışmayı ele almaktır.

Doğalcı anlayışa göre doğal bilimlerle sosyal bilimler arasında türlere yaklaşım açısından bir fark vardır. Onlara göre doğal bilimlerin alanı, zaten doğada daha önceden var olan bir şeyi ele alırlar. Örneğin kimya, madenleri bor, cıva, demir ve bakır gibi türlere ayırır. Ancak bu ayırım doğada zaten mevcuttur. Bu yüzden

⁴⁵² Michael Root, *Philosophy of Social Science the Methods, Ideals, and Politics Of Social Inquiry*, Blackwell Press, Cambridge and Oxford 1996, s. 149.

⁴⁵³ Burada öncelik ve sonralık ile kastedilen şey, doğal ve antidoğalcı görüşlerin kendi anlayışlarını oturtukları temeldir. Yani öncelik ve sonralık, bu her iki anlayışı birbirinden ayıran noktayı oluşturur. İfadeyi açarsak; doğalcı anlayışa göre türler bir sınıflandırmaya tabi tutulmadan önceden vardı veya olacak bir potansiyele zaten sahipti. Ancak anti doğalcı anlayışa göre türler belirtilmeden önce yoktu. Çünkü anti doğalcı anlayışa göre, türler doğal bir durumun bir parçası olarak daha önceden var olmak yerine yapay bir sınıflandırma sonucunda bir sonralık ilişkisi içerisinde ortaya çıkmıştır.

⁴⁵⁴ Michael Root,, "How We divide the World". *Philosophy of Science*, 2000, Vol.67, No:3, September, s. 629.

doğalcı anlayışa göre, bir kimyager bu türleri ayırmaya da doğada zaten hazır olarak var olan bu türleri ele alıp kendisi için bir çalışma konusu haline getirebilir.

Sosyal bilimler açısından ise bu durum farklılık gösterir. Doğalcı anlayışa göre sosyal bilimci türleri dini tercih, politik görüş, sınıf ve meslek gibi konulara ayırır. Bu ayırım, onlara göre doğada mevcut değildir. Türleri böyle ele alan sosyal bilimciye bağlıdır. Eğer sosyal bilimci türler bu şekilde ele almazsa o şeylerin kendilerinin bir tür içerisinde tanımlanması da ortadan kalkar. Bu yüzden doğalcılara göre sosyal bilimcinin türleri ele alma biçimi ile doğal bilimcinin ele alış biçimi arasında kökten bir farklılık vardır. İkisini özetlediğimizde, doğal bilimlerde oluşturulan tür, doğal bilimcinin yapmış olduğu ayırımından önce de varlığını sürdürürken sosyal bilimlerde ise bir tür sosyal bilimcinin varlığına bağlı olduğu için daha sonra oluşturulmuş bir ayırımdır. Bunu Root'un ifadesiyle açıklarsak:

“Doğalcılara göre doğal bilimler elektronları, atomları, molekülleri, elementleri, gezegenleri, volkanları ve biyolojik türleri keşfedip ve hem ergenleri hem de gezegenleri doğal olarak bilimin çalışma konuları için konuları meydana getirip ve uygun hale getirirken sosyal bilimler ise konularını homoseksüel, alkolik, ergen, siyahi, beyaz ya da orta sınıfa ayırdıkları şeylerin ne türde olduklarını keşfederler. Onları tanımlama, kaydetme, kıyaslama, sınıflandırma, ölçme ya da anlamlandıran bir bilim var olmadan önce gezegen var iken natüralist bakış açısına göre ergenler de vardır.”⁴⁵⁵

Doğalcı anlayış sosyal bilimleri bu şekilde ele alırken anti doğalcı anlayış ise sosyal bilimlerde türleri belirlemekten ve ortaya çıkarmaktan ziyade yapılandırılan ve oluşturulan bir durum olarak ele alır. Yapılandırma ve oluşturma sosyal bilimler alanında insanların cinsiyete, ideolojilere, ırklara ve meslek alanlarına göre ayırmalarını sağlayacak bir tür anlayışının ortadan kaldırılmasını sağlar. Bu şekilde sosyal bilimci, kendi içerisindeki çeşitli alanları bir arada toplayarak onları kaydetme, analiz etme, düzenleme ve kıyaslama gücüne sahiptir. Anti doğalcı anlayış bununla birlikte, sosyal gerçeklik ile şeyler arasındaki gerçekliği birbirine bağlayarak bir bütünlük oluşturmuştur. Root bunu şöyle ifade eder:

“Anti doğalcılığın sosyal bilimler görüşünde, sosyal bilimlerin türlerin birçoğu keşfedilmekten, belirlenmekten ve ortaya çıkarılmaktan ziyade icat edilen, yapılandırılan ve oluşturulan vardır. Sosyal bilimlerde tanımlanan insanlar, roller, esinlemeler, yaşam tarzları, cinsellikler, ideolojiler, cinsiyetler, ırklar, uğraşlar, durumlar ve ilişkilerin türleri olmayacaktır. Çünkü sosyal bilimler antropolojik, sosyolojik, ekonomik tarihsel psikolojik ve farklı olan veya aynı olan politik bilgiyi bir araya getirmenin, kaydetmenin, kıyaslamanın, düzenlemenin ve analiz etmenin pratikliğine sahiptir. Bu görüşün temelinde, sosyal bilimleri tanımlayan türler, sosyal gerçeklikte veya şeyler

⁴⁵⁵ Root, *Philosophy of Social Science the Methods, Ideals, and Politics Of Social Inquiry*, s. 150.

arasındaki herhangi bir gerçek bütünlükte bağımsız bir varoluşu olmayan fakat bilim adamının kendi pratikleriyle oluşturulan bir gerçeklik ya da bilim adamının kendi proje veya ilgileriyle birlikte her çeşit bütünlüğü olanı temsil ederler.”⁴⁵⁶

2. Kurumsal ve Kaba Olgular

Platon, *Devlet* adlı kitabında Root'un ifadesiyle olguları kaba ve kurumsal olarak ikiye ayırmaktadır. Platon'un bu ayrımı-tek bir insanın ve insan topluluğunun faaliyetlerinin nasıl bir yapı içerisinde ele aldığımızı ifade etmesi yönüyle-sosyal bilimlerin türlerde veri sınıflandırmayı açıklığa kavuşturması açısından yardımcı olmaktadır.

Ona göre bazı olgular vardır ki, bunlar yalın bir tanımlamaya sahiptir. Ancak bazı olgular da vardır ki, bizim onları tanımlamamız kurumsal bir yapının yapmış olduğu çerçeve ile birlikte ele alma zorunluluğuna sahiptir. Örneğin bir kişinin yalın bir ifadeyle 21 yaşında olması, kaba bir olgudur. Ancak 21 yaşın altında olmanın küçük sayılması ve üstünün de yetişkin sayılması kurumsal bir olgudur. Root bunu şöyle ifade eder:

“Platon'un kaba ve kurumsal durumları arasındaki ayrımı sosyal bilimlerde işlenen türleri sınıflandırmada faydalıdır. 21 yaşın altındaki herhangi bir kişinin durumu kurumsal bir olgudur. Bu yaş gurubunun altındaki insanın yetişkinden ziyade ufak olması yalnızca bizim şimdiki yasalarımızın bir erdemidir. Bir diğer elde, 21 yaşın altında olan ve olmayan olan iki türü sınıflandırabilmek durumu kurumsal değil kaba bir olgudur.”⁴⁵⁷

Olguların kurumsal tanımlaması, onların tanımlandığı kurumsal yapının yasalarına göre belirlenir. Bu yasa olgunun hangi şartlar altında nasıl tanımlanacağını ve ne olarak tanımlanacağını sınırlarını belirler. Burada ortaya çıkan problem, onun doğruluğunu denetleyecek kendisi dışında başka bir şeyin olmamasından dolayı, kurumsal olan bilginin doğruluğunun yine kurumsal olanın kendisine bağlı olmasıdır. Yani kurumlar üzerinde hakim olan yönetimin, aynı zamanda kendi yasalarını doğru olarak kabul ettirmesine yol açmaktadır. Platon bunu şöyle ifade etmektedir:

“Her yönetim, kanunlarını işine geldiği gibi koyar. Demokratlık demokrasiye uygun kanunlar, zorbalık zorbalığa uygun kanunlar, ötekiler de öyle. Bu kanunları koyarken kendi işlerine gelen şeylerin, yönetilenler için de doğru olduğunu söylerler; kendi işlerine gelenden ayrılanları da kanuna, doğruluğa aykırı diye cezalandırırlar. İşte dostum, benim dediğim bu. Doğruluk her yerde birdir: Yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre, düşünmesini bilen bir adam bundan şu sonuca varır: Doğruluk gücünün işine gelendir.”⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Root, *Philosophy of Social Science the Methods, Ideals, and Politics Of Social Inquiry*, s. 150.

⁴⁵⁷ Root, *Philosophy of Social Science the Methods, Ideals, and Politics Of Social Inquiry*, s. 155.

⁴⁵⁸ Platon, *Devlet*, Sabahattin Eyüpoğlu, Mehmet Ali Cımcöz (çev.), İş Bankası Yayınevi, İstanbul 2014, ss: 17-18.

Olguların bu şekilde kaba ve kurumsal ayrımı, doğal bilimler ve sosyal bilimlerde türlerin ayrımıyla paralellik göstermektedir. Çünkü hem doğal bilimlerde hem de sosyal bilimler için yukarıda bahsetmiş olduğumuz türlerin birbirinden ayrılma mantığı bu temel üzerinde kurulur.

Buna göre yukarıda bahsettiğimiz atom, optik, oksijen gibi türler, doğada yalın olarak bulunan türlerdir. Onların tanımlanması veya var olması için herhangi bir kurumsal yapının gerekliliğine ihtiyaç duyulmaz.⁴⁵⁹ Kendi kendilerine doğada bir yerlerde vardılar. İşte bunlar doğal bilimlerin konusunu oluşturan türlerdir.

Ancak kurumsal olgular tanımlanması ve var olması için bir kurumsal yapıya ihtiyaç duyarlar. Bu olguları tanımlayan ve var eden sosyal kurumlar olmazsa bu tür olgular da olmaz. Böylece bunlar, sosyal bilimlerde türlerin temelini oluşturur. Kısaca söylemek gerekirse, doğal bilimlerde türler kaba olgular üzerinde temellenirken, sosyal bilimlerde ise türler kurumsal olgular üzerine temellenir.⁴⁶⁰

Sosyal bilimlerde türlerin oluşturulması sırasında kurumsal bir yapının tanımlama çerçevesine ihtiyaç duyulması, birçok problemi beraberinde getirmiştir. Bu problemlerin başında, kurumsal yapıyı oluşturan sosyal bilimcinin bu aşamada değer yargıları sorunu gelmektedir. Yani madem sosyal bilimler türleri kurumsal olgulara göre sınıflandırır, öyleyse bir sosyal bilimci böylesi bir durumda bir durumu ele alırken *değer tarafsızlığı* tavrı içerisinde bulunabilir mi?

3. Değer Tarafsızlığı ve İktidar Olgusu

Değer tarafsızlığı, bilimsel alan için çok önemli bir kavrama sahiptir. Özellikle sosyal bilimler için bu durum daha büyük önem taşımaktadır. Çünkü sosyal bilim değer yüklü bir alandır ve değer yüklü bu durum içerisinde eğer değer tarafsızlığı tartışması üzerinde durulmazsa sosyal bilimlerin üzerinde kurulu olduğu yapı bütünüyle taraflı bir hal almasına sebep olur. Bu da sosyal bilimlerin taraflı olduğu şeyin amaçlarını yerine getirmeye çalışan bir araç haline gelmesine sebep olur. Bu yüzden Weber'in ifadesiyle "sosyal bilimcinin nesnesine yönelmesinde, sosyal bilimsel 'ilgiler'in ve buradan doğan "değer atıfları"nın önemi yadsınamaz; ama nesne 'açıklanırken' bunun devre dışı bırakılması gerekir"⁴⁶¹. Bunun için Weber ilk önce üniversite kürsülerinde oturan hocaları kültürel ve sosyo-politik tartışmalarda "etik tarafsızlık" tavrı bir tarafa bırakarak kendi kişisel değer yargılarını beyan etmelerini eleştirmeye çalışır. Bunu Weber'in kendi sözleri aracılığıyla açıklarsak:

“Politik değer- yargılarının akademi kürsülerinden beyan edilmesinin görünüşteki birçok savunucusu, kamuda vuku bulan kültürel ve sosyal-politik tartışmaları gözden düşürmeye çalışırken, enikonu yanlış anladıkları “etik tarafsızlık” ilkesine başvurarak kendilerini hiçbir biçimde haklı çıkaramazlar. “Etik anlamda tarafsız” olmaya dönük bu sahte temayülün kuşku götürmez varlığı, ki (disiplinimizde) güçlü çıkar gruplarının

⁴⁵⁹ Platon, Kratilos, Cenap Karakaya(çev.), Sosyal Yayınevi, İstanbul 2000, ss: 14-16.

⁴⁶⁰ Root, *Philosophy of Social Science the Methods, Ideals, and Politics Of Social Inquiry*, ss: 155-156.

⁴⁶¹ Max Weber, *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, Vefa Saygın Öğütle (çev.) Küre Yayınevi, İstanbul 2012, s. 13.

inatçı ve kastî partizanlığı şeklinde tezahür eder, entelektüel bakımdan bir hayli dürüst çok sayıda bilim insanının niçin hâlâ kendi kürsülerinden kişisel değer-yargılarını beyan etmeyi sürdürdüklerini açıklar.”⁴⁶²

Burada sorduğumuz soru, sosyal bilimcinin değer yüklü bu durumdan kurtulabilmesi mümkün mü? Aslında sosyal bilimlerin temeline baktığımızda, her alanda bir değer yüklü durumla karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Sosyal bilimlerde bir kavram çifti içerisinde, onlardan herhangi birini seçerken bile yine yüklediğimiz bir değer misyonuyla onlara yaklaşıyoruz ve onlardan birini diğerine göre tercih etme tavrı içerisinde bulunuyoruz.

“Genelde sosyal bilimlerin hemen her alanını kuşatmış bir senaryo. Yani biz sosyal bilimciler olarak belirli bir olguyu incelerken, dahası değerlendirirken, genelde kavram çiftleri içinde düşünüyoruz. Bu kavram çiftleri, her hâlükârda değer yüklü olan kavramlar. Bu kavram çiftleri aralarında şiddetli yapısal geçimsizlikler olan ama yine de birlikteliklerini sürdüren kişiler veya evlilikler gibi, sosyal bilimcilerin kolektif belleklerinin bir tarafında her zaman için duruyor.”⁴⁶³

Sosyal bilimci çeşitli olgulara yaklaştığında o olgulardan birini tercih etmesi olan bu durumu tanımladığımızda bütünyle değer yüklü bir durumla karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Bu yüzden değer yükleme anlayışımız, aslında bizim hayatımızın var olan her alanını etkileyen bir şeydir. Bu durum, bizim bir şeyi onaylamamızdan tutun, bir diğer şeyi reddetmemize kadar gider. Çünkü değer, bizim bütün hayatımızı sarar ve sardığı düşünce yapısı bütün düşünce yapımızın belirleyicisi olarak pratik faaliyetlerimizde bir ana unsur olarak yerini alır. Bu şekilde kendisine yer bulan değer, her şey için ölçüt kabul ettirerek, her şeyin ona göre düzenlenecek bir şey olmasını sağlamaya çalışmaktadır.

Değer yüklü tartışmasıyla ifade ettiğimiz bu durum, modern felsefede büyük bir etki yaratmış olan Foucault tarafından çokça ele alınmıştır. O, özne-iktidar kavramlarıyla belirttiği iktidar yapısını insanlar üzerinde bir kontrol oluşturan bir durum olarak ifade etmektedir. Foucault’ya göre iktidar, kendisini insanların üzerinde hâkim bir konuma getirebilmeye çalışmaktadır. Bunun için önce hâkim olan bir söylem ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre bu söylemin, öyle bir konumda olması gerekiyor ki insanlar tarafından her şey için ölçüt olarak kullanılması gerekiyor. Eğer iktidar kendi söylemini insanlara bir ölçüt olarak kabul ettirirse, bu Foucault için artık iktidarın insanları kontrol altına almaya başlamış olması demektir. Çünkü iktidarın ortaya çıkarmış olduğu söylemler birer ölçüt olarak “hakkikat”ın kendisini oluşturur. Birey bu durumda hayatının herhangi bir alanında gerçekleştirmeye çalıştığı şeyi iktidarın sunduğu “hakikat”i kullanarak, iktidarın onun üzerinde bir kontrol gücü olmasını sağlamıştır.⁴⁶⁴

⁴⁶² Weber, Sosyal Bilimler Metodolojisi, s. 13.

⁴⁶³ Salı Toplantıları 93-94, Teorinin Aynasından Görünen Pratik: Sosyal Bilimler, Yapı Kredi Yayınevi, İstanbul 1995, s. 234.

⁴⁶⁴ Michel Foucault, İktidarın Gözü, Işık Ergüden(çev.), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2012, ss: 173-174.

Böylece sosyal bilimci, bir yargı ortaya koymuş olduğunda onun değer yargısı, iktidarın etkisi altında kalan bir değer yargısıdır.

Foucault'ya göre iktidar hâkimiyet kurmak için belli alanlar üzerinden söylemler oluşturarak insanları tek tipleştirir. Örneğin tıp, antropoloji, sosyoloji, tarih, psikoloji... vb. bilgi dalları sosyal hayattaki yönleri onaylayarak birey ve toplumları hakimiyet altına almaya çalışır. Bunların her biri kendi alanlarındaki “normal”liği belirtip sosyal bilimciyi, bu çerçevenin içine almaya çalışır. Burada ona göre bu alanların “normal”liği belirtmesinin sebebi nasıl davranılması gerektiği yani o alanların “normal” olarak belirttiği duruma uygun bir şekilde davranılmasını sağlamaktır. Çünkü bu normalliklerin her biri birer model oluşturur. Bunun dışına çıkılması ise “anormallik” olarak değerlendirilmesine sebep olur. Böylece iktidar “normal davranışı normal olmayandan ayıran insan varlığına ilişkin yeni hakikatler ortaya koyarak bir inşaya girişmiştir.”⁴⁶⁵ Normalleştirmenin yaratmış olduğu sonucu, Root şu şekilde ifade etmeye çalışmaktadır:

“Bir insan “nüfus” ya da özneler söylemede hükümetler daima bir şekilde gözleme, inceleme, ölçme, kayıt altına alma ve dokümanlaştırmada onları yalnızca tanımlamaz aynı zamanda tavsiyede bulunur ve onların böylesi davranışlarını tavsiye ilgisi ebeveynleri, çocukları, tüccarı, vatandaşları...vb. daha kolay disipline etme ve gözetleme altına almayı sağladı.”⁴⁶⁶

Foucault'ya göre iktidar belli kategoriler sunar. Bu kategoriler iktidar tarafından oluşturulduğundan dolayı ortaya çıkan şey de bu yapının hakikat olarak belirttikleridir. Çünkü “ ‘hakikat’; kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi”⁴⁶⁷. Bu durumun yaratmış olduğu en büyük sonuç ise iktidarın bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale etmesidir.⁴⁶⁸

Sonuç

Bütün bilimler, kendileri için çalışma konusu yapmış oldukları verileri bir dizi işleminden geçirmektedir. Bu işlemler, hem o verilerin çeşitli sınıflandırmaya tabii tutulmasını sağlar hem de elde edilen bu bilgilerin birbirlerinden ayrılan noktaları belirlenerek o alan için kullanıma hazır bir malzeme olmasını sağlar. Bilimler böylece kullanıma hazır hale getirmiş olduğu bilgileri türlerine ayırarak bir sınıflandırma oluşturur.

⁴⁶⁵ Mehmet Ali Sarı , “Tarihin mi sonu yoksa İdeolojilerin mi?” Kaygı Dergisi, 2010\4, 2010, s. 73.

⁴⁶⁶ Root, *Philosophy of Social Science the Methods, Ideals, and Politics Of Social Inquiry*, s. 155.

⁴⁶⁷ Michel Foucault, *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, Işık Ergüden, Osman Akınhay ve F. Keskin (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2011, s. 83.

⁴⁶⁸ Michel Foucault, *Özne ve iktidar*, Işık Ergüden ve Osman Akınhay (çev.), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2014, s. 63.

Ancak türlerin oluşum aşamasında, sosyal bilimler üzerinde büyük bir tartışma yürütülmektedir. Bu tartışma, sosyal bilimlerin ele aldığı türlerin oluşumunun doğal olup olmadığıyla başlamaktadır. Doğalcı anlayışa göre sosyal bilimler için malzeme olarak kabul edilen dini tercih, politik görüş, sınıf ve meslek gibi veriler tamamıyla sosyal bilimci temellidir. Bu türlerin oluşması sosyal bilimcinin ayrımıyla başlamaktadır. Böylece doğalcı anlayışın sosyal bilimlerde türleri, verileri ele alan sosyal bilimcinin varlığına bağladığını gözlemlemekteyiz.

Anti doğalcı anlayış ise sosyal bilimlerin elde ettiği verileri, sosyal bilimcinin varlığıyla sınırlandırmamaktadır. Onlar doğalcı anlayıştan farklı olarak verilerin türlere ayrılmasında sosyal bilimciyi, türleri belirleyen ve ortaya çıkaran olarak görmekten ziyade verileri yapılandıran kişi olarak kabul eder. Böylece, bu durum bizi sosyal bilimcinin sosyal bilimlerde türlerin oluşum aşamasındaki verileri sadece tasnife sokan kişi olduğu sonucuna götürmektedir.

Türlerde veri sınıflandırma hakkındaki bu bakış açılarını ele alındıktan sonra, Root'un Platon üzerinden kurumsal olgular ve kaba olgular ile yaptığı ayrımını ele almamızda fayda vardır. Root kaba olgularla, onu ele alan bilim adamının herhangi tanımlamasına gerek kalmadan doğada bir yerlerde zaten bir tür olarak var olan (bakır, azot, minareller...vb.) veriyi kasteder. Ona göre bu olgular doğal bilimlerin alanını oluşturur. Ancak kurumsal olgular ise kaba olgulardan farklı olarak tanımlanmak için kurumsal bir yapıya ihtiyaç duyar. Bunlar var olmak için bir yapıya ihtiyaç duyduğundan dolayı o yapının olmaması koşulunda tanımlanan bu türün de (ideoloji, yetişkin, suçlu...vb.) ortadan kalkmasına sebep olur. Bunlar sosyal bilimler alanı için malzeme oluşturan olgulardır. Platon'un yapmış olduğu bu ayrım, bizi sosyal bilimlerde oluşturulan türlerin kurumsal yapıya bağlı olması dolayısıyla, sosyal bilimcinin kurumsal olguları ele alırken türleri oluşturma sürecinde değer tarafsızlığına uygun davranıp davranmayacağı sorusuna götürmesi açısından önem taşımaktadır.

Weber sosyal bilimlerde değer tarafsızlık konusuna değinerek sosyal bilimcinin bir değer tarafsızlığı tavrı içerisinde olması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre sosyal bilim her ne kadar bir değer yüklü durumda olsa da bir sosyal bilimcinin tavrı değer yargısında bulunmak değildir. Sadece ortada var olan olguyu olduğu gibi ortaya koymaktır. Bunun için yukarıda da belirttiğim gibi Weber üniversite kürsülerinde bulunan hocaları kültürel ve sosyo-politik tartışmalarda etik tarafsızlık tavrı bir tarafa bırakarak kendi kişisel değer yargılarını beyan etmelerini eleştirir. Ancak Weber'in burada ifade ettiği değer tarafsızlığın mümkün olup olmadığı büyük bir tartışma konusudur. Çünkü bir sosyal bilimci de toplumdaki her birey gibi belli değer yargıları içerisinde büyür. Bu değer yargıları, hayatın her alanında kendisini var ederek bizim dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan temel kategoriler halindedirler. Hal böyle iken Weber'in değer tarafsızlığı ile ifade ettiği şey, bütünüyle değer yüklü bir durum içerisinde olmamız dolayısıyla mümkün görünmüyor.

Weber'den sonra gelen Foucault ise bizi tamamıyla saran değer yüklü bu durumu, iktidar kavramıyla açıklığa kavuşturmaya çalışır. Ona göre bizi bütünüyle saran bir iktidar yapısıyla karşı karşıyayız. Bu iktidar yapısı, bizim düşüncümüzden faaliyetlerimize kadar her şeyi kendi içerisine alarak üzerimizde hakimiyet kurmuştur. Böylece Foucault'nun da iktidar kavramıyla bahsettiği kontrol

mekanizmasından dolayı bir sosyal bilimci istese de değer tarafsızlığı tavrı içerisine bulunamaz.

Türlerde veri sınıflandırmayı sosyal bilimler açısından ele aldığımızda beraberinde birçok tartışmayı beraberinde getirdiğini görmekteyiz. Ancak konuya yoğunlaştığımızda tartışmanın sosyal bilimlerin kendisine has yapısından kaynaklandığı yargısına ulaşabiliriz. Çünkü sosyal bilimlerin ele aldığı türler, doğal bilimlerden farklıdır. Onu farklı kılan, değer yüklü bir duruma sahip olmasındandır. Sosyal bilimlerin değer yüklü olması onu ne “değersiz” ne de “anlamsız” bir hale getirir. Onu kendi içerisinde anlamlı kılan, değer yüklü durumudur. Aksi taktirde sosyal bilimlerin kendisinin pek bir anlamı kalmazdı. Zaten bir sosyal bilimci istese de değer yüklü bir durumdan kendisini sıyrması mümkün olmaz. Son olarak da, eğer sosyal bilimleri değer yüklü durumdan ayırırsak bütün bilimleri, doğal bilimler olarak tek bir çatı altında toplamış olacağımızı söyleyebiliriz.

Kaynakça

Foucault, Michel, Entellektüelin Siyasi İşlevi, Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin (çev.), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2011

Foucault, Michel, İktidarın Gözü, Işık Ergüden (çev.), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2012

Foucault, Michel, Özne ve iktidar, Işık Ergüden ve Osman Akınhay (çev.), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2014

Platon, Devlet, Sabahattin Eyüpoğlu ve Mehmet Ali Cımcöz (çev.), İş Bankası Yayınevi, İstanbul 2014

Platon, Kratilos, Cenap Karakaya (çev.), Sosyal Yayınevi, İstanbul 2000

Root, Michael, “How We divide the World”. Philosophy of Science, vol.67, No:3, 2000, September: pp: 628-639.

Root, Michael, Philosophy of Social Science the Methods, Ideals, and Politics of Social Inquiry, Blackwell Press, Cambridge and Oxford 1996

Salı Toplantıları 93-94, Teorinin Aynasından Görünen Pratik: Sosyal Bilimler, Yapı Kredi Yayınevi, İstanbul 1995

Sarı, Mehmet Ali, “Tarihin mi sonu yoksa İdeolojilerin mi?” Kaygı Dergisi, 2010\4, ss:61-84.

Strauss, Claude Levi, Yaban Düşünce, Tahsin Yücel (çev.). Yapı Kredi Yayınevi, İstanbul 1994

Weber, Max, Sosyal Bilimler Metodolojisi, Vefa Saygın Ögütü (çev.) Küre Yayınevi, İstanbul 2012

**Buhârî'nin “*el-Câmiu's-Sahîh*” İsimli Eserinin “Kitâbü'l-İmân”
Bölümünde Kur'an-Hadîs Bütünlüğünün Yansımaları**

Bayram Kanarya*

Özet

Hiz. Peygamber (sav) yaşadığı dönem itibarı ile vahyi tebliğ, tebyîn ve tatbîk ederek Kur'an'ın hayat ile buluşmasını sağlamıştır. Hiz. Peygamber'in vefatı ile birlikte onun söz, eylem ve takrîrleri sahabe tarafından doğru bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Hicrî üçüncü asır, hadislerin derlendiği eserler açısından zengin bir döneme tekabül etmektedir. Bunlar içerisinde ümmet nezdinde hatırı sayılır bir şöhrete kavuşan eserlerin başında Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eseri gelmektedir. Buhârî'nin eserini telif metodu, kitap/bâb isimlendirmesi ve zikrettiği hadislerin bölüm başlıkları ile uyumu gibi konular alanın uzmanları tarafından tartışılmıştır.

İncelendiğinde görüleceği üzere Buhârî, bazı bâb başlıklarının hemen akabinde ayetler de zikretmiştir. Buhârî'nin böyle bir yöntemi kullanmasının zihni bir arka planı olmalıdır. Kanaatimizce o, Kur'an-hadis bütünlüğünü önemsemiş ve bu düşüncesini zikrettiği hadisler ile münasebeti bulunduğunu düşündüğü bazı ayetleri serdederek ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin Buhari, imanın amelden ayrı değerlendiremeyeceği kanaatini “باب من قال إن الإيمان هو العمل” ismi ile bir bâb açarak ifade etmiş ve bu bâb başlığında amel vurgusunun öne çıktığı üç ayeti zikrederek kendi görüşünü takviye etmek istemiştir. Bu ayetlerden biri Zuhurf suresindeki şu ayettir: “İşte bu, yapmakta olduklarınıza karşılık size miras verilen cennettir.”⁴⁶⁹ Bu ayet ile bâb başlığı arasında bir uyumun olduğunu görebiliyoruz. Zira ayette cennete girme sebebi olarak Müminlerin ameli gösterilmiştir. Bu nedenle Buhari “İman, ameldir.” ismi ile bir alt başlık açmayı tercih etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hadis, Buhârî, Bâb, Kitâbü'l-İmân

Reflections of Qoran-Hadith Wholeness on Section “Kitâbu'l-İmân” of Al-Bukhârî's Book Named “*al-Câmiu's-Sahîh*”

Abstract

The Prophet (sav) took revelation from Allah and realized it as a notification (tebliğ), explanation (tebyîn) and practice (tatbîk) in this manner Quran came together life. After his death the sahabah tried to transfer truthfully

* Öğr. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: bayramkanarya@hotmail.com

⁴⁶⁹ Zuhurf, 43/72.

his words, actions and behaviours to next generations. After hijrah 3rd century is a productive period in point of compiling works of hadiths. The most famous of these works is al-Bukharî's book named *al-Câmius's-Sahîh*. Method of his writing a work has been discussed in recognition of section names and harmony hadiths in these chapters with title chapters.

It will be seen when it is examined al-Bukhârî propounded some verses after some chapter titles. Certainly al-Bukhârî's using such a method should be background. In my opinion he attached importance to integrity Quran-hadiths therefore desired connecting between both sources. In this case Quran and hadith is not seperate sources unlike support each other. For example al-Bukhârî opened section named "faith can not be evaluated separately from practice". He stated at the beginning of this chapter three verses emphasizing the practice. One of these verses passes in sûrah az-Zuhruf that it is mean as follows: "*Such will be the Garden of which ye are made heirs for your deeds (in life)*"⁴⁷⁰ We can see that a harmony between this verse and chapter heading. Believers's practice shown as a reason for entering the Garden (Cennet) in the verse. Therefore al-Bukhârî preferred open a title named "faith is practical". In his understanding there is an irreparable relationship among Qoran and hadith.

Keywords: Qoran, Hadith, al-Bukhârî, Section, Kitâbu'l-imân.

Giriş

Hiz. Peygamber'in söz, eylem ve takrirleri sahabe tarafından sonraki kuşaklara aktarılmaya çalışılmıştır.⁴⁷¹ Rivayet olgusunun devreye girmesi ile birlikte hadislerin anlaşılmasını güçleştiren bazı problemler de bu süreçte ortaya çıkmaya başlamıştır. Aktarılan metnin Hiz. Peygamber'e aidiyeti, raviden kaynaklanan kusurlar, ravinin mana ile rivayet etmesi, ravinin hadisi değil hadisten anladığını aktarması ve rivayetin Kur'an'a uygun olup olmaması gibi sebeplerden dolayı rivayet alanı, tarihi süreç içerisinde giderek müstakil bir alan olarak kendini göstermiştir.⁴⁷²

Hicri ikinci ve üçüncü asırla birlikte hadisleri tedvîn ve tasnîf işlemi hız kazanmıştır. Bu dönemde telif edilen hadis eserlerinden birisi Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eseri olmuş ve bu eser gerek müellifin ilmî kişiliği ve karizması gerekse de isnad açısından diğer hadis eserlerine nispetle daha sahih rivayetleri içerdiği düşüncesinden hareketle Kur'an'dan sonra müracaat edilen ikinci kaynak olmuştur. Muhaddisler ve ümmet nezdinde önemli bir şöhrete ulaşan Buhârî'nin hadisleri nasıl derlediği, kitap ve bâb isimlerinin hangi mesajları içerdiği, zikredilen hadisler ile bölüm başlığı arasında nasıl bir ilişkinin olduğu vb. hususlar alimler arasında müzakere edilmiş ve farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Sûrah az-Zuhruf 43/72.

⁴⁷¹ Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1998, s. 9-10.

⁴⁷² Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezûrî (İbn Salah), *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nûruddin İtr, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998, s. 208-235.

⁴⁷³ Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013, s. 40-60.

Buhârî'nin söz konusu eserinde ikinci sırada yer alan Kitâbu'l-İman bölümü incelendiğinde onun bâb başlıkları ile birlikte bazı ayetleri de zikrettiği görülecektir. Hadisleri derleme/toplama (cem') niyetini taşıyan Buhârî'nin bazı ayetleri özellikle bab başlığına taşınmasının bazı sebepleri olmalıdır. Bu konuda birçok ihtimal akla gelse de biz onun bu yöntemi ile Kur'an-hadis bütünlüğüne nasıl katkıda bulunduğu konusu üzerinde duracağız. Belirtmeliyiz ki eserden sadece bir bölümü seçmiş olmamız, çalışmayı sınırlandırmak istememizden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Kur'an-hadis bütünlüğü, Buhârî'deki bölüm ve bâb başlıklarının mahiyeti ile ilgili bazı bilgilere yer verilecek, sonrasında ise Kitabu'l-İman bölümündeki bâb başlıklarında zikredilen ayetlerin hem bab ismi ile hem de bab altında zikredilen hadislerle olan vech-i münasebeti ele alınacaktır.

1-Kur'an-Hadis Bütünlüğü

İslam'ın birinci kaynağı olan Kur'an, birçok hikmete mebnî olarak yirmi üç yıl gibi kısa sayılamayacak bir sürede nâzil olmuştur. Hz. Peygamber de Allah'tan aldığı vahyi insanlara ulaştırmış ve bu vazifesini yerine getirmesi gerektiğinin özellikle altı çizilmiştir: *“Ey Peygamber Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan Allah'ın sana yüklediği elçilik vazifesinin hakkını yerine getirmemiş olursun...”*⁴⁷⁴ Ayetten anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in önemli vazifelerinden biri tebliğdir.

Hz. Peygamber'in bir diğer görevi vahyi beyân/tebyîn etmesidir. Ayette bu durum şöyle ifade edilmiştir: *“Sana zikri, insanlara kendilerine indirileni açıklaman (tebyîn) için indirdik.”*⁴⁷⁵ Hadislerin ehemmiyeti de tam da burada ortaya çıkmaktadır. Zira Hz. Peygamber'e bir taraftan vahyin insanlara ulaştırılması görevi diğer taraftan kendisine inen vahyi açıklama yani beyân vazifesi yüklenilmiş olmaktadır.⁴⁷⁶

Alimler tebyîn/beyânın tam olarak neye tekabül ettiği konusunda hem fikir değillerse de genel anlamda uzlaştıkları bazı noktalar da vardır. Hz. Peygamber'in mücmel, müşkil ve âmm ayetleri açıklaması ile mutlakı takyîd etmesi ve Kur'an'da bulunmayan bazı hüküm ve uygulamaları ortaya koyması, bu noktada zikredilebilecek hususlardır. Bu durumda Hz. Peygamber'in îrad ettiği sahih hadisler ile Kur'an arasında bir münasebetin bulunması gerekmektedir. Özellikle İmam Şafii, Hz. Peygamber'e itaat edilmesini ve beyân vazifesini ortaya koyan ayetlerden hareketle hadislerin Kur'an'a muhalefet edemeyeceğini, ortada uyumsuzluğun olması durumunda ise bunun çeşitli yorum ve tevillerle uzlaştırılabileceğini savunan alimlerin başında gelmektedir.⁴⁷⁷

Hz. Peygamber'in vahyi tebyîn görevi bize sünnet veya hadis ile Kur'an'ın birbirinden ayrılamayacağını ortaya koymaktadır.⁴⁷⁸ Hz. Peygamber söz, eylem ve uygulamaları ile Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği yönünde birçok hadis

⁴⁷⁴ Mâide, 5/67.

⁴⁷⁵ Nahl, 16/44.

⁴⁷⁶ Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, İfav Yay., İstanbul, 2009, s. 89-90.

⁴⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 278.

⁴⁷⁸ Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008, s. 79-85.

zikretmiş ve sahabe de bunları doğru aktarabilmenin gayreti içerisinde olmuşlardır. Öyleyse hadis olmadan veya onu yok sayarak Kur'an'ı doğru anlayabilmek kanaatimizce sağlıklı bir yöntem olmayacaktır. Araştırma neticesinde hadis ile Kur'an'ın temel ilkeleri arasında araları telif edilemeyecek düzeyde bir anlam/a problemi vuku bulduysa, bu durumda hadisin sıhhati ile ilgili önemli bir illetin var olma ihtimali gündeme gelebilecektir. Zira Hz. Peygamber'in Kur'an'da var olan bir hükme rağmen bir söz îrad etmesi veya bir icraatta bulunması mümkün değildir. Buhârî'nin bazı bâb başlıklarında ayetleri zikretmiş olmasını da bu çerçevede değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Buhârî bu yöntemi ile Kur'an ve hadis arasındaki münasebet ve uyumun ne kadar fonksiyonel olduğunu izhar etmek istemiş olmalıdır.

2-Buhârî'de Bölüm ve Bâb Başlıkları

Buhârî *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eserini telif ederken ana bölümlerin (kitab) yanı sıra alt başlıklara da (bâb) yer vermiştir. Buhârî bu eserinde yüze yakın kitab ve bunların altında sıralanmış olan üç bin dört yüz civarında bâba yer vermiştir.⁴⁷⁹ Buhârî'yi birçok muhaddisten ayıran en önemli özelliklerinden biri, onun hadis nakletmenin yanı sıra bu hadislerden hüküm çıkarma yönündeki tavrı gelmektedir. Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması manasına gelen fıkhu'l-hadis, sadece hadisi rivayet etme değil bununla birlikte zikredilen hadisten hüküm çıkarma, istinbatta bulunma dolayısıyla dirâyetu'l-hadis kavramına dinamizm kazandırma süreçlerini de beraberinde getirmiştir.⁴⁸⁰ Buhârî, gerek ana bölüm başlıklarını gerekse de bâb başlıklarını isimlendirirken aslında fıkhu'l-hadis disiplinine ciddi bir işlerlik kazandırmıştır.⁴⁸¹ Bir anlamda hadisin yorumlanması anlamına gelen ve sübjektif bir karakter arz eden bu durum muhaddislerin özellikle de şârihlerin dikkatini çekmiştir.

Buhârî, bâb başlığı ile birlikte çoğunlukla hadisten çıkardığı ve fikhî yönü ağır basan yorumunu da zikretmiştir. Buhârî bazen bâba hadisin hüküm ifade eden kısmını bazen de bir sahabinin veya tabiinin hadis ile ilgili yorumunu eklemiştir. Buhârî'nin bâb başlıklarını koyarken kitaba zenginlik katan yorumlarını serdetmiş olması “فقه البخاري في تراجمه” yani “Buhârî'nin fikhî onun teracimindedir.”⁴⁸² ifadesinin kullanılmasına sebebiyet teşkil etmiştir. Buhârî'nin bâb başlıkları üzerine yapılan çalışmalardan bir literatür bile oluşmuştur. Ebu'l-Ahmed b. Reşik el-Endulîsî'nin (ö. 442/1050) *Kitâbun Alâ Terâcimi Sahîhi'l-Buhârî*, Nâsiruddîn Ebu'l-Abbas el-İskenderî'nin (ö. 683/1284) *el-Mütevârî Ala Terâcimi'l-Buhârî*, İbn Rüseyd es-Sebtî'nin (ö. 721/1321) *Tercümânu't-Terâcim Alâ Ebvâbi'l-Buhârî* ve

⁴⁷⁹ Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 43.

⁴⁸⁰ Elimizdeki ilk hadis usûlü eseri olarak kabul edilen Râmehurmuzî'nin (ö. 360/971) eserinin ismindeki iki anahtar kelimenin “râvi/rivayet eden” ve “vâî/rivayeti kavrayan” olduğunu burada hatırlatmakta yarar vardır. Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvîve'l-Vâî*, thk. Muhammed Accac el-Hatîb, Daru'l-Fikr, 1391, Beyrut.

⁴⁸¹ Osman Güner, “Tarihsel Süreçte Sünnetin Bağlayıcılığı Olgusuna Buhârî'nin Fıkhu'l-Hadisî Özelinde Bir Bakış”, *Marîfe Dergisi*, 2001, cilt:1, sayı:1, s. 37; Mehmet Görmez, “Fıkhu'l-Hadis”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 547-548.

⁴⁸² İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Marife, Beyrut, I/243.

Muhammed b. İbrahim el-Mısırî'nin (ö. 733/1333) *Muhtasarun Fî Münâsebâtî Terâcimi'l-Buhârî* gibi eserler bu minvalde zikredilebilir.⁴⁸³

Buhârî'nin kitap ve bab başlıklarını isimlendirmesinde gerek kendisinden önce yaşanmış sosyal, siyasî olay ve tecrübelerin gerekse de yaşadığı dönemdeki ilmî ve itikadî hâdiselerin de tesiri olmuştur. Bu tarihi hâdisatı Hz. Osman'ın vefatı ile başlayan büyük günahın neliği ve kişiyi dinden çıkarıp çıkarmayacağı, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Mu'tezile gibi fikrî hareketlerin ortaya çıkması ile mihne süreci şeklinde sıralamak mümkündür.⁴⁸⁴ Bu etkilenmenin en bariz hissedildiği yerlerden biri onun Kitâbu'l-İman bölümüdür.⁴⁸⁵ Bununla birlikte Buhârî, bâb ile birlikte konu ile ilgili olduğunu düşündüğü birçok ayeti de zikretmiştir. Bu çalışmada üzerinde durmak istediğimiz husus ise Buhârî'nin bâb başlığından hemen sonra zikrettiği ayetlerin nasıl bir Kur'an-hadis birlikteliğine katkıda bulunduğu hususu olacaktır.

3- Kitâbu'l-İman Bölümünün Bâb Başlıklarında Zikredilen Ayetlerin Hadisler İle Münasebeti

Buhârî, iman bölümünün ilk bâbına باب الإيمان وقول النبي صلى الله عليه وسلم بني الإسلام على خمس şeklinde başlamış ve hemen devamında, imanın söz ve fiilden ibaret olduğunu ayrıca artıp eksilebileceğini belirttikten sonra şu ayetlere yer vermiştir: “o inananların imanlarını kat kat arttırmaları için kalplerine huzur ve güven indirendir...”⁴⁸⁶, “...Biz de onların hidayetlerini arttırmıştık.”⁴⁸⁷, “Allah doğruya erenlerin hidayetlerini arttırır...”⁴⁸⁸, “...Bu onların ancak imanlarını ve teslimiyetlerini arttırmıştır.”⁴⁸⁹ Buhârî bu ayetlerle birlikte bazı sahabe ve tabiunun iman ile ilgili açıklamalarına yer verdikten sonra bu bab altında meşhur “İslam beş şey üzere bina edilmiştir...” hadisini zikretmiştir.⁴⁹⁰ Buhârî'nin İslam'dan bahseden bir hadisten önce iman ile ilgili ayetleri zikretmiş olması, onun anlam dünyasında iman ve İslam kelimelerinin birbirine yakın manalara delalet ettiğini ortaya koymaktadır. Buhârî'nin iman konusu ile ilgili ayetleri ilk babta zikretmiş olması, onun bölüm başlığı olan “Kitabu'l-İman” ile bu ayetler arasında bir bağlantı kurmak istemesinden kaynaklanmış olmalıdır. Söz konusu ayetleri bu bab başlığında zikretmiş olması, aynı zamanda onun ayetleri nasıl yorumladığına dair bazı ipuçlarını da bizlere sunabilir. Örneğin mezkûr bab başlığında özellikle içerisinde “artmayı” ifade eden “zâde” ve türevlerini içeren

⁴⁸³ Diğer eserler için bkz. Ali Toksarı, “Sahîhu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)”, *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, Erciyes Üniv. Yayın no: 22, Haziran, 1987, s. 110-112.

⁴⁸⁴ Emin Âşıkcutlu, “Buhârî Döneminde (III/IX. Asr) İman İle İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.*, 2000, sayı: 19, s. 60-62.

⁴⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. Kamil Çakın, “Buhârî'nin Mürcie İle İman Konusunda Tartışması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.*, c. XXXII, 1992, s. 184.

⁴⁸⁶ Fetih, 48/4.

⁴⁸⁷ Kehf, 18/13.

⁴⁸⁸ Meryem, 19/76.

⁴⁸⁹ Ahzab, 33/22.

⁴⁹⁰ Buhârî, 2 Kitabu'l-İman 1, I/8.

ayetlere yer vermesi, onun imanın artıp eksilebileceği yönündeki düşüncesini takviye etmiş olmaktadır.

Buhârî, باب أمور الإيمان üçüncü bab başlığı ile birlikte “İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah’a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.”⁴⁹¹ ayeti ile “Müminler felaha ermişlerdir.”⁴⁹² ayetini zikretmiştir. Buhârî’nin “İman İle İlgili Hususlar” bab başlığı ile birlikte uzunca sayılabilecek ve ibadet, bireysel ve toplumsal hayata dair hayatî konuları içeren bir ayete yer vermiş olmasından anlamaktayız ki o, iman kavramını şemsiye bir kavram olarak görmek ve amel ile sıkı ilişkisine dikkat çekmek istemektedir. Yine bu bab altında imanın altmış kusur şube olduğunu, hayânın da bu şubelerden biri olduğunu bildiren bir hadisi buraya almış olması da bu durumu teyid etmektedir.⁴⁹³ Söz konusu ayetin delaleti ile ilgili farklı görüşler ileri sürülebilir. Ancak bunlar üzerinde durmak istemiyoruz. Bize göre önemli olan Buhârî’nin hadisi ayet karşısında nasıl konumlandığı ve ayet ile olan münasebeti bağlamında nasıl bir metod takip ettiğinin ortaya konulmasıdır. Burada da Buhârî’nin ayet ile hadisi beraber zikrederek Kur’an-hadis bütünlüğünü ortaya koymak istediği anlaşılmaktadır. Mezkûr ayette iman ile bağlantısı kurulan bazı hususlar ifade edilmekte iken Buhârî’nin imanın altmış kusur şube olduğunu bildiren hadisi zikretmesi, hadisin Kur’an’ı tebyîn ve tefsîr ettiğine yönelik bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. İbn Hacer ayette iman kelimesi geçmemesine rağmen Buhârî’nin bu ayeti burada zikretmesinin sebebinin, Ebu Zerr’in Hz. Peygamber’den iman konusunu sorması, Hz. Peygamber’in de bunun üzerine yukarıdaki ayeti okumasını içeren bir rivayetten kaynaklandığı bilgisini aktarmaktadır. Ancak İbn Hacer, Buhârî’nin bu rivayeti şartlarına uymadığı için alamadığını belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Hacer, ayette ifade edilen “birr/iyilik”in imanın muhtevasına dâhil olduğundan ayet ile bab başlığı arasında bir muhalefetin de mevzu bahis olmadığını savunmaktadır.⁴⁹⁴

Buhârî Kitabı’l-İman’ın on üçüncü babını باب قول النبي أنا أعلمكم بالله şeklinde isimlendirmiş, hemen sonrasında “Marifet (iman) kalbin fîlidir.” yorumunda bulunmuş ve akabinde sîbakı yeminlerle ilgili olan “...Allah sizi kalplerinizin kazandığından sorumlu tutar...” ayetini zikretmiştir.⁴⁹⁵ Bu bab başlığı altında Hz. Aîşe’den naklen Hz. Peygamber’in insanlara takat getirebilecekleri şeyleri emrettiğini ancak onların “Ya Rasulellah biz senin gibi değiliz. Zira senin geçmiş ve gelecek günahların affolunmuştur.” şeklinde mukabelede bulunduklarını ve Hz. Peygamber’in buna kızdığını devamında ise “Sizin en muttaki olanınız ve Allah’ı

⁴⁹¹ Bakara, 2/177.

⁴⁹² Müminun, 23/1.

⁴⁹³ Buhârî, 2 Kitabı’l-İman 3, I/8.

⁴⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Daru’s-Selam, Riyad, 2000, I/71-72.

⁴⁹⁵ Bakara, 2/225.

en iyi bileniniz benim.” buyurduğunu aktarmıştır.⁴⁹⁶ Buhârî’nin zikrettiği ayet ile bab başlığının ve altında zikredilen hadisin bağlantısı kanaatimizce yeterli değildir. Ayetin hadis ile olan vech-i münasebeti konusunda görüş bildiren şârihlerden biri el-Aynî’dir. Aynî (ö. 855/1451) burada üç soru sormaktadır: Birincisi, bölüm adı iman olmasına rağmen bu babın bölüm başlığı ile alakası nedir? İkincisi, hadiste aslen ve delaleten bir şey olmamasına rağmen Buhârî neden “Marifet kalbin fiilidir.” yorumunda bulunmuştur? Üçüncüsü, ayet yeminlerden bahsetmesine rağmen dolayısıyla direkt iman ile bir ilişkisi olmamasına rağmen neden burada zikredilmiştir? Aynî konumuz ile ilgili olan üçüncü soruyu “Bu ayet imanın sadece sözden ibaret olmadığını belirtmektedir. Ayette geçen ‘kalplerinizin kazandığı’ ifadesi ise kalplerinizin azmettiği ve kastettiği manasındadır. Zira kalbin kesbi, onun azmetmesi ve niyetiyle ilgilidir. Kalbin bir şeye azmetmesi istikrar bulduğunda kişi onunla sorumludur. Kişinin söylemediği ve yapmadığı şeylerden sorumlu olmayacağını ifade eden hadis ise herkesin maruz kaldığı gelip geçici olan ve kalpte yerleşik olmayan şeyler içindir ki bu da affedilmiştir.” şeklinde cevaplandırmıştır.⁴⁹⁷ Her ne kadar Aynî, ayet ile bab başlığı arasında ilişki kurmak için yoğun bir çaba içerisinde görünse de kanaatimizce Buhârî özellikle iman kitabında her fırsatta belli itikadî ekollere cevap vermek istemiştir. İmanın hem söz hem de eylem olduğunu artırıp azalabileceğini ifade ederek ve bu yönde bazı ayetleri zikrederek Mutezile, Mürcie ve Kerramiye’nin iman anlayışlarının sorunlu olduğunu belirtmiş olmaktadır.⁴⁹⁸

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Buhârî bab başlığında bazen sadece bir ayet zikretmiş, bunun dışında ne hadisten çıkardığı bir hükmü ne de kendisine ait bir yorumu eklememiştir. Bu örneklerden biri, iman bölümündeki on yedinci bapıdır. Burada Buhârî sadece kendileri ile yapılan antlaşmayı bozan müşriklerle ilgili şu ayeti zikretmekle yetinmiştir: “...Eğer tevbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse kendilerini serbest bırakın...”⁴⁹⁹ Bab başlığı olan bu ayet altında İbn Ömer’in merfu’ olarak aktardığı “İnsanlarla, onlar kelime-i şehadeti getirinceye, namazı kılıp zekâtı verinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunları yerine getirenler kanlarını ve mallarını korumuş olurlar...” rivayeti yer almıştır.⁵⁰⁰ Bu örnekte görüldüğü üzere ayetin metni ile hadisin metni arasında ortaklaşan bir mana vardır ki o da Allah’a ve Rasulüne iman edip namazlarını kılıp zekâtlarını vermeleri takdirde bunların can ve mal emniyetlerinin muhafaza edileceği hususudur. Bu durumda söz konusu Tевbe sûresindeki ayet ile bu hadis birbirini desteklemiş olmaktadır. Bu nedenle olsa gerek İbn Hacer, hadisin ayeti tefsir ettiğini ve Buhârî’nin imanın inanç ve sözden ibaret olduğunu savunan Murcie’nin düşüncesini reddetmek amacıyla bu hadisi zikrettiğini belirtmiştir.⁵⁰¹

Buhârî imanın amelden ayrı değerlendiremeyeceği kanaatini “باب من قال إن الإيمان هو العمل” ismi ile bir bab açarak ifade etmiş ve bu bab başlığında amel

⁴⁹⁶ Buhârî, 2 Kitabu’l-İman 13, I/10.

⁴⁹⁷ Bedruddin el-Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I/440.

⁴⁹⁸ İbn Hacer, a.g.e., I/65.

⁴⁹⁹ Tевbe, 9/5.

⁵⁰⁰ Buhârî, 2 Kitabu’l-İman 14, I/12.

⁵⁰¹ İbn Hacer, a.g.e., I/103.

vurgusunun öne çıktığı üç ayet zikrederek kendi görüşünü takviye etmek istemiştir. Bu ayetlerden biri Zuhruf suresindeki şu ayettir: “İşte bu, yapmakta olduklarınıza karşılık size miras verilen cennettir.”⁵⁰² Bu ayet ile bab başlığı arasında bir uyumun olduğunu görebiliyoruz. Zira ayette cennete girme sebebi olarak Müminlerin ameli gösterilmiştir. Bu nedenle Buhârî “İman, ameldir” ismi ile bir alt başlık açmayı tercih etmiştir. Ayetin akabinde zikredilen ve Ebu Hureyre’den merfu olarak aktarılan hadiste ise Hz. Peygamber’e en hayırlı amelin ne olduğu sorulmuş o da “Allah’a ve Rasulune iman etmektir.” Şeklinde cevap vermiştir. Sonrasında da cihad ve makbul hacc zikredilmiştir. Kanaatimizce Buhârî burada önce hadisi aktarmış sonra hadiste sorulan ilk soruya (“en hayırlı **amel** hangisidir?”) verilen cevaptan hareketle, imanın amelle birlikte olması değerlendirilmesi gerektiğini bab başlığına taşımış sonra da cennete girmeye vesile olan ve salih amel vurgusunun ön planda olduğu ayetleri sıralayarak Kur’an-hadis uyumuna işaret etmiştir.

Buhârî, yirmi ikinci bapta “Günahlar cahiliyye işlerindendir ve bunları işleyen tekfir edilemez...” başlığı ile birlikte “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan günahları ise dilediği kimseler için bağışlar...”⁵⁰³ ayetini zikretmiştir. Bundan sonra Ebu Zerr’in birisine hakaret etmesinden dolayı Hz. Peygamber tarafından “...Sende cahiliyye kalıntısı vardır...” sözleriyle uyarıldığı belirtilmiştir.⁵⁰⁴ Buhârî’nin burada büyük günah işleyen kimsenin kâfir olacağını savunan Haricilerin bu düşüncesinin yanlış olduğunu ve bab başlığını da buna göre seçtiğini saptamak mümkündür. Nitekim İbn Battal (ö. 449/1057), Buhârî’nin buradaki amacının Müminlerden günah işleyenlerin cehennemde kalacaklarını savunan Rafiziler, İbadiler ve bazı Haricilere cevap vermek olduğunu, ayeti de onların bu iddialarının doğru olmadığını ispat etmek üzere zikrettiğini belirtmektedir.⁵⁰⁵ Buna göre Ebu Zerr’in işlediği bu günahın onu dinden çıkarmadığını dolayısıyla şirk/küfür dışında kalan günahların Allah tarafından affedilebileceği ifade edilmiş olmaktadır. Bab başlığında zikredilen ayet ile hadis arasında metinsel bir yakınlık söz konusu değilse de amelin imana tesir edip etmediği konusunda genel anlamda bir yakınlıktan bahsetmek mümkündür. Zira Buhârî’ye göre Allah, şirk koşturmak hariç küçük-büyük bütün günahları bağışlayabilir. Ebu Zerr’in yanlış davranışına Hz. Peygamber’in tavrı da bu yöndedir. Kaldı ki Buhârî sonraki bablarda bu konuyu işlemeye devam etmektedir. Mesela bir sonraki bapta birbirleriyle savaşıp iki Müslüman topluluktan konu açarak Hucurât sûresine işaret etmekte⁵⁰⁶ ve Kur’an’ın bunları Mü’min olarak nitelendirdiğini belirtmektedir. Buhârî Hucurât sûresindeki ayetin akabinde “İki Müslüman birbirlerini öldürmek için kılıçlarını çektiğinde...”⁵⁰⁷ şeklinde başlayan hadise yer vererek, birbirlerini öldürmek niyetiyle kavgaya tutuşan iki kişinin de Müslüman olduğunun altını çizmiş olmaktadır. Dolayısıyla Buhârî büyük/küçük günahların kişiyi dinden

⁵⁰² Zuhruf, 43/72.

⁵⁰³ Nisa, 4/48.

⁵⁰⁴ Buhârî, 2 Kitabu’l-İman 22, I/13.

⁵⁰⁵ Ebu’l-Hasen Ali b. Halef (İbn Battal), *Şerhu Sahihî’l-Buhârî*, thk. Ebu Temim Yasir b. İbrahim, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad, I/86.

⁵⁰⁶ Hucurat, 49/9.

⁵⁰⁷ Buhârî, 2 Kitabu’l-İman 23, I/13.

çıkarmadığını ve bunların Müslüman ismini almaya layık olduklarına yönelik olarak Allah'ın şirk dışındaki bütün günahları bağışlayabileceğini ifade eden ayeti zikretmiş böylelikle Kur'an-hadis bütünlüğünün önemine vurguda bulunmuştur.

Buhârî'nin "Namaz imandandır." ismi ile bir başlık açmış olması, onun iman-amel bütünlüğüne verdiği ehemmiyetin yansımalarından bir diğeri olarak kabul edilebilir.⁵⁰⁸ Hadisten çıkardığı bu hükmün peşine Bakara sûresindeki "...Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir..."⁵⁰⁹ ayetini zikretmiştir. Mezkûr ayetin, hem bab başlığı, hem babın altında zikredilen hadis hem de ayetin bağlamıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Zira söz konusu ayet tahvil-i kible ile ilgilidir. Konu ile ilgili hadiste ise Hz. Peygamber'in yaklaşık olarak on altı veya on yedi ay Beytu'l-Makdis'e yönelerek namaz kıldığı Medine'ye hicretten sonra ise Kâbe'ye yönelerek namaz kılmasının emredildiği konu edilmektedir. Buhârî'nin ayette geçen "iman" ifadesini "namaz" olarak yorumlaması, kanaatimizce bu bağlamda değerlendirilebilir. Zira o bu yorumuyla daha önce Beytu'l-Makdis'e dönerek kılınan namazlarında boşa gitmediğini ifade etmiş olmaktadır.⁵¹⁰ Ama şunu da belirtmek isteriz ki ayetin altında zikredilen hadis ile ayetin ilgili kısmı arasında direkt bir bağlantı kurmak kolay da değildir. Söz gelimi Buhârî bu bab başlığında hadis ile münasebeti daha kolay anlaşılabilir olan ve tahvil-i kibleyi ifade eden "*Nereden yola çıkarsan çık yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir...*"⁵¹¹ ayetini zikretseydi kanaatimizce daha isabetli olacaktı. Ancak Buhârî'nin bu ayeti seçmemiş olması ve özenle iman ifadesini namaz olarak yorumlaması ayrıca namazın imandan olduğunu ifade eden bir cümleyi bab başlığına taşıması, onun yaşadığı dönemdeki bazı ekollere Kur'an-hadis bütünlüğü çerçevesinde bir mesaj iletme ve cevap verme arayışı olarak kabul edilebilir.

Buhârî'nin iman-amel bütünlüğüne verdiği önem ve iman-İslam kavramlarını oldukça yakın bir anlamda kullanmış olduğuna dair verilebilecek misallerden biri de "Zekât İslam'dandır" ismi ile bir bab başlığı açmış olmasıdır. Burada onun zekâtı İslam'dan bir parça görmesi ve hemen yukarıda ise namazı imandan addetmesi dolayısıyla namaz ve zekât ifadelerini birini iman, diğerini İslam ile ilişkilendirmesi bu görüşü teyid etmektedir. Zira o iman ve İslam kavramlarını birbirinin mütemmimi olarak kabul ediyor görünmekle beraber aralarında keskin bir çizgi ile ayırma da bulunmamıştır. Bu bab başlığı ile birlikte Buhârî'nin zekât vermeyi emreden Beyyine sûresindeki şu ayeti zikrettiğini görmekteyiz: "*Onlara dini yalnızca Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmiştir. İşte dosdoğru din budur.*"⁵¹² Bu bab başlığı altında şu hadise yer verilmiştir: Necd tarafından gelen biri, Hz. Peygamber'e ne ile mükellef kılındığını sormuş Hz. Peygamber ona beş vakit namaz, Ramazan orucu ve zekât vermekle sorumlu olduğunu bildirmiştir. Bundan sonra o kişi "Vallahi ben bunlardan ne fazla ne de eksik bir şey yapacağım." demiş bunun üzerine Hz.

⁵⁰⁸ Buhârî, 2 Kitabu'l-İman 30, I/15.

⁵⁰⁹ Bakara, 2/143.

⁵¹⁰ İbn Hacer, a.g.e., I/129.

⁵¹¹ Bakara, 2/150.

⁵¹² Beyyine, 98/5.

Peygamber “Eğer sözüne sâdık kalırsa kurtuldu.” buyurmuştur.⁵¹³ Zikredilen hadis ile ayetin vech-i münasebetini kurmak mümkündür. Zira ayette emredilen hususlar içerisinde zekât ifadesi de geçmektedir. Ama kanaatimizce o bu ayeti bilinçli seçmiştir. Zira daha başka ayetlerde sadece zekâtı emreden ayetler olmasına rağmen bu ayetlere müracaat etmemiş, içinde amele dair namaz ve zekâtın birlikte zikredildiği bir ayete başvurmayı tercih etmiş, bununla iman-amel bütünlüğüne olan yaklaşımını ortaya koymuştur.

Buhârî'nin bab başlıkları ile beraber kullandığı ayetlerden bir diğeri de “*Deki herkes kendi yapısına (tabiatına) uygun işler görür...*”⁵¹⁴ mealindeki ayettir. Buhârî bu ayeti “Ameller niyetlere ve hasbîliğe göredir...” şeklinde isimlendirdiği babın altında zikretmiş⁵¹⁵ ve ayette geçen “Şâkiletih” ifadesini yine bab başlığında “niyetih” şeklinde tefsir etmiştir. Bu durumda Buhârî'ye göre ayetin anlamı “...Herkes kendi niyetine göre işler yapar...” manasına gelmiş olmakta ve bab başlığı ile ayet arasında bir münasebet kurulmuş olmaktadır. Bu babın altında da daha önce kitabının ilk hadisi olarak zikrettiği sonra da Kitabü'l-İman bölümünde tekrar ettiği “Ameller niyetlere göredir...”⁵¹⁶ hadisi ile birlikte birkaç hadise daha yer vermiştir. Ayetteki “Şâkile” ifadesini niyet olarak anlayan Buhârî, böylece bapta zikrettiği ayet ile hadis arasında da bir bağ kurmakta ve bu hadisi söz konusu ayeti tefsir sadedinde değerlendirmiş olmaktadır.

Sonuç

Hz. Peygamber (sav) vahyin hem mübelliği hem de mübeyyini olması münasebetiyle kendisine nâzil olan ayetler ile ilgili beyânlarda bulunmuş ve üsve-i hasene olması yönüyle de vahyi hayatında tatbik ederek (sünnet) göstermiştir. Kur'an-hadis bütünlüğü bir taraftan Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğini diğer taraftan hadislerin Kur'an ayetleri çerçevesinde nasıl anlamlandırılacağını gösteren önemli metodolojik bir ilke niteliğine sahiptir. Hadis musanniflerinden olan Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahih* isimli meşhur eserinin Kitabü'l-İman bölümünde bab başlıklarının bazılarında ayetlere yer verilmiş olması bu çerçevede değerlendirilebilir. Çalışmamızda ulaştığımız sonuçları ise şöyle sıralamak mümkündür:

1-Kur'an'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasında vahyi beyân etmek ile görevlendirilen Hz. Peygamber'in kavli ve fiili uygulamalarına başvurmak sahih bir din anlayışının önemli bir kıstası olarak görülmelidir.

2-Hadis/sünnet olmadan Kur'an'ın anlaşılması ve hayata tatbikinin sağlanması ispatlanması zor bir iddiadır. Hz. Peygamber'in Kur'an'a rağmen bir söz îrad etmesi veya bir uygulamada bulunması mümkün olmadığından, hem bir sıhhat kriteri olarak hem de Kur'an'ın tefsir edilmesi bağlamında hadislerin Kur'an ile birlikte değerlendirilmesi kanaatimizce daha isabetli bir yöntemdir.

3-Hem bab ismine uygunluk hem de babın altında zikredilen hadis ile münasebeti açısından değerlendirildiğinde Buhârî'nin bazı ayetleri bab başlığında

⁵¹³ Buhârî, 2 Kitabü'l-İman 34, I/16.

⁵¹⁴ İsrâ, 17/84.

⁵¹⁵ Buhârî, 2 Kitabü'l-İman 41, I/19.

⁵¹⁶ Buhârî, 1 Kitabü'l-Bedi'l-Vahy 1, I/2; 2 Kitabü'l-İman 41, I/20.

zikretmesi, onun Kur'an-hadis bütünlüğü diye tavsîf edebileceğimiz zihnî bir arka plandan hareket ettiğini ortaya koymaktadır.

4-Buhârî, Kitabu'l-İman bölümünde birçok bab başlığının devamında bazen bir bazen de birkaç ayet zikretmiş sonra da ayetten istinbat ettiği hükmü yine bab başlığında ortaya koymuştur. Örneğin “*Herkes kendi tabiatına göre amel işler...*” ayetindeki “Şâkile” ifadesini “Niyet” olarak yorumlamış ve bu ayeti “Ameller niyetlere göredir...” hadisini zikrettiği bab başlığında zikrederek ayet ile hadis arasında bir bağ kurmak istemiştir.

5- Buhârî, bazen hadis ile münasebetinin ilk bakışta anlaşıldığı ayetleri zikrederken bazen de ayetin sarîh manasının dışındaki anlamlarını dikkate almış, bab başlıklarını isimlendirmede Hariciler, Mürcie ve Mu'tezile gibi itikadî fırkalara cevap verme amacını gütmüş ve bu husus şârihler tarafından özellikle ifade edilmiştir.

6- Buhârî'nin Kitabu'l-İman'da naklettiği hadisler, bab başlığında zikredilen ayetlerin sebep-i nüzulü olmaması dolayısıyla bir nevi yorumu olmasından hareketle, onun bu yöndeki gayretinin günümüz Kur'an-sünnet ilişkisine yönelik yapılacak çalışmalar için bir ilham kaynağı olarak değerlendirilebilir.

Bibliyografya

ÂŞIKKUTLU, Emin, “Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İman İle İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19: 59-83, 2000.

el-AYNÎ, Bedruddîn, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 2001.

BİLEN, Mehmet, Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013.

el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

ÇAKIN, Kamil, “Buhârî'nin Mürcie İle İman Konusunda Tartışması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.*, c. XXXII, 1992, s. 183-198, 1992.

GÖRMEZ, Mehmet, “Fıkhu'l-Hadîs”, *DİA*, İstanbul, XII: 547-548, 1995.

GÜNER, Osman, “Tarihsel Süreçte Sünnetin Bağlayıcılığı Olgusuna Buhârî'nin Fıkhu'l-Hadîsi Özelinde Bir Bakış” *Marife Dergisi*, cilt:1, sayı:1: 29-48, 2001.

İBN BATTAL, Ali Halef el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebu Temim Yasir b. İbrahim, Mketebetu'r-Rüşd, Riyad, tsz.

İBN HACER, Şihabuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru's-Salam, Riyad, 2000.

.....(tsz.), *Fethu'l-Bârî Bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Marife, Beyrut.

İBN SALAH, Takiyuddîn Osman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu 'l-Hadîs*, thk. Nûruddin İtr, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998.

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadîs Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1998.

RÂMEHÜRMÜZÎ, Hasan b. Abdirrahman, *el-Muhaddisu 'l-Fâsil Beyne 'r-Râvîve 'l-Vâî*, thk. Muhammed Accac el-Hatîb, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1391.

ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir Mektebetü Dari't-Tûras, Kahire, 2005.

TOKSARI, Ali, “Sahîhu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)”, *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, Erciyes Üniv. Yayın no: 22: 109-132, 1987.

YÜCEL, Ahmet, *Başlangıçtan Günümüze Hadîs Usûlü*, İfav Yay., İstanbul, 2009.

Sosyal Sorumluluk ve Çalışanlar Üzerine Etkileri: Kahramanmaraş Belediyesinde Bir Alan Çalışması

Salih Yeşil* & Sümeyra Ceyhan* & Zekeriya & Yurdabakan*

Özet

Gelişen piyasalar, insan hakları ve çevre konusunda toplumda artan farkındalık ve rekabet stratejileri zamanla kurumları, sosyal sorumluluk konusunda daha aktif ve gerçekçi olmaya yöneltmiştir. Kurumlar, kar elde etme amacının yanında artık topluma faydalı işler de yapmanın önemini kavramış durumdadır. Diğer taraftan kurumların sosyal sorumluluk faaliyetleri ve buna yönelik algılar müşteri ve çalışanlar tarafından da olumlu bir şekilde değerlendirilmekte ve onlar üzerinde de kalıcı etkiler bırakabilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı sosyal sorumluluk faaliyetlerinin çalışanlar üzerinde etkilerini (örgütsel bağlılık, iş tatmini, işten ayrılma ve performans) belirlemeye yöneliktir. Araştırmanın alan çalışması, Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesindeki farklı statülerde 100 çalışan üzerinde yapılmıştır.

Araştırma sonucunda sosyal sorumluluk faaliyetlerinin örgütsel bağlılık, iş tatmini üzerinde pozitif, çalışanların işten ayrılma niyeti üzerinde ise negatif etkileri belirlenmiştir. Diğer taraftan sosyal sorumluluğun performans üzerinde etkisi bulunmamıştır. Buradan çıkarılacak en önemli sonuç; kurumlar sosyal sorumluluk faaliyetlerini devam ettirdiği sürece çalışanların örgütsel bağlılıkları ve iş tatminlerinin artacağı, işten ayrılma niyetlerinin ise azalacağı şeklindedir. Bu sonuçta, sosyal sorumluluğun işletmeler açısından önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Araştırmanın sonuç kısmında elde edilen bulgular teorik ve uygulama bağlamında tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Sorumluluk, Örgütsel Bağlılık, İş Tatmini Performans ve İşten Ayrılma

Social Responsibility And Its Effects On Employees: A Field Study In Kahramanmaras Municipality

* Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İİBF, İşletme Bölümü, Kahramanmaraş, syes66@hotmail.com

* Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Bölümü, Kahramanmaraş, scyhnn@gmail.com

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İİBF, İşletme Bölümü, Kahramanmaraş, zekeriya.yurdabakan@gmail.com

Abstract

Emerging markets, human rights, and increasing awareness about environment and competition strategies have led institutions to become more active and more realistic about social responsibility over time. On the other hand, the social responsibility activities of the institutions and their perceptions are positively evaluated by the customers and employees and can have lasting effects on them. The aim of this study is to investigate the effect of social responsibility activities on the employee's organizational commitment, job satisfaction, performance and intent to leave the job. The field survey of the study was conducted on the employees of the Metropolitan Municipality of Kahramanmaraş.

As a result of the analysis made, important findings have been obtained in connection with the related variables. The result indicate that social responsibility activities have positive effect on organizational commitment, job satisfaction and has negative influence on the intent to leave the job. On the other hand there was no effect of social responsibility activities on employee performance. The main conclusion that can be drawn from the findings is that the organizations that continue to do social responsibility activities are likely to increase organizational commitment, job satisfaction, and decrease the intent to leave the job. The findings show the importance of social responsibility activities for the organizations. The findings from this study have also been discussed both theoretically and practically in the result section.

Keywords: Social Responsibility, Organizational Commitment, Job Satisfaction, Performance and Intent to Lave the Job

Giriş

Gelişen piyasalar, insan hakları ve çevre konusunda toplumda artan farkındalık ve rekabet stratejileri zamanla kurumları, sosyal sorumluluk konusunda daha aktif ve gerçekçi olmaya yöneltmiştir. Sadece ekonomik karlılığın ve gücün yeterli olmadığı günümüzde kurumsal olma niteliği taşıyan çoğu işletme, iş planlarına sosyal sorumluluk başlığını mutlaka dahil etmekte, bu alanda çeşitli stratejiler geliştirip uygulamakta, doğanın korunması, çevreye verilen zararın azaltılması ve telafi edilmesi için kalıcı adımlar atmaktadır. İş dünyası gün geçtikçe sürdürülebilir kalkınmanın, tüm paydaşlara ve gezegene fayda sağlayacak sosyal sorumluluk anlayışıyla gerçekleşeceğini farkına varmaktadır (Çelik, 2013:1). Sorumluluk, bireyin bulunduğu çevreye uyum sağlaması, üzerine düşen görevleri yerine getirmesi ve kendi davranışlarının başka kişiler üzerindeki etkilerinin meydana getirdiği sonuçları sahiplenmesidir. Her ne kadar sorumluluk toplumlar, işletmeler ve hatta bireyler arasında farklılık gösterse de; genel anlamda topluma karşı yüklenilen sorumluluktan dolayı gerektiğinde hesap verme duygusu olarak değerlendirilebilir (Öztaş, 2013:1). Sosyal sorumluluk, kurumların sosyal çevresindeki gruplara ve bireylere olan davranış biçimi ile ilgilidir. İşletmeler iş dünyasında faaliyetlerini sürdürürlerken toplumunda menfaatlerini gözetmek durumundadırlar. Söz konusu yerel yönetimler olunca bu daha da önem arz etmektedir.

Sosyal sorumluluk kurumların toplumdan aldığını toplumun beklentileri doğrultusunda topluma geri vermesidir. Bu faaliyetler eğitimden sağlığa kadar çok

geniş bir yelpazede olabilir. Böylece toplum yaşam kalitesinin yükseltilmesi ve çevresel koşulların iyileştirilmesine yönelik çabalarla kurum imajı güçlendirilerek işletme değeri arttırılabilir, çalışanlar olumlu yönde birçok alanda motive edilebilir ve işletme yaşamının sürekliliği sağlanabilir.

Sosyal sorumluluk anlayışının örgüt kültürünün bir parçası olduğu düşünüldüğünde, yönetimin uyguladığı sorumluluk anlayışının etkilediği ilk gruplardan biri kendi çalışanlarıdır. İşletmeler sorumlulukları kapsamında çalışanlarının refahını sağlamalı, beklentilerini dikkate almalıdır. Bu etkileşim sonucunda, çalışanlar da yönetimden aldıkları kültürle, topluma ve çevreye karşı sorumluluklarını ürettikleri ürün ve hizmetle işletme dışına yansıtmaktadır. Bu noktada çalışanların işletmenin sosyal sorumluluk hakkındaki anlayışına, adaletine ve faaliyetlerine inanıp inanmaması ve bu konudaki algıları, çalışanların verimlilikleri ve iş tatminleri açısından önem taşımaktadır (Çelik, 2013:2).

Sosyal sorumlulukla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde sosyal sorunları azaltmak ya da önlemek amacıyla sosyal sorumluluğun teşvik edilmesi ve işletmeler düzeyinde uygulama alanı bulması konusunda çalışmalar yapıldığı görülmektedir (Nalbant, 2005). Diğer bir ifade ile sosyal sorumluluk projelerini hayata geçirmek için kurumlara ve topluma düşen görevler bir an önce gönüllü veya zorunlu şekilde yerine getirilmelidir. Diğer taraftan bazı çalışmalar ise sosyal sorumluluk faaliyetlerinin farklı konular üzerine etkileri üzerine yoğunlaşmaktadırlar (Çelik, 2013; Doğan, 2009; Köker, 2013).

Literatürde konu ile ilgili çalışmalara daha derinlemesine bakıldığında, örneğin Nalbant (2005), işletmelerin toplumla sağlıklı ilişkiler geliştirmesinin sosyal sorumluluk bilinci ile hareket etmesine bağlı olduğu görüşünü savunmaktadır. İşletmeler öncelikle kendi işgörenlerinin sorunlarına eğilmeli daha sonra işletme dışında yer alan kişi ve kuruluşlarla ilgilenmeleri gerekmektedir. Yapılan çalışma kapsamında sosyal sorumluluk bilinci ile hareket eden işletmelerin çevresi tarafından saygın olarak kabul edildiği ve sivil toplum örgütleri ile topluma katkıda bulunan projelere imza attığı görülmektedir. Çelik (2013), işletme içerisinde çalışanların işletmenin gerçekleştirmekte olduğu kurumsal sosyal sorumluluk faaliyetlerine yönelik algısı ile iş tatminleri arasındaki ilişkiyi ölçmeyi amaçlamaktadır. Araştırma sonucunda, çalışanların kurumsal sosyal sorumluluk algısı ile iş tatminleri arasında pozitif yönde, orta dereceli bir ilişki olduğu ortaya konmuş ve işletmenin çalışanlarına yönelik uyguladığı sosyal sorumluluk faaliyetlerinin çalışanların iş tatminlerine etkisi olduğu görülmüştür. Köker (2013), işletmelerin kurumsal faaliyetlerini yürütürken, toplumsal istek ve beklentilerden etkilenecek insani, sosyal, politik, yasal ve ahlaki konuları düşünerek hareket etmelerinden yola çıkmaktadır. Çalışma kapsamında işletmelerin kurumsal faaliyetlerini yürütürken gözettikleri sosyal sorumluluk anlayışının kurumların dış hedef kitleleri üzerindeki yansımalarını (kurumların çevresel performansları, marka yatırımları, paydaş ilişkileri ve yetenekli çalışanların kuruma çekilmesi) tespit etmeye çalışmıştır. Çalışmanın sonucunda kurumların marka yatırımları anlamında yürüttükleri faaliyetlerinde sosyal sorumluluk çalışmalarının diğerlerine göre daha yüksek bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Saran vd., (2011), sosyal sorumluluk ve topluma hizmet işlevi kurumlar için ortak bir felsefe haline gelmektedir. Bu konuların ülkemizde son yıllarda üniversitelerin tüm bilim dallarında ele alındığı ve eğitim planlarında yer almaya başladığı görülmekte, bu kapsamda bir eğitim

kurumu olarak Ege Üniversitesi'nin sosyal sorumluluk bilincinin geliştirilmesi amacıyla gerçekleştirilen dersin uygulaması ve buna yönelik öğrencilerinde sosyal sorumluluk bilincinin geliştirilmesi amaçlanmıştır. Doğan (2009), Balıkesir'deki banka müşterilerinin kendi bankaları ile ilgili kurumsal imaj algıları ile sosyal sorumluluk anlayışı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. Çalışmada, müşterilerin algıladığı kurumsal imajın sosyal sorumluluk anlayışının ekonomik, yasal, ahlaki ve sağduyulu boyutları ile göz ardı edilmeyecek düzeyde bir ilişkisinin mevcut olduğu tespit edilmiştir. Ortaya çıkan bulgulardan biri de bu ilişkinin, kurumsal imajın, kurumsal tasarım (görünüm) ve kurumsal iletişimden oluşan diğer boyutlarıyla ilişkisinden kısmen daha güçlü olduğu yönündedir. Sönmez (2014), sosyal sorumluluk projelerini gerçekleştiren konaklama işletmelerinin, gerçekleştirdiği bu projelerin tüketicilerin gözünde işletmelerinin imajına ne derece katkı sağladığını ortaya koymak amacıyla İstanbul iline gelen yerli turistler yasal, etik, ekonomik ve gönüllü sorumluluklara önem vermekte ve işletmelerden bu sorumlulukları yerine getirmelerini beklemektedirler. Bunun sonucunda da bu işletmelerin tercih edilebilirliği artacaktır. Baykara (2014), çalışmada bankaların sosyal sorumluluk faaliyetleri üstlenme nedenlerini ve sosyal sorumluluğun bankaların itibarlarındaki rolünü analiz etmek amacıyla Halk Bankası ve Yapı Kredi Bankasında odak grup görüşmesi ve derinlemesine mülakat gerçekleştirmiştir. Sosyal sorumluluk projelerinin toplumda farkındalık yaratması rekabet edilebilir üstünlüğü soyut değerlere taşımaktadır. Bankaların imajına olumlu katkısı olduğu düşünüldüğünde kurumsal sosyal sorumluluk faaliyetlerinin uzun vadede karlılık yaratacağı ve itibar sağlayacağı görülmektedir.

Literatürde yer alan ve yukarıda bahsettiğimiz bu çalışmalar, sosyal sorumluluk uygulamalarının giderek değerlendirildiğini ve kurumların değerlendirilmesi aşamasında, kurumların sivil davranışlarını gösteren bu tür faaliyetlerin hedef kitle (tüketiciler, yatırımcılar, çalışanlar, toplum, gazeteciler, vb.) tarafından daha fazla talep edildiğini göstermektedir. Kurumlar, kar elde etme amacının yanında artık topluma faydalı işler de yapmanın önemini kavramış durumdadır. Kurumlar, ekonomiyi, toplumu ve çevreyi nasıl etkilediklerinin farkında olmak zorundadır. Bu etkinin kurumun hedef kitlesi tarafından değerlendirileceğinin farkındadırlar. Diğer taraftan kurumların sosyal sorumluluk faaliyetleri ve buna yönelik algılar müşteri ve çalışanlar tarafından da olumlu bir şekilde değerlendirilmekte ve onlar üzerinde de kalıcı etkiler bırakabilmektedir.

Bu çalışmada da benzer olarak sosyal sorumluluk ve çalışanlar üzerindeki etkileri üzerinde durulmuştur. Çalışma, Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi çalışanlarının, kurumun sosyal sorumluluk bağlamında yaptığı faaliyetlerine yönelik algılarını ölçmeye çalışmış ve bu algıların çalışanlar üzerindeki etkilerini (örgütsel bağlılık, iş tatmini, performans ve işten ayrılma) incelemeyi amaçlamıştır.

Çalışmanın amacına yönelik hipotezler ilgili yazından yola çıkılarak oluşturulmuş ve bunların test edilmesi amacıyla bir alan çalışması yapılmıştır. Veriler, Kahramanmaraş Belediyesinde çalışanlardan anket yoluyla toplanmaya çalışılmış ve sonrasında SPSS programında analiz edilerek teorik ve uygulama perspektiflerinden yorumlanmıştır.

Çalışmada öncelikle teorik çerçeve çizilmiş, araştırmanın metodolojisinden bahsedilmiş, analizler açıklanmış ve en son olarak sonuçlar tartışılmıştır.

1. Sosyal Sorumluluk Kavramı ve Tanımı

Sosyal sorumluluk kavramını tanımlamadan önce sorumluluk kavramına bir bakmak gerekir. Sorumluluk, başkalarını tanımak, onların değerlerine saygı göstermek; kısaca onların varlığını kabullenmektir (Demirkan, 1998: 271). Başka bir tanımda ise, sorumluluk, bireyin kendi söz ve hareketlerinin veya kendi yetki alanına giren davranışlarının sonuçlarını üstlenmesi olarak ifade edilmiştir (Metin, 2006: 115).

Temeli sorumluluk kavramına dayanan sosyal sorumluluğun da ilgili yazında çok farklı şekillerde tanımlandığını görmekteyiz. Genel kabul görmüş üç adet sosyal sorumluluk kavramından bahsedilmektedir. İlki, “Oyunun kuralları içinde, açık ve özgür bir rekabet ortamında kari arttırmaya yönelik faaliyetleri sürdürmek”. İkincisi, “yöneticilerin işletme iç ve dış müşterilerine karşı sorumlulukları”, son olarak da “yöneticinin, çevrede olup biten değişiklikleri tahmin ederek, problemlerden kaçınma, örgütsel amaçları toplumun amaçları ile birleştirme, işletmenin ve toplumun karşılıklı menfaatlerini koruma ve geliştirme sorumluluğudur” (Arıkan, 1995: 172).

Sosyal sorumluluk davranışı her şeyden önce, karşılığında doğrudan hiçbir fayda beklemeksizin gönüllü olarak yapılan bir davranış olarak tanımlanmaktadır. Doğal olarak sosyal sorumluluk kavramı sadece iş örgütlerinde değil toplumdaki en küçük örgüt olan aileden en büyük örgüt olan devlete kadar geniş bir yelpazede değerlendirilmesi gereken bir kavramdır. Başlangıçta, sosyal sorumluluğun, işletmelerin amacı olan kar elde etmenin ötesinde alınan kararlarla ilgili olduğu düşünülmüştür. Zamanla, sosyal sorumluluk kavramının, işletmelerin ekonomik olarak gerçekleştirdikleri faaliyetleri içerdiği görüşü hakim olmaya başlamıştır (Yılmaz, 2006: 67). Genel itibari ile sosyal sorumluluk, bir işletmenin ekonomik ve yasal koşullara, iş ahlakına, işletme içi ve çevresindeki kişi ve kurumların beklentilerine uygun bir çalışma stratejisi ve politikası gütmeye insanları mutlu ve mesut etmesine ilişkin bir kavramdır (Eren, 2002: 104).

Sosyal sorumluluk literatürde kullanıldığı ortama göre farklı isimler altında ele alınabilmektedir. Örneğin kurumsal sosyal sorumluluk, sosyal sorumluluk veya kurum sorumluluğu gibi terimler eş anlamlı veya bazen çok az bir farklılıkla kullanılmaktadır (Öztürk, vd. 2013:4). Bu çalışmada da eş anlamlı olarak kurumsal sosyal sorumluluk ve sosyal sorumluluk kavramları kullanılmıştır.

2. Yerel Yönetimlerde Sosyal Sorumluluk

Çalışmamızın alan çalışmasını bir belediye çalışanları üzerinde yapılmasından dolayı yerel yönetimlerde sosyal sorumluluk kavramından da bahsedilmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda halkın güven ve desteğini sağlayarak, onların dilek ve önerilerine dayalı, katılımcı ve demokratik hizmet sunan yapılara dönüştürülen Belediyeler artık aktif yurttaşlığı geliştiren, yerel temsili ve katılımı sağlayan yerel kimliğin oluşmasına ve geliştirilmesine katkıda bulunan, yerel topluluk içinde birliktelik, bütünlük, aidiyet ve dayanışma duygusunu geliştiren yapılar olarak karşımıza çıkmaktadırlar (Çitci, 1996:5).

Günümüzde artık hiçbir kurumun, hatta bireyin kaçınamayacağı bu toplumsal sorumluluk şirketler yanında kamu kurumlarının ve özellikle yerel

yönetimlerin de gündeminde yer almak zorundadır. Kurumsal sosyal sorumluluk konusunu ciddiye alan yerel yönetimler bir yandan işlevini daha iyi sürdürürken diğer yandan asıl sorumlulukları dışındaki alanlarda da, bölgelerinde yaşayan halka önemli kazanımlar sağlamaktadır. Kurumsal sosyal sorumluluk konusunda hassas olan yerel yönetimler hizmet ettikleri bölgenin prestijini arttırmakta, bölgeyi bir çekim merkezi haline getirebilmektedir.

Çalışanlar da artık, inandıkları değerler ve yaşadıkları dünyanın gelişimine katkı sağlamak için çalışmak istediklerinden, daha nitelikli çalışanların cezbedilmesinde, kuruma olan bağlılıklarının artmasında ve çalışanların iş performansına yönelik motivasyonlarının artmasında kurumsal sosyal sorumluluk oldukça etkili olmaktadır. Bu anlayışla hareket eden kurumlar daha nitelikli personele sahip olmakta ve bu da daha nitelikli toplumsal hizmet sağlama olarak geri dönmektedir.

Bu noktadan baktığımızda yerel yönetimlerin topluma yönelik gönüllü çalışmalar içerisinde yer almasının faydaları görülmektedir. Yerel yönetimlerin sosyal sorumluluğu kendi faaliyetleri ile sınırlı değildir. Faaliyette bulundukları bölgede veya ulusal çapta faaliyet gösteren firmaları kurumsal sosyal sorumluluk bilinciyle hareket etme konusunda teşvik etmek de yerel yönetimlerin önemli işlevlerinden biridir. Bunu sağlamanın en iyi yolu yerel ve ulusal paydaşlarla birlikte hareket etmek sosyal projelerde ortaklıklar oluşturmaktır. Yine bölge halkına gönüllülük bilinci kazandırmak ve hayırseverleri sosyal projelere ortak etmek de yerel yönetimi finansal açıdan rahatlatacaktır. Zira gönüllü çalışmalar devletin ve yerel yönetimlerin üstündeki ekonomik yükü oldukça azaltmakta ve toplumun bireyleri arasında daha sağlam bağlar oluşturarak toplum içinde güvenin artmasına ve devamlılığın sağlanmasına yardımcı olmaktadır (22.04.2014,www.mustafamelek.com).

3. Sosyal Sorumluluk Düzeyleri

İşletmelerin genişleyen sosyal sorumluluklarını yerine getirmesinde karışıklık yaşanmaması açısından işletmelerin sosyal sorumluluklarını farklı şekilde sınıflandırmak anlamlı olacaktır. Bu sınıflandırmada işletmelerin sosyal sorumluluk açısından öncelikleri, toplumsal, kültürel, ahlaki, değerlerin farklılaşması, politik, ekonomik durumlar ve uluslararası ilişkiler gibi ölçütler nedeniyle farklılık gösterebilir (Torlak, 2003: 51).

Aşağıda detayları verilen dört boyutlu sosyal sorumluluk modelinde bulunan dört kategori de birbirinden ayrı ve bağımsız olarak düşünülmemelidir. Bunlar karşılıklı bağımlı olmakla kalmaz, eş zamanlı olarak gerçekleştirilmesi için yönetici üzerinde baskı oluşturur. Yönetici, aldığı ve uyguladığı tüm kararlarında sürekli olarak kar amacını gözetmek, yasalara ve etik değerlere uygun davranmak zorundadır (Özüpek, 2005: 76).

- **Ekonomik Sorumluluklar:** İşletmelerin temel kuruluş amacı ekonomiktir. Her işletme, sermayedarlarının yatırımının karşılığında gelir üretmek gayesiyle kurulur. Daha kısa bir ifadeyle, ekonomik sorumluluk iyi, kaliteli bir ürünü uygun fiyata mal ederek müşterileri tatmin etmek ve bunun sonucunda işletme hissedarlarına kazanç sağlamaktır (Gültekin, 2003: 58).

- **Yasal Sorumluluklar:** Yasalar insanların ahlaki gelişmesine engel olmazlar fakat ahlaki gelişimlerini tamamlayamamış bireylerin insanlara zarar vermesine engel olurlar. Yasalar insanlar arasında ortalama bir standardı tutturarak hiç kimsenin canına, malına zarar gelmemesi amacına uygun olarak çıkarılır (Metin, 2006: 230).
- **Ahlaki Sorumluluklar:** Toplum kişilerinin işletmeden beklediği davranış ve etkinlikleri içerir. Sosyal sorumluluğun bu boyutu, işletmenin amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik olarak sosyal normlara saygı göstermek ve bu normların kötüye kullanılmasını önlemek, toplumsal beklentilere uygun bir şekilde faaliyette bulunmaktır (Carroll, 1991: 41).
- **Gönüllü Sorumluluklar:** (Ertan, 2004:117). Sosyal sorumluluk piramidinin tepe noktasında ise işletmelerin gönüllü sorumlulukları yer alır. Bu sorumluluklar ne yasal zorunluluk nedeniyle ne de toplumun beklentilerine cevap vermek adına yapılır (Karaismailoğlu, 2006: 34). Gönüllü sorumluluklar, işletmelerden beklenen yasal bir zorunluluk olmadığı gibi, etik anlamda da bir beklenti değildir. Bu sorumluluklar, işletmenin toplum için yaptığı doğrudan ve dolaylı katkıları kapsamaktadır (Doğan, 2007: 25).

4. Örgütsel Bağlılık, İş Tatmini, Performans ve İşten Ayrılma Niyeti Kavramları

Çalışanları örgütsel amaçlarda birleştirmenin, kar elde etmenin, rakiplere karşı üstünlük elde etmenin, örgütsel ve bireysel performansı arttırmanın en önemli şartlarından biri iş tatminini sağlamaktır. İş tatmini ile başarı arasında olumlu bir ilişki vardır. Başarı iş tatminini ortaya çıkarırken, başarıyı tetikleyen en önemli faktör haline geliyor. Kurumun çalışanlara sunduğu ödüller her zaman iş tatminini pozitif yönde etkilemiştir (Mammadova, 2013: 16-17). İnsanlar iş hayatına başladıklarından itibaren günlük hayatın önemli bir kısmını iş yerinde çalışarak geçirmektedirler. Dolayısıyla, kişilerde iş hayatına yönelik ekonomik, psikolojik ve birçok beklenti olabilmektedir. Kişiler bu beklentilerinin karşılandığı oranda davranış göstereceklerdir. Birçok yönetici ve psikolog iş tatmini ile ilgilenmiştir. Çünkü, iş tatmininin çalışanın iş yerindeki davranışları üzerinde etkisi olduğu düşünülmektedir. İş tatmini modern yönetim düşüncesi ve uygulamasına göre, bir işletmenin başarısı sadece elde ettiği kar değil, pazar payı, ödediği vergi gibi değişkenler ile değil, insani boyutu ile de değerlendirilmelidir (Çimentepe, 2012: 7). İş tatmini çalışanların iş ve çalışma ortamından bekledikleri ile buldukları arasındaki fark olarak belirtilmektedir. Çalışanlar işlerinden bekledikleri sonuçları elde ettikleri oranda işlerinden tatmin duyarlar. İş tatmini genel olarak çalışanların işe karşı göstermiş oldukları tepkiye bağlı olarak ortaya çıkmaktadır (Süner, 2014: 10).

İş tatmini, işten elde edilen maddi çıkarlar ve işgörenin beraber çalışmaktan zevk aldığı iş arkadaşları ile bir eser meydana getirmesinin sağladığı mutluluk şeklinde tanımlanabilir (Davran, 2014: 3). İş tatmini, işgörenlerin bedensel ve zihinsel sağlıklarının yanında, bireysel, ruhsal, fizyolojik duygularının bir belirtisidir. İş tatmini denilince, işten elde edilen maddi çıkarlar ile işçinin beraberce çalışmaktan zevk aldığı iş arkadaşları ve eser meydana

getirmesinin verdiği mutluluk akla gelmelidir (Sönmez, 2014: 5). Dolayısıyla açıkça gözlemlenemeyen ancak bireylere sorularak öğrenilebilecek soyut bir kavramdır. İş tatmini, organizasyon ve birey arasındaki var olan iyi bir denge, uyum düzeyi gerektirir ve iş çevresindeki denetim tarzları, izlenen politika, iş grubu üyeliği, çalışma koşulları, terfi olanakları gibi faktörlerin önemi büyüktür (Çimentepe, 2012: 8). İş tatminini, kişinin işini veya iş deneyimini değerlendirmesinden kaynaklanan hoş giden bir durum veya olumlu duygusal durum şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımlardan yola çıkarak, iş tatminini çalışanların işlerinden duydukları mutluluk olarak tanımlanmıştır. İş tatmini, bireyin, iş çevresinden örneğin işin kendisinden, ücret ve maaş gibi çalışma şartlarından yöneticilerden, çalışma gruplarından ve örgütteki her türlü ilişkiden elde etmeye çalıştığı rahatlatıcı ve iç yatıştırıcı bir duygudur (Görgülüer, 2013: 74). Farklı birçok tanımın yapılması çalışanın işinden tatmin olmasını sağlayan birçok unsurun var olmasına bağlanabilir iş tatminini, çalışanların işlerindeki rollerine karşı duygusal tepkileri olarak tanımlamakta ve kişinin işine karşı olumlu tepkilerini iş tatmini, olumsuz tepkilerini ise iş tatminsizliği olarak ifade etmektedir. Yukarıda tanımlardan yola çıkarak genel bir tanım yapılacak olunursa iş tatmini; çalışanların işleriyle ilgili tutumları, işe karşı psikolojik olarak biriktirdikleri ve çalışma alanında kendilerini nasıl hissettikleri gibi birçok davranış ve duyguyu ve kişinin işini ve iş tecrübesini değerlendirmesi sonucu meydana gelen zevkli veya olumlu hisleri şeklinde ifade edilebilir (Ayaydın, 2012: 34-35).

İş tatmini araştırmaları, çalışan problemlerinin tespiti, iş hakkındaki genel tutumun geliştirilmesi, örgüt içi iletişimin düzenlenmesi, eğitim ihtiyaçlarının belirlenmesi, sendikal faaliyetlerinin geliştirilmesi, değişimin planlanması ve yönetimi gibi konulara ışık tutması açısından örgütsel yararlar sağlamaktadır (Somuncuoğlu, 2013: 62).

Örgütsel bağlılık, kişilerin örgüte gösterdikleri pasif bir sadakatten çok, kişilerin örgütün başarılı olması ve hedeflerine ulaşmasına yardımcı olabilmek için bir şeyler yapma isteğini ortaya koydukları daha aktif bir ilişkiyi kapsamaktadır (Davran, 2014: 68). Örgütsel bağlılık kavramı, modern yönetim kavramları arasında en fazla ilgi toplayan kavramlardan biridir. Çalışanların işle ilgili tutumlarından biri olan örgütsel bağlılık, özellikle son 50 yılda üzerinde fazlaca durulan bir konu olmasına rağmen, henüz bu kavramın tanımı üzerinde fikir birliğine varılamamıştır. Bunun en önemli nedeni sosyoloji, psikoloji, sosyal psikoloji ve örgütsel davranış gibi farklı disiplinlerden gelen araştırmacıların konuyu kendi uzmanlık alanları temelinde ele almalarıdır (Görgülüer, 2013:118).

Örgütsel bağlılık kavramı, bireyin var olan belli örgütüyle oluşturduğu kimliksel birliktelik ve bağlılığın beraber oluşturduğu gücün tamamıdır şeklinde tanımlanmaktadır (Aksoy, 2014: 4). Örgütsel bağlılık kavramı, iş görenin örgütü bir bütün olarak ele alıp, genel olarak değerlendirdiği duygusal tepkidir. Örgütsel bağlılık, kişinin bireysel istek, amaç ve değerlerine katkıda bulunan ve gerçekleşmesine vesile olan örgütün amaçlarına bağlılık hatta sadakatle hizmet etme, örgüt lehine özverili davranma, kendini örgüte adanmış duygusu ve tutumlarına denir (Çimentepe, 2012: 58). Örgütsel bağlılık; normal bir ihtiyaçtır ve kişi, bu ihtiyacını gidermek için toplumsal yaşamın her alanında çaba gösterir. Çalışanları örgüte bağlayacak pek çok etmen olmakla birlikte; ücret, prim gibi

maddi çıkarlar, örgütsel kültür ve liderlik, özel yaşam-iş yaşamı arasındaki denge, bireysel özellikler, genel yönetim politikaları, işyerindeki eğitim ve gelişme olanakları gibi konular bu noktada önemli olmaktadır. Örgütsel bağlılık literatürü, bağlılık kavramının farklı biçimlerde kullanıldığını, bu konuda farklı tanımların ortaya çıktığını göstermektedir. Örgütsel bağlılık, bir çalışanın örgütün amaç ve değerlerin benimsemeye olan inancı ve örgüt yararına çaba sarf etmeye olan istekliliğidir (Süner, 2014: 16). Örgütsel bağlılıkla ilgili olarak en geçerli tanım ise, bağlı iş gören, ne olursa olsun örgütte kalan, işine düzenli devam eden, tam bir iş gününü ve daha fazlasını kullanan, işletmenin yatırımlarını koruyan ve örgütün amaç ve vizyonunu paylaşılandır (Öneği, 2014: 9).

Literatürde örgütsel bağlılık ile ilgili çok farklı tanımların bulunduğunu ifade etmektedir. Örgütsel bağlılık, çalışanın kabulü ve onun psikolojik bir sözleşmeyle işe girmesiyle başlamakta, örgütün bir üyesi olarak hedefler, amaçlar ve işin gerektirdikleri konusunda çalışanın bilgi edinmesiyle de gelişmektedir. Örgütsel bağlılık, örgütlerin varlıklarını koruma uğraşlarının hem temel etkinliklerinden hem de nihai hedeflerinden biridir. Çünkü örgütsel bağlılığı yüksek olan çalışanlar daha uyumlu, daha tatminli, daha üretken olmakta, daha yüksek derecede sadakat ve sorumluluk duygusu içinde çalışmakta, örgüte daha az maliyete neden olmaktadır (Görgüluer, 2013:120).

Performans, en geniş anlamıyla belli bir hedefe ulaşmak için önceden belirlenmiş bir faaliyetin sonucunda ortaya çıkması, sayısal olarak ve kalite açısından betimleyen bir kavramdır (Yücel, 2010:23). Performans, görev ve kişi ile ilgili olup, görevin gereği olarak önceden belirlenen ölçütleri karşılayacak biçimde, görevin yerine getirilmesi ve amacın gerçekleştirilmesi oranıdır. Performans, örgütlerde yöneticiler açısından önemli bir konudur ve iş görenin çalışma davranışının bir sonucudur. Performans, bir iş görenin veya grubun, ilgili oldukları birimin ve örgütün amaçlarına, niteliksel ve niceliksel katkılarının toplam ölçüsü olarak tanımlanabilir (Öneği, 2014: 41).

Çalışanların işten ayrılma niyeti, araştırmacıların ve akademisyenlerin yıllardır üzerinde durdukları ve çok önem verdikleri konulardan biri olmuştur. İşten ayrılma niyeti, çalışanın kısa bir süre içerisinde işine son verme isteğiyle ilgili düşüncesi şeklinde tanımlanmaktadır (Acar, 2014: 51). İşten Ayrılma Niyeti, çalışanların istihdam koşullarından tatminsiz olmaları durumunda gösterdikleri negatif bir davranıştır. Çalışanların işten ayrılması üzerine yapılan çoğu araştırma işten ayrılma davranışının önemli ölçüde kişilerin örgüte bağlılıklarının bir belirtisi olan iş tatmini ile ilgili olduğunu ortaya koymuştur (Ayaydın, 2012: 36). İşten ayrılma niyeti kapsamı pek çok endüstriyel ve örgütsel psikolog, yönetim bilimcisi ve sosyoloğun ilgi alanlarının merkezinde yer almaktadır. İşten ayrılma niyeti, bir iş görenin yakın bir zamanda kendi işine son verme isteğiyle ilgili fikirleri olarak tanımlanmaktadır. Literatür işten ayrılma niyetinin işe son verme davranışıyla ilişkili olduğunu göstermiştir (Süner, 2014: 25). İşten ayrılma niyeti, sektörler ve kurumlar için kontrol altına alınması zor ve ciddi bir sorundur. İşe alım sürecinde yaşanan aksilikler ve iş hayatı içerisinde yaşanan sorunlar işten ayrılma niyetinin nedenleri arasında görülmektedir. İşten ayrılma niyeti, çalışanların yaptıkları işlerden tatmin olmamaları halinde gösterdikleri yıkıcı ve aktif eylemler olarak ifade edilmektedir (Acar, 2014: 50).

5. Araştırmanın Metodolojisi

5.1. Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Bu çalışmanın amacı yerel yönetimlerin sosyal sorumluluk kapsamında yaptığı faaliyetlerin, çalışanlarının üzerindeki etkilerini (örgütsel bağlılık, iş tatmini, performans ve işten ayrılma) belirlemeye yöneliktir. Çalışmamız teorik çerçeve, metodoloji, analiz ve sonuç olmak üzere dört kısımdan oluşmaktadır. Anket çalışmamıza dayanan araştırmamızın örneklemini Kahramanmaraş Belediyesinde görev yapan çalışanlar oluşturmaktadır.

5.2. Araştırmanın Hipotezleri

Bu araştırma kapsamında test edilecek ana hipotezler aşağıdaki gibidir;

- *Hipotez 1: Kurumun sosyal sorumluluk faaliyetleri çalışanların örgütsel bağlılıklarını pozitif anlamda etkiler.*
- *Hipotez 2: Kurumun sosyal sorumluluk faaliyetleri çalışanların iş tatminlerini pozitif anlamda etkiler.*
- *Hipotez 3: Kurumun sosyal sorumluluk faaliyetleri çalışanların performanslarını pozitif anlamda etkiler.*
- *Hipotez 4: Kurumun sosyal sorumluluk faaliyetleri çalışanların işten ayrılma niyetlerini negatif anlamda etkiler.*

5.3. Araştırmanın Örneklemi ve Yöntemi

Araştırmanın hedefine ulaşmak için gerekli olan veriler anket yöntemi ile oluşturulan soru formları yoluyla toplanmıştır. Ankette yer alan ölçekler ilgili yazından en güncel ve geçerli olanlar dikkate alınarak seçilmiştir. Araştırmanın evrenini Kahramanmaraş Belediyesinde çalışan müdür, şef, kadrolu ve taşeron işçi, memur, sözleşmeli memur, mühendis, teknik personeller oluşturmaktadır. Bu alanın belirlenmesinde en büyük etken çalışılan alan olmasıdır. Kurumda çalışan sayısının ve çeşitliliğinin fazla olmasından dolayı geneli temsil edebilecek katılımcılara ulaşılmaya çalışılmış ama çeşitli nedenlerden dolayı geçerli sayılacak 100 kişiyle ankete katılım sağlanmıştır. Anketler, gönüllülük esasına göre çalışanlara elden dağıtılarak ve toplanarak yaptırılmaya çalışılmıştır.

5.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizi ve değerlendirilmesinde, SPSS 15.0 (Statistical Package for Social Sciences) paket programından yararlanılmıştır. Ankette yer alan sorular için frekans dağılımları ve yüzdeler verilmiş sonuçlar tablolar halinde gösterilmiştir. Araştırmanın hipotezlerini test etmek amacıyla korelasyon ve regresyon analizleri yapılmış ve yorumlanmıştır.

6. Araştırmanın Bulguları

6.1. Demografik Bulgular

Araştırmanın sonuçlarını daha iyi anlayabilmek ve yorumlamak noktasından araştırmaya katılanların demografik bilgileri aşağıda Tablo 1'de özetlenmiştir.

- Uygulanan ankete katılanların % 77,0 (77 kişi) bay % 23,0 (23 kişi) bayan olduğu tespit edilmiştir. Uygulama yapılan alanda çalışanların çoğunluğunu baylar oluşturmaktadır.
- Çalışmaya katılanların % 79,0 (79 kişi) evli % 21,0 (21 kişi) bekar olduğu tespit edilmiştir. Uygulama yapılan alanda çalışanların çoğunluğunu evliler oluşturmaktadır.
- Ankete katılanların %36,0 (36 kişi) lisans mezunlarından oluşmaktadır.
- Katılımcıların kurumdaki pozisyonları açısından; %11,0 (11 kişi) Müdür, %1,0 (1 kişi) Müdür yardımcısı, %14,0 (14 kişi) şef, %11,0 (11 kişi) Saha sorumlusu, %6,0 (6 kişi) mühendis, %12,0 (12 kişi) ara elemanı %18,0 (18 kişi) Teknik eleman, %27,0 (27 kişi) diğer olarak belirtmişlerdir.
- Anket yaptığımız alanda kadro durumu sorusuna verilen cevaplarda %56 (56 kişi), %8 (8 kişi) sözleşmeli memur, %10 (10 kişi) kadrolu işçi ve %26 (26 kişi) taşerondan oluşmaktadır. Buna göre çalışanların %56'sını memurlar oluşturmaktadır.
- Katılımcıların kurumda çalışma süreleri açısından; %28 (28 kişi) 1-3 yıl %33 (33 kişi) 4-8 yıl %17 (17 kişi) 9-13 yıl %16 (16 kişi) 14-20 yıl %6 (6 kişi) diğer olarak belirlenmiştir.

Tablo 1. Demografik Özellikler

<i>Demografik Özellikler</i>	<i>Frekans</i>	<i>Yüzde (%)</i>	<i>Geçerli (%)</i>	<i>Kümülatif (%)</i>
Cinsiyet				
Bay	77	77,0	77,0	77,0
Bayan	23	23,0	23,0	100,0
Medeni Durum				
Evli	79	79,0	79,0	79,0
Bekar	21	21,0	21,0	100,0
Eğitim Durumu				
Lise	30	30,0	30,0	30,0
Ön Lisans	23	23,0	23,0	53,0
Lisans	36	36,0	36,0	89,0
Yüksek Lisans	9	9,0	9,0	98,0

Doktora	1	1,0	1,0	99,0
Diğer (Lütfen Belirtiniz)	1	1,0	1,0	100,0

Belediyedeki Pozisyon				
Müdür	11	11,0	11,0	11,0
Müd.Yrd.	1	1,0	1,0	12,0
Şef.	14	14,0	14,0	26,0
Saha Sorumlusu	11	11,0	11,0	37,0
Mühendis	6	6,0	6,0	43,0
Ara Eleman (İşçi	12	12,0	12,0	55,0
Teknik Eleman	18	18,0	18,0	73,0
Diğer (Lütfen Belirtiniz).....	27	27,0	27,0	100,0

Kadro Durumunuz				
Memur	56	56,0	56,0	56,0
Sözleşmeli Memur	8	8,0	8,0	64,0
Kadrolu İşçi	10	10,0	10,0	74,0
Taşeron	26	26,0	26,0	100,0

Çalışma Süreniz				
1-3 Yıl	28	28,0	28,0	28,0
4- 8 Yıl	33	33,0	33,0	61,0
9-13	17	17,0	17,0	78,0
14-20	16	16,0	16,0	94,0
Diğer (Lütfen Belirtiniz)	6	6,0	6,0	100,0

N=100

6.2. Araştırmanın Temel Bulguları

Araştırmanın hipotezlerinin regresyon yöntemi kullanılarak test edilmesi uygun görülmüş olup bu amaçla araştırmanın temel değişkenleri arasından SPSS programında korelasyon analizi yapılmış ve Tablo 2’de gösterilmiştir. Tabloya bakıldığında;

- Kurumun sosyal sorumluluk faaliyetleri ile çalışanların örgütsel bağlılıkları arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır. Sosyal sorumluluk ile örgütsel bağlılık arasında ($r = ,550$, $P < 0.05$) anlamlı ve pozitif bir ilişki vardır.
- Kurumun sosyal sorumluluk faaliyetleri ile çalışanların iş tatminleri arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır. Sosyal sorumluluk ile iş tatmini arasında ($r = ,424$, $P < 0.05$) anlamlı ve pozitif bir ilişki vardır.
- Kurumun sosyal sorumluluk faaliyetleri ile çalışanların performansları arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır. Sosyal sorumluluk ile çalışanların performansları arasında ($r = ,010$) ilişki bulunamamıştır.
- Kurumun sosyal sorumluluk faaliyetleri ile çalışanların işten ayrılma niyetleri arasında negatif anlamda bir ilişki vardır. Sosyal sorumluluk ile çalışanların işten ayrılma niyeti arasında ($r = -,292$, $P < 0.05$) anlamlı ve negatif bir ilişki vardır.

Tablo 2. Korelasyon Analizi Sonuçları

	<i>Arit . Ort</i>	<i>Stan. Sapma</i>	<i>Sosyal sorumluluk</i>	<i>Örgütsel Bağlılık</i>	<i>İş Tatmini</i>	<i>Çalışanların Performansları</i>	<i>İşten Ayrılma</i>
<i>Sosyal sorumluluk</i>	5,88	1,08					
<i>Örgütsel Bağlılık</i>	3,82	0,81	,550**				
<i>İş Tatmini</i>	3,31	0,97	,424**	,554**			
<i>Çalışanların Performansları</i>	4,06	1,00	,010	,153	,113		
<i>İşten Ayrılma</i>	1,72	0,95	-,292**	-,319**	-,126	-,190	

** Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

* Korelasyon 0.05 düzeyinde anlamlıdır.

Korelasyon analizi sonuçlarına bakıldığında, çalışmanın önemli değişkenleri arasındaki ilişkiyi gösterir niteliktedir. Buradan hareketle, araştırmanın hipotezlerini test etmek amacıyla regresyon analizleri yapılmıştır. Araştırmanın birinci hipotezi (H1) regresyonla analiz edilmiş (Tablo 3) ve sosyal sorumluluğun örgütsel bağlılık üzerinde anlamlı pozitif ($\beta=.550$, $p<.01$) bir etkisinin olduğu belirlenmiştir. Elde edilen bu sonuç, ilk hipotezin desteklenmiş olduğunu göstermektedir.

Tablo 3. Regresyon Analizi: Sosyal Sorumluluk-Örgütsel Bağlılık

Bağımsız Değişken	β	t
Sosyal Sorumluluk	,550**	4,773
R2	,333	
$\Delta R2$	,296	
F	41,577**	

**p < .01

Araştırmanın ikinci hipotezi (H2) regresyonla analiz ile test edilmiş (Tablo 4) ve sosyal sorumluluğun iş tatmini üzerinde anlamlı pozitif ($\beta=.424$, $p<.01$) bir etkisinin olduğu belirlenmiştir. Böylelikle ikinci hipotez desteklenmiştir.

Tablo 4. Regresyon Analizi: Sosyal Sorumluluk-İş tatmini

Bağımsız Değişken	β	t
Sosyal sorumluluk	,424**	4,641
R2	,180	
$\Delta R2$	,172	
F	21,537**	

**p < .01

Araştırmanın üçüncü hipotezi (H3) regresyonla test edilmiş (Tablo 5) ve sosyal sorumluluğun performans üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı belirlenmiştir. Buradan hareketle, üçüncü hipotez reddedilmiştir.

Tablo 5. Regresyon Analizi: Sosyal Sorumluluk-Performans

Bağımsız Değişken	β	t
Sosyal sorumluluk	,010	,102
R2	,000	
$\Delta R2$	-,010	
F	,010	

****p < .01**

Araştırmanın dördüncü hipotezi (H4) regresyonla analiz edilmiş (Tablo 6) ve sosyal sorumluluğun işten ayrılma niyeti üzerinde anlamlı negatif ($\beta = -.292$, $p < .01$) bir etkisinin olduğu belirlenmiştir. Bu sonuç, dördüncü hipotezin desteklendiğini göstermektedir.

Tablo 6. Regresyon Analizi: Sosyal Sorumluluk-İş tatmini

Bağımsız Değişken	β	t
Sosyal sorumluluk	-,292**	-3,026
R2	,085	
$\Delta R2$	,076	
F	9,159**	

****p < .01**

7. Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada sosyal sorumluluk ve çalışanlar açısından sonuçları üzerinde durulmuş ve çalışma Kahramanmaraş Belediyesinde farklı statülerde (müdür, memur, işçi, taşeron) çalışanlar üzerinde yapılan bir alan çalışması ile desteklenmiştir. Çalışmada kurumun sosyal sorumluluk faaliyetlerinin çalışanların, örgütsel bağlılıkları, iş tatmini, performans ve işten ayrılma konuları üzerindeki etkileri araştırılmaya çalışılmıştır.

Araştırmada genel olarak sosyal sorumluluğun örgütsel bağlılık, iş tatmini üzerinde pozitif ve anlamlı; işten ayrılma niyeti üzerinde ise negatif ve anlamlı etkileri bulunmuştur. Buradan çıkarılacak en önemli sonuç; kurumlar sosyal sorumluluk faaliyetlerini devam ettirdiği sürece, çalışanların örgütsel bağlılıkları ve iş tatminlerinin artacağı, işten ayrılma niyetlerinin ise azalacağı şeklindedir. Bu sonuç kurumlar açısından sosyal sorumluluk faaliyetlerinin önem ve değerini ortaya koymak açısından önemli bir bulgudur. Özellikle teorik çerçevede sosyal sorumluluk faaliyetlerinin faydalarının olduğu konusunda bilgi bu çalışmamızla desteklenmiş olmaktadır. Sosyal sorumluluk faaliyetleri kurumlara kurumsal düzeyde fayda sağladığı gibi, çalışanlar düzeyinde de onların iş tatminlerini, örgütsel bağlılıklarını artırmakta ve işten ayrılma niyetlerini azaltmaktadır.

Araştırmamızın diğer bir bulgusu ise, kurumsal sosyal sorumluluk faaliyetlerinin çalışanların performansı üzerinde bir etkisinin olmadığıdır. Oysaki teorik bilgiler ve diğer çalışmaların bulguları, bu faktörler arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Kurumların sosyal sorumluluk faaliyetleri arttıkça çalışanların performansının pozitif anlamda etkileneceği şeklinde bir beklenti varken, bu çalışmada bu beklenti gerçekleşmemiştir. Çalışmamızda kurumsal sosyal sorumluluk faaliyetlerinin çalışmaların performansı üzerinde bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda ele alındığında, konunun daha farklı ve geniş kapsamlı çalışmalarda ele alınması ve irdelenmesi gerekmektedir.

İşletmelerin ayakta kalabilmesi, sürekliliği ve kar elde etmeleri ancak çalışanların örgütsel bağlılıkları, iş tatminleri ve performans ile mümkün olabilecektir. Bu konularda iyileşme sağlamak isteyen, rekabetçi olmak isteyen işletmelerin bu çalışmanın sonuçlarının da desteklediği gibi, sosyal sorumluluk faaliyetlerine önem vermeleri ve desteklemeleri gerekmektedir. İşletmeler daha gayretli daha enerji dolu çalışanlar elde etmek istiyorlarsa, çalışanlarına değer vermeli, kurumsal sosyal sorumluluk faaliyetlerini planlarken çalışanlarının performansına odaklanmaları ve çalışanların da görüş ve önerilerini dikkate almaları, bunları geliştirmeleri ve bu yönde gerekli tedbirleri almaları gerekmektedir.

Unutulmamalı ki, işletmeler kar ve benzeri amaçlara sahip olabilmektedir. Günümüzde bu amaçlara sosyal sorumlulukta eklenmiştir. Toplum içinde yaşayan ve toplumun bir parçası olan işletmeler, kendi üzerlerine düşen sosyal sorumluluk faaliyetlerini de yerine getirmek zorundadırlar. Bunun yanında, yapılan sosyal sorumluluk faaliyetleri çalışanların örgütsel bağlılıklarını ve iş tatminlerini artıracak, işten ayrılma niyetlerini azaltabilecektir. Böylelikle işletmeler günümüzün rekabetçi ortamında ayakta kalabilmek ve başarılı olmak yolunda daha şanslı olacaklar ve toplum ve çalışanlar nezdinde daha itibar kazanacaklardır.

Son olarak bu çalışmanın bir takım kısıtları olduğundan bahsetmek gerekir. Her şeyden önce belli bir kurum ve sektörde sınırlı katılım ile gerçekleştirilmiş olan bu çalışmanın sonuçlarını genellemek zorlaşmaktadır. Okuyucuların bu noktayı dikkate almaları gerekmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, ileride yapılacak olan çalışmaların daha geniş katılımlı, daha fazla kurum ve sektörüne içine alması araştırma sonuçlarının genelleştirilmesi ve karşılaştırılması açısından büyük önem taşımaktadır. Diğer taraftan ileride yapılacak çalışmalar çalışmaya farklı değişkenler ekleyebilir ve çalışmalarını

farklı veri toplama yöntemleri ile zenginleştirebilirler. Bunların yanında uzun dönemli çalışmalar daha derinlemesine bilgi elde etme noktasında önem taşımaktadır.

Kaynakça

Acar, D., (2014) Çalışanlarda Örgütsel Vatandaşlık Davranışı ve Motivasyonun İşten Ayrılma Niyetine ve İş Tatminine Etkileri ve Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Aksoy, M., (2014) Sağlık Çalışanlarında İş Yükünün Örgütsel Bağlılık ve İş Tatmini Üzerindeki Etkisi Diyarbakır Hastanelerinde Bir Uygulama, Yüksek Lisans Tezi, Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.

Arıkan, S., (1995) “İşletmelerde Sosyal Sorumluluk ve İş Ahlakı”, Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 13, 172- 173.

Ayaydın İnce, Ç., (2012) İşyerinde Psikolojik Şiddetin İş Tatmini, İşe Yabancılaşma ve İşten Ayrılma Niyeti İle İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gümüşhane.

Baykara, B., (2014) Bankaların Sosyal Sorumluluk Faaliyetleri Üstlenme Nedenleri ve Sosyal Sorumluluğun Kurumsal İtibarlarındaki Rolü, Yüksek Lisans Tezi, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Carroll, A.B., (1991) Business and Society: Ethics & Stakeholder Management, Southwestern Publishing Company, Ohio.

Çelik, Y., (2013) Çalışanların İşletmenin Kurumsal Sosyal Sorumluluk Faaliyetlerine Yönelik Algısı İle İş Tatmini Arasındaki İlişki ve Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Çimentepe, A., (2012) İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılık, Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Çitci, O., (1996) “Temsil, Katılma ve Yerel Demokrasi”, Çağdaş Belediyeler, 5/6, 514.

Davran, D., (2014) Örgütsel Bağlılık ve İş Tatmini İlişkisi: Van İli İlk ve Ortaokulları Öğretmenleri Üzerine Bir Uygulama, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.

Demirkan, M., (1998) “Türk Endüstri ilişkileri Sisteminde Etik Tavrı ve Sorumluluk Bilinci”, Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu, Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Adapazarı, 265-272.

Doğan, S., (2007) “Vizyona Dayalı Liderlik”, Kare Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 240s.

Doğan Yücel, S., (2009) İşletmelerde Sosyal Sorumluluk Anlayışı ve Kurumsal İmaj İlişkisi: Balıkesir’deki Banka Müşterilerine Yönelik Yapılan Bir Araştırma, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Ertan, B., (2004) İşletmelerin Örgütsel Güven ve Sosyal Sorumluluk Anlayışları Üzerine Bütünleşik Kurumsal İletişim Yönlü Bir Araştırma, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Eren, E., (2002) Stratejik Yönetim ve İşletme Politikası, Beta Yayınları, İstanbul.
- Görgülüer, A. A., (2013) Örgütsel Adalet ve İş Tatmininin Örgütsel Bağlılığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Gültekin, N., (2003) İşletmelerin Sosyal Başarısında Sosyal Sorumluluğun Rolü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karaismailoğlu, İ., (2006) İşletmelerin Sosyal sorumlulukları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Köker, N.E., (2013) “Sosyal Sorumluluk Faaliyetlerinin Kurumların Dış Çevreleri Tarafından Algılanışı: Amprik Bir Araştırma”, Sosyal Bilimler Dergisi, 4/1, 140-168.
- Melek, M., (2014) Kurumsal Sosyal Sorumluluk (22.05.2014) <http://www.mustafamelek.com/kurumsal-sosyal-sorumluluk-ve-yerel-yonetimer>
- Mammadova, İ., (2013) İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişki ve Bir Uygulama, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Metin, H., (2006) Halkla İlişkilerde Sosyal Sorumluluk, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Nalbant, Z.E., (2005) “İşletmelerde Sosyal Sorumluluk ve İş Ahlakı”, Yönetim ve Ekonomi Dergisi, 12/1, 193-201.
- Öneği, M., (2014) Otel İşletmelerinde Çalışan İşgörenlerin Örgütsel Bağlılık Düzeyinin İş Tatmini ve Çalışma Performansına Etkisi, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Öztan Mercan, Ş., (2013) Kurumsal Sosyal Sorumluluk ve Kurumsal Yönetim Arasındaki İlişkinin İncelenmesine Yönelik Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Öztürk, M.,C., Torlak, Ö., Tokgöz, N., Ayman., M., Özgen, E., (2013) Kurumsal Sosyal Sorumluluk, Anadolu Üniversitesi, 3021/1973, 130.
- Özüpek, N., (2005) Kurum İmajı ve Sosyal Sorumluluk, Tablet Kitapevi, Konya.
- Saran, M., Cokun, G., İnal, Zoren, F. ve Aksoy, Z., (2011) “Üniversitelerde Sosyal Sorumluluk Bilincinin Geliştirilmesi: Ege Üniversitesi Topluma Hizmet Uygulamaları Dersi Üzerine Bir Araştırma”, Yaşar Üniversitesi Dergisi, 22(6), ss.3732-3747.
- Somuncuoğlu, A. B., (2013) Psikolojik Güçlendirme ve İş Tatmini Arasındaki İlişki ve Bir Uygulama, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sönmez, B., (2014) Sosyal Sorumluluk Projelerinin İşletme İmajına Etkisi: Yerli Turistler Üzerinde Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Anabilim Dalı, Balıkesir.

- Sönmez, H., (2014) Değişim Yaşanan Örgütlerde İş Tatmini İle Örgütsel Bağlılık İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Torlak, Ö., (2003) Pazarlama Ahlakı, Sosyal Sorumluluklar Ekseninde Pazarlama Kararları ve Tüketici Davranışlarının Analizi, Beta Yayınevi, İstanbul.
- Yılmaz, K., (2006) “Örgütlerin Sosyal Sorumlulukları: Kavramsal Bir Çözümleme” M., Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi, ss.65-79.
- Yücel, R., (2010) Merkez ve Çevre İlişkisine Bağlı Örgütsel Yapı ve Performans, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.
- Züner, S., (2014) İş Yükümlülüklerinin İş Tatmini, Örgütsel Bağlılık ve İşten Ayrılma Niyeti Üzerine Etkisi, Yüksek Lisans Tezi, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hatay.

Epistemolojik Açıdan Hadis ve Tarih Kavramlarının Karşılaştırılması

Fuat İstemi*

Özet

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra sahabe ve tabiun nesli hem Hız. Peygamber'in hayatını ayrıntılı bir şekilde öğrenmek hem de hayatın her alanıyla ilgili konularda Resulullah'ın sözlerini ve davranışlarını tespit etme ve bunu başkalarına aktarma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunun için öncelikli olarak Hız. Peygamber'in hayatına dair her ne varsa hepsini bir araya getirmeye çalışmışlardır. İşte bu gayretler neticesinde İslamî ilimlerin doğuş ve gelişim süreci başlamıştır. Daha sonra bu ilimler ilgilendikleri alanlar ve yöntemlerinin farklılaşması nedeniyle birbirlerinden ayrılarak müstakil ilimler haline gelmişlerdir.

Biz de bu tebliğimizde başlangıçta iç içe ve beraber gelişen ve sonraki dönemlerde birbirlerinden ayrışarak müstakil birer ilim haline gelen Hadis ve Tarih (Siyer/Meğazi) ilimlerinin temel kavramları olan Hadis, Tarih, Siyer, Meğazi sözcükleri üzerinden bu iki ilmin birbirleriyle olan ilişkisini ele aldık. Her iki kavramın hangi anlamlarda kullanıldığını, her iki ilim dalına ait bu kavramların zamanla nasıl kavramlaştıklarını inceledik. Hadis ve tarih ilimlerine ait yukarıdaki kavramların hem sözlük hem de ıstılahi anlamlarını tespit etmek, bu kavramların zamanla ne tür anlamlar kazandığını belirlemek için birtakım sözlükler ve usul kitaplarına başvurduk. Başvurduğumuz bu kaynaklar arasında hem doğu hem de batıya ait bilim adamlarının çalışmaları yer almaktadır.

Hadis ile ilgili kavramları verdikten sonra tarih ile ilgili kavramları nakletmek istiyoruz. “Tarih” kelimesinin Arapça olup olmadığı ve kökeni ile ilgili yapılan araştırmalarda bu kelimenin Kur'an-ı Kerim ve Hız. Peygamber'in hadislerinde geçmediği tespit edilmiştir. “Tarih” kelimesinin sözlük anlamı ve kökeniyle ilgili yapmış olduğumuz bu inceleme neticesinde tarihin “Sözlük anlamı”nın ne olduğuyla ilgili ciddi tartışmalar olmadığını söyleyebiliriz. Fakat aynı şeyi kelimenin “köken”i hakkında söylememiz mümkün değildir. Çünkü kelimenin hangi kökenden geldiği ve aslının ne olduğuyla ilgili ciddi tartışmalar yapılmıştır. Tarih ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımların hiçbirisi yanlış olarak değerlendirilemeyeceği gibi hepsinin mükemmel birer tanım olduğunu ve tarih ilminin tamamını kapsadığını söylemek de zordur. Bütün tanımların bir araya getirilip hepsinden ortak bir metin oluşturularak “Tarih ilmi”nin tanımını yapmanın günümüz tarihçileri için kaçınılmaz bir gereklilik olduğu kanaatindeyiz.

* Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fuatistemi@hotmail.com

Hem tarih hem de hadis ilmi ile doğrudan bağlantılı olan “Siyer” kavramı Hz. Peygamber’in biyografisini ele alan bir eser ismi olarak ilk defa İbn Hişam tarafından kullanılmıştır. Sonradan farklı şekillerde disipline edilen tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler başlangıçta bu ilmin konuları arasındaydı. İslam dininin ortaya çıkıp geliştiği ve tamamlandığı sürecin hakikatini bütünsel olarak inceleyen tek ilim siyerdir. Çünkü siyer Hz. Peygamber’in hayatını doğumundan vefatına kadar bütün yönleriyle ele alan bir ilimdir.

Hiz. Peygamber’in (s.a.v.)’in yaptığı savaşları konu edinen meğazi, zamanla siyer kavramı ile aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Her ne kadar başlangıçta tam olarak birbirlerinin yerine kullanılması da daha sonraki dönemlerde bu iki isimle yazılan eserler muhteva olarak birleşmişlerdir. Yani zamanla siyer ve meğazi kelimeleri arasında anlam kaynaşması yaşanarak her iki kelime birbirlerinin yerine kullanılmışlardır. Şöyle ki, ilk zamanlarda meğazi ve siyer birbirinden farklı ilimler olarak telakki edilmiş; siyer daha genel, meğazi ise daha dar bir anlam ifade etmiştir. Netice itibarıyla siyer ve meğazi kavramları hem Hz. Peygamber’in hayatından hem de savaşlarından söz eden ilimlere isim olmuştur.

Mevzu bahis kavramların ilk dönemlerdeki kullanımı ile sonraki zamanlardaki kullanımı arasında bazı farklılıkları olduğunu müşahade ettik. Özellikle de bu kavramların anlam genişlemesine uğradığını söylemek mümkündür. Çünkü önceleri daha dar bir çerçevede kullanılan bu kavramlar, ilimlerin gelişip müstakilleşmeye başlamasıyla beraber daha spesifik bir anlamda kullanılmışlardır. Artık ilim dalları söz konusu bu kavramları daha çok kendi amaç ve yöntemlerine uygun bir şekilde tanımlamışlardır. Bundan dolayı da her ne kadar Hadis, Tarih, Siyer ve Meğazi kavramlarının sözlük anlamları sabit olsa da bunların ıstılahi anlamlarının sözlük anlamlarına göre biraz daha farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tarih, Karşılaştırma, Siyer, Meğâzî

Comparison Of Hadith And History Concepts In Terms Of Epistemological Aspect

Abstract:

After the death of the Prophet (s.a.v.), The Companions and the successors felt the need to learn about the Prophet's life in detail and also to identify and transfer the sayings and actions of the Messenger of Allah in every aspect/part of life. For this purpose they set out to gather all the information concerning the prophet. As a result of these efforts, the appearance and development process of Islamic sciences have begun. These sciences later became individual branches because of the differentiation of their fields and methods.

In this paper, we have discussed the relationship between these two sciences through the concepts of Hadith, History, Siyer, and Meğazi, which are the basic concepts of Hadith and History (Siyer / Meğazi) sciences that initially developed undividedly and have then separated into individual branches. We have studied how these concepts are used in the meaning and the concepts belonging to

both science branches were conceptualised in time. We have applied to some dictionaries and procedural books to determine both the lexical meaning and the technical term of the above concepts of hadith and history, and what kind of meaning these concepts have gained in time. Among these resources that we have applied to are the studies of both eastern and western scholars.

Having given the concepts about hadith, we now want to convey the concepts about history. According to the researches done on the origin of the word history, it's found that it was never mentioned neither in Qur'an nor in the Hadith. We can say that there hasn't been any serious debate over the "lexical meaning" of history as a result of this examination we have made about the lexical meaning and origin of the word history. But it is not possible to say the same about origins of word. Because serious discussions have been made over the origins of the word and where it actually come from. There are many definitions of history none of which can be considered wrong. And it is difficult to say that they are all perfect and cover the science of history as a whole. We believe that it is an inevitable necessity for historians today to describe the science of history by creating a common text, having gathered all the relating definitions.

The concept of "Siyer", which is directly relevant to both history and the hadith, was first used by Ibn Hisam as the name of a work about the biography of the Prophet. Sciences such as hermeneutics, hadith, kalam, fiqh and sufism, had at first been among the subjects of this science before they were disciplined in different forms. Siyer is the only science that can totally examine the truth of the process in which the Islamic religion has emerged and been completed. Because siyer is a science that deals with the Prophet's life in every aspect from birth to death.

Megazi, which deals with the wars of the Prophet (s.a.v.), began to be used in the same sense with the concept of siyer over time. Although they had not been used exactly interchangeably in the beginning, contents of the works titled with these two names united in the later periods. That is to say, the words siyer and megazi were used interchangeably after they had merged semantically. That is, Megazi and Siyer were earlier considered as different sciences; as siyer represented more general while megazi had a narrower meaning. As a result, both the concepts of Siyer and Megazi became the titles of works about prophet's life and his wars.

We have found that there are some differences between the use of these concepts in earlier and the next period. It is possible to say that particularly these concepts have undergone a semantic extension. Because while these concepts were used in a narrower form in the beginning, they gained a more specific form/meaning as the sciences began to develop and became independent. Branches of science have now defined these concepts more in line with their aims and methods. Therefore, although the Hadith, History, Siyer and Meghazi concepts have fixed lexical meanings, it is possible to say that their technical meanings are slightly different from the lexical meanings.

Keywords: Tradition, History, Compare, Prophetic Biography, the Military Campaigns of the Prophet

1. Bir Bilim Dalı Olarak Hadis

1.1. “Hadis”, “Sünnet” ve “Hadis İlmi”nin Tanımı

(ح د ث) kökünden türetilen hadis, sözlükte isim olarak eskinin zıddı “yeni”, “söz” ve “haber” anlamlarına gelmektedir.⁵¹⁷ Fiil olarak ise daha önce olmayan bir şeyin meydana gelmesi anlamında kullanılmakla birlikte “haber vermek”, “nakletmek” anlamlarına da gelmektedir.⁵¹⁸ “Hadis” kelimesi İslamiyet’le birlikte İslam kültürünün tesiri altında sözlük anlamının yanı sıra İslami literatürde kullanılan esas kavramlardan birine dönüştü ve “Hadis” kelimesi artık zamanla Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerine has bir kavram haline geldi.⁵¹⁹ Artık Müslümanlar arasında hadis denildiği zaman hem geçmişte hem de bugün ilk akla gelen Hz. Peygamber ve onun sözleridir. Bu kavramlaşmanın bir sonucu olarak muhaddisler hadisi şu şekilde tanımlamışlardır: “*Hadis Hz. Peygamber’e isnad edilen söz, fiil ve takrirlerdir*”⁵²⁰ Bu tanımın yaygın olarak kabul görmesinin yanı sıra bazı âlimler ise hadisin Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerinin kendisi değil yazıyla veya sözle tespit edilen ve bize aktarılan rivayetler olduğunu söylemişlerdir.⁵²¹

Hadis ilminde Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini ifade etmek için hadis kelimesinin dışında farklı birkaç kelime daha kullanılmaktadır. “Hadis” kelimesini karşılamak amacıyla kullanılan bu kelimeler “haber” ve “eser” kavramlarıdır. Bu kelimelerden “haber”, hadis kelimesiyle muradif⁵²² olarak

⁵¹⁷ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve's-Sihah il-Arabiyye*, Üçüncü Baskı, Dâru'l-İlm lil Melâyin, Beyrut 1984, s. 278; Seyyid Muhammed Murtaza el Hüseyin ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus*, Matbaatu Hukümeti'l-Kuveyt, Küveyt 1994, V, 205; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, Dâru'l Mısıriyye, li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire 1964, IV, 405.

⁵¹⁸ Halil b. Ahmed el-Ferahidî, *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 293; el-Cevherî, *es-Sihah*, s. 278; İbn Manzur, Ebu'l Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî, *Lisân'ul-Arap*, Dâru'l-Mearif, Kahire trs., s. 796.

⁵¹⁹ M. Zübeyr Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Yusuf Ziya Kavakçı (Çev.), İkinci Baskı, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 48; Muhammed Mustafa el-A'zâmî, *Studies in Hadith Methodology And Literature*, American Trust Publication, İndiana, 1977, s. 3.

⁵²⁰ Subhi es-Salih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuhu*, Dördüncü Baskı, Dâru'l-İlmi'l-Malâyin, Beyrut 2009, s. 3; Mahmud et-Tahhân, *Teyssîru Mustalahi'l-Hadis*, Yedinci Baskı, Dâru'l-Hedy li'd-Dirasât, İskenderiye 1995, s. 16; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987, s. 140.

⁵²¹ Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983, s. 14.

⁵²² İbn Hacer el-Askalâni, *Nüzhetü'n-Nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009, s. 21; Muhammed Cemaleddin el-Kâsîmi, *Kava'idü't-Tahdis min Fununi Mustalahi'l-Hadis*, Müessesetü'r-Risaletü'n-Naşirûn, Lübnan 2012, s.85; Ali Yardım, *Hadis I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1984, s. 35; Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2009, s. 109.

kullanılmakla beraber bazı hadis âlimleri bu kelimelerin aralarında fark olduğunu söylemişlerdir.⁵²³

Şöyle ki Nüreddin İtr, “hadis” ve “haber” arasında umum ve husus ilişkisi⁵²⁴ olduğunu belirttikten sonra Kirmanî (786/1384) ve Tîbî(743/1342), gibi âlimlerin Hz. Peygamber’den gelen rivayetler için “hadis”, sahabe ve tabiinden gelen rivayetler için ise “haber” kelimesinin kullanılması gerektiği fikrini nakletmiştir.⁵²⁵ Bu fikirlere göre şunu söylememiz mümkündür: *Haber, hadise göre daha genel bir anlam taşımakta ve hem Hz. Peygamber’in sözleri hem de sahabe ve tabiinden nakledilen rivayetler için kullanılmaktadır.*⁵²⁶ “Eser” kelimesi de bazı âlimlere göre hem “haber”le⁵²⁷ hem de “hadis”le eş anlamlı⁵²⁸ olarak kullanılmakla beraber Horasan fakihleri “eser” kelimesini sahabeye ait rivayetler için kullanmışlardır.⁵²⁹

Arapça (سنن) kökünden gelen sünnet kelimesi *âdet, yol, hayat tarzı, gelenek* gibi anlamlara gelmektedir.⁵³⁰ “Sünnet” kelimesi İslam öncesi Arap toplumunda ve İslam’ın ilk dönemlerinde iyi olsun kötü olsun her yeni davranış için kullanılmıştır. Ancak daha sonra sünnet kelimesi Hz. Peygamber’in davranışları için kullanılmaya başlanınca kötü anlamı çıkarılmış ve onun için “bid’at” kavramı geliştirilmiştir.⁵³¹ Sünnet kelimesiyle ilgili yapılan tanımlara baktığımızda hemen hemen birbirine benzer şekilde yapılan dört tanımla karşılaşmaktayız. Bunlar: Hadisçiler, fıkıhçılar, usul-i fıkıhçılar ve kelimcilerin yapmış oldukları tanımlarıdır.⁵³² Bu ilim dallarından her birisi kendi amaçları doğrultusunda sünnet tarifleri yapmışlardır. Yapmış oldukları tanımlarda da sünnetin kendilerine yönelik yönüne ağırlık vermiş, diğer yönlerini ise ihmal etmişlerdir.⁵³³

⁵²³ Hadis, Haber ve Eser kavramları ile ilgili tartışmalar için bkz: Nüreddin İtr, *Menhecu'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr'il-Muasır, Beyrut, 1997, s. 26-27, 29; Ayrıca bkz: el-Kâsımî, *a.g.e.*, s. 85-86; Tahir el-Cezâiri, *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*, Mektebtu'l-İslamiye, Beyrut 1995, I, 40; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 21. (tahkik edenin dipnotu); Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Beşinci Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 12, 102-108.

⁵²⁴ Nüreddin İtr, *Menhecu'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr'il-Muasır, Beyrut, 1997, s. 26-27. Ayrıca bkz: el-Kâsımî, *a.g.e.*, s. 86; Tahir el-Cezâiri, *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*, Mektebtu'l-İslamiye, Beyrut 1995, I, 40.

⁵²⁵ Nüreddin İtr, *a.g.e.*, s. 26-27. Ayrıca bkz; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 21.

⁵²⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Beşinci Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 12.

⁵²⁷ Tahir el-Cezâiri, *a.g.e.*, I, 40; Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 102.

⁵²⁸ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 21. (tahkik edenin dipnotu). Ayrıca bkz: Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 102, 118.

⁵²⁹ Nüreddin İtr, *a.g.e.*, s. 29; el-Kâsımî, *a.g.e.*, s. 85.

⁵³⁰ Sünnet kelimesinin tüm tanımları için bkz: el-Cevherî, *es-Sihah*, s. 2138-2141; İbn Manzûr, *Lisân'ul-Arap*, s. 2121-2125; Zebidî, *Tacu'l-Arus*, XXXV, 223-244; Mecdüddin Ebu's-Saadât el-Mübârek b. Muhammed İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2011, I, 813.

⁵³¹ Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, İkinci Baskı, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara 1985, s. 400. Krş: Ahmet Keleş, *Sünnet Yaşayan Hz. Muhammed*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 20; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Beşinci Baskı, TDV. Yayınları, Ankara 2008, s. 38.

⁵³² M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Yedinci Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 57.

⁵³³ Klasik sünnet tanımlarıyla ilgili problemler için bkz: Kırbaçoğlu, *a.g.e.*, s. 31-82.

Sünnetin ne olduğuyla ilgili çok sayıda tanım yapılmış olup, yapılan bütün tanımlara ve tartışmalara girmek yerine biz yalnızca hadisçilerin yapmış olduğu tanımları vermek istiyoruz. Hadisçilere göre sünnet: “*Şer’i bir hüküm ifade etsin veya etmesin, Hz. Peygamber’in risalet öncesi ve sonrası bütün sözleri, fiilleri, takrirleri ve onun hayatına dair bilgileridir.*”⁵³⁴

Hadis ve hadis kavramını karşılamak amacıyla kullanılan bu kelimeler hakkında âlimlerimiz birbirlerine yakın tanımlar yapmışlardır. Fakat ilk dönem hadis usûlü kitaplarını incelediğimizde başta Râmeahurmûzî (360/971) olmak üzere İbnu’s-Salah (643/1245), Nevevi (676/1277), gibi hadis usûlü âlimlerinin “hadis ilmi” (İlmu’l-Hadis)’in tarifi, konusu ve amacı gibi meselelerle ilgilenmedikleri görülür.⁵³⁵ İlk dönem hadis usûlü yazarları hadis ilimlerinin tarifiyle meşgul olmadan; senetli bilgilerle doğrudan konuya girerler.⁵³⁶ Nitekim “İlmu’l-Hadis/Ulûmu’l-Hadis” tabirinin bir esere isim olarak verildiği ve elimize ulaşan ilk kitabın el-Hâkim en-Nîsâbûrî’nin (405/1014) *Ma’rifet’u-Ulûmi’l-Hadis* adlı eseri olmalıdır.⁵³⁷ O, eserinde hadis ilimleriyle ilgili çok sayıda konuya değinmiş olmakla beraber müteahirun dönemi hadis usûlü eserlerinin değinmiş olduğu birçok konuyu da eserine almamıştır.⁵³⁸

el-Hâkim en-Nîsâbûrî’nin eserine almadığı konulardan biri de hadis ilminin tanımı ve amaçlarıdır. Ondan sonra gelen hadis âlimleri de genelde “mustalahu’l-hadis” olarak adlandırılan hadis usûlü üzerinde ağırlıklı olarak durmuşlardır. Biz de burada “hadis ilmi” tabirini kullanırken genel olarak “hadis usûlü, cerh ve ta’dil, nâsih-mensuh, ilel...” gibi hadis ilimlerini kastetmekteyiz. Çünkü hadis ilimleri altında yaklaşık olarak onbeş kadar ilim vardır ki bunların her birinin kendine özgü kuralları, metotları, literatürleri, tarihçe ve problemleri vardır.⁵³⁹

⁵³⁴ Bir ıstılah olarak sünnetle ilgili yapılmış olan tanımlar için bkz: Muhammed Accac el-Hatîb, *es-Sünne Kable’t-Tedvin*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981, s. 16; Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Bünyamin Erul (Çev.), Nida Yayınları, İstanbul 2011, s. 28; Mustafa Sıbâî, *İslam Hukukunda Sünnetin Yeri*, Halil Kendir (Çev.), Akademi Yayınları, İstanbul 2009, s. 73; Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 399-403.

⁵³⁵ Yardım, *a.g.e.*, s. 34.

⁵³⁶ Koçkuzu, *a.g.e.*, s. 19.

⁵³⁷ Ömer Rıza Kehhale, *Mu’cemü’l-Müellifin* adlı eserinde Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem’in (268/882) “*Marifetu Ulumi’l-Hadis ve Kemmiyeti Ecnâsihi*” isimli bir eseri olduğunu zikretmekte fakat herhangi bir kaynak ismi vermemektedir. Bkz: Ömer Rıza Kehhale, *Mu’cemü’l-Müellifin*, Müessesetu’r-Risale, Beyrut 1993, III, 444; İbn Hacer ise Tehzibu’t-Tehzib’te Hüseyin b. Abdurrahman es-Sülemî’nin biyografisini anlatırken Ali b. Medîni’nin (234/848) Ulumu’l-Hadis’te bu ravi ile ilgili birtakım görüşleri olduğunu aktarmıştır. Bu alıntıdan Ali b. Medîni’nin bu isimde bir eseri olabileceğini düşünebiliriz. Çünkü bu isimle elimize ulaşan en eski eser olan İbnu’s-Salah’ın eserinde böyle bir bilgi mevcut olmadığından. Belki de farklı bir eser olabilir. Fakat böyle bir eserin olduğu düşünülse de günümüze ulaşmadığı için herhangi bir söz söyleme imkanına sahip değiliz. Bkz: İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzibu’t-Tehzib*, Birinci Baskı, Dâru’s-Sadr, Beyrut Trs, II, 383. Fakat bu iki eserin muhtevasıyla ilgili herhangi bir malumat kaynaklarımızda yer almamaktadır.

⁵³⁸ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 115.

⁵³⁹ Koçkuzu, *a.g.e.*, s. 52.

Muhaddislerin yapmış olduğu “hadis İlmî” tanımlarının hemen hepsi birbirlerine benzemelerinin yanı sıra; bir muhaddisin yapmış olduğu tanımda eksik bıraktığı ve değinmediği noktalara başka bir muhaddis değinmiştir.⁵⁴⁰ Dolayısıyla hadis ilmiyle ilgili yapılmış olan bu tanımları bir araya getirip kompoze ettiğimiz vakit hadis ilminin bütün yönlerine değinen bir tanım elde etmiş oluruz. Mücteba Uğur’un konuyla ilgili yapmış olduğu tanım, buna yakın bir tanım olduğundan biz de burada onun yapmış olduğu tanımı vereceğiz. Ayrıca dipnotta da bu tanımların yer aldığı birkaç esere atıfta bulunacağız.

*“Hadis ilmi, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve hallerini, bunlar hakkında nakledilen rivayetlerle rivayet sonucu tespit edilen hadislerin zabtedilmesini ve nihayet sahih olanlarının olmayanlardan ayrılmasını konu almış bir ilimdir. Hadis ilminin özünü hepsi birbirine bağlı bu konular ve (onlar) etrafında yazılan eserler teşkil eder.”*⁵⁴¹

Yukarıdaki tanımda da görüldüğü gibi hadis ilmi öncelikle Hz. Peygamber’in bütün eylemlerini -ister dinî olsun ister gayr-ı dinî olsun- kapsayan bir ilim olmakla beraber; Hz. Peygamber’in hayatıyla ilgili nakledilen rivayetlerin sıhhat durumlarını araştırarak ona ait olanla olmayanı birbirinden ayırt etmek için uğraşan bir ilimdir.⁵⁴²

2. Bir Bilim Dalı Olarak Tarih

2.1. “Tarih” ve “Tarih İlmî”nin Tanımı

“Tarih” kelimesinin sözlük anlamı ve kökeniyle ilgili yapmış olduğumuz bu inceleme neticesinde tarihin “sözlük anlamı”nın ne olduğuyla ilgili ciddi tartışmalar olmadığını söyleyebiliriz. Fakat aynı şeyi kelimenin “köken”i hakkında söylememiz mümkün değildir. Çünkü kelimenin hangi kökenden geldiği ve aslının ne olduğuyla ilgili ciddi tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar genel olarak kelimenin Arapça asıllı olup olmadığı etrafında şekillenmiştir.⁵⁴³ Başta dil

⁵⁴⁰ el-Cezâirî, *a.g.e.*, I, 39.

⁵⁴¹ Uğur, *a.g.e.*, s. 113.

⁵⁴² “Hadis İlmî” ile ilgili yapılan tanımlar için bkz: Celalettin es-Suyûti, *Tedribu’r-Ravi*, Müessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiye, Beyrut 2003; Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1982, s. 635; Tahir el-Cezâirî, *a.g.e.*, I, 37-38; Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 145-146; el-Kâsımî, *a.g.e.*, s. 55-67.

⁵⁴³ Tarih kelimesinin kökeni ile ilgili tartışmalar için bkz: Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-İ’lan bi’t-Tevbih li-men Zemme Ehle’t-Târih*, Birinci Baskı, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1986, s. 17; Kâfiyeci, *a.g.e.*, s. 330; H.A.R. Gibb, “Tarih”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, XI, 777; Ebu Mansur Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkî, *el-Muarreb mine’l-Kelami’l A’cemi alâ Hurûfi’l-Mucem*, Dâru’l-Kutûbi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 49; Zebidî, *Tacu’l-Arus*, VII, 225; İbn Manzûr, *Lisân’ul-Arap*, s. 58; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Târihu Acâibi’l-Âsâr fi’t-Terâcim ve’l-Ahbâr*, Matbaatu Dâru’l- Kütûbi’l-Mısriyye, Kahire 1998, I, 2; Rosenthal, *a.g.e.*, s. 16-17; M. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, Dördüncü Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 2; M. Şükrü Akkaya, *Tarih Metodu ve Felsefesi Notları*, Ulus Basımevi, Ankara 1938, s. 11; Eugene Cavaignac, *Tarihî Kronolojinin Esasları*, Osman Turan (Çev.), Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1954, (çevirmenin dipnotu) s. 63; Hizmetli, *a.g.e.*, s. 1.

bilimci İbnü's-Sikkât (244/858)⁵⁴⁴ olmak üzere bazı Arap dil âlimleri kelimenin aslının (أَرخ) olduğunu, (وَرَخ) kelimesinin ise elif harfinin vav harfine dönüşmesiyle elde edildiğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁴⁵ Ayrıca istikakının “te’hir” kelimesindeki harflerin yerlerinin değişmesiyle elde edildiği de iddia edilmiştir.⁵⁴⁶ “Tarih” kelimesinin Arapçada kullanılıp kullanılmadığı konusunda yapılan araştırmalar neticesinde bu kelimenin Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in hadislerinde geçmediği tespit edilmiştir.⁵⁴⁷ Kelime çok sayıda anlama tekabül etmekle birlikte kelimenin sadece bizi ilgilendiren anlamını vermek istiyoruz. Tarih, kelime olarak vaktin belirlenmesi, meydana gelen bir olayın gün, ay veya yılının tespit edilip yazılması anlamlarına gelmektedir.⁵⁴⁸

Tarih kelimesinin kökeni ile ilgili yapılan tartışmalara baktığımız zaman birkaç farklı görüşün olduğunu görürüz. Bunların başında tarih kelimesinin aslının Farsça “ay-gün” anlamına gelen “mah-ruz” (ماه روز) kelimesinden geldiği iddiasıdır.⁵⁴⁹ Bu tanıımı yapan âlimlerimiz buradan hareketle tarih kelimesinin Arapça bir kelime olmadığını, muarreb (Arapçalaşmış) bir kelime olduğunu söylemektedirler. Bu iddiayı ileri süren âlimlerden biri olan Kâfiyeci (788/1386), Hz. Ömer (23/643) zamanında gerçekleşen bir olayı delil olarak göstermektedir.⁵⁵⁰ Ebû Mansur el-Cevâlikî (540/1145) de Arapça’ya başka dillerden giren kelimelere dair yazmış olduğu sözlükte ise bu kelimenin Müslümanlar tarafından ehli kitaptan alınmış olduğunun iddia edildiğini ifade etmiştir.⁵⁵¹

“Tarih” kelimesinin kökeniyle ilgili ileri sürülen iddialardan biri de bu kelimenin İbranice’de “ay” manasına gelen “Yârah” kelimesinden geldiği

⁵⁴⁴ Ebû Yusuf Yakub b. İshak el-Huzistani İbnü's-Sikkât

⁵⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisân'ul-Arap*, s. 58.

⁵⁴⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, s. 58; Zebidî, *Tacu'l-Arus*, VII, 225.

⁵⁴⁷ Franz Rosenthal, *İlmu't-Târih İndel Müslimin*, İkinci Baskı, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1983, s. 23; Mustafa Fayda, “Tarih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, XL, 30.

⁵⁴⁸ el-Cevherî, *es-Sihah*, s. 418; İbn Manzûr, *Lisân'ul-Arap*, s. 58; Zebidî, *Tacu'l-Arus*, VII, 225-226; Kâfiyeci, *el-Muhtasar fi-İlmi't-Târih*, İkinci Baskı, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1983, s. 326. (Rosenthal, *İlmu't-Tarih İndel Müslimin* adlı eserin içinde)

⁵⁴⁹ Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvi, *el-İ'lan bi't-Tevbih li-men Zemme Ehle't-Târih*, Birinci Baskı, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1986, s. 17; Kâfiyeci, *a.g.e.*, s. 330; H.A.R. Gibb, “Tarih”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, XI, 777.

⁵⁵⁰ Rivayete göre Hz. Ömer’in görevlendirdiği yetkililerden bazıları kendilerine çok sayıda mektuplar geldiğini ve hangisine göre hareket edecekleri konusunda kararsız kaldıklarını; başka bir rivayette ise Hz. Ömer devlet gelirlerinin arttığını ve dağıtımda tarih verilmediğinden karışıklık meydana geldiğini söylemiş, bu nedenle sahabeyi toplayıp onlara bu meseleyi danışmıştı. İran’ın fethi esnasında esir edilip getirilen ve Hz. Ömer’in huzurunda Müslüman olan Hüzmüzan adında biri İranlıların “mah-ruz” adını verdikleri kralların iktidara çıkışını tarih başlangıcı olarak kabul ettikleri bir takvim kullandıklarını söylemiştir. Orada bulunanlar bunu uygun görmüş ve Hüzmüzan’ın burada kullanmış olduğu “mah-ruz” kelimesi zamanla Arapçalaşarak “müerrih” şeklini almıştır. Bkz: es-Sehâvi, *el-İ'lan*, s.17; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Târîhu Acâibi'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, Matbaatu Dâru'l- Kütübi'l-Misriyye, Kahire 1998, I, 2.

⁵⁵¹ Ebu Mansur Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlikî, *el-Muarreb mine'l-Kelami'l A'cemi alâ Hurûfi'l-Mucem*, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 49. Ayrıca bkz: Zebidî, *Tacu'l-Arus*, VII, 225; İbn Manzûr, *Lisân'ul-Arap*, s. 58.

iddiasıdır.⁵⁵² Tarih kelimesinin Arapça asıllı olmadığı iddialarının ispatlanması için “*Arapça olan kelimelerin türevlerinin olduğu, fakat tarih kelimesinin türevlerinin olmadığı*”ndan hareketle tarih kelimesinin Arapça asıllı olmadığının ispatlanmaya çalışılması zorlama bir tevilden başka bir şey olmadığı ifade edilmiştir.⁵⁵³

Günümüz İslam tarihçilerinden Sabri Hizmetli ise “*Tarih Arapça bir kelimedir*” şeklindeki kesin bir ifadeyle önceki iddiaların yanlış olduğuna dikkat çekmek istemiştir.⁵⁵⁴ Tarih kelimesinin Arapça olmadığını iddia edenlerin aksine bu kelimenin Arapça asıllı olduğunu iddia eden görüşler de vardır. Sehâvi (902/1497) *el-İlan* adlı eserinde el-Esmai'den⁵⁵⁵ (216/831) nakletmiş olduğu “*Tarih kelimesini Ben-i Temim kabilesinin “verrehtu” şeklinde kullanması ile Kays kabilesinin “errehtu” şeklinde kullanmış olmasının bu kelimenin Arapça olduğunun bir kanıtı olduğu*” fikrine katılmıştır.⁵⁵⁶

Yukarıda saymış olduğumuz bu iddialar ile birlikte Kur'an-ı Kerim'de geçen “esâtir” müfredi “üstûre” kelimesinin⁵⁵⁷ aslının Yunancada tarih anlamına gelen “istorya/history” ve Grekçe “istory” kelimeleri olduğu ve m. ö. dokuzuncu veya onuncu yüzyıllarda Aramîler tarafından Arapça'ya sokulduğu da iddia edilmektedir.⁵⁵⁸

“Tarih” kavramı hem geçmişte kalan insani ve toplumsal olayları, yani yaşanmış geçmişi adlandırmakta;⁵⁵⁹ hem de yaşanmış geçmişi konu edinen bilim için kullanılır ve bununla tarih bilimi kastedilir.⁵⁶⁰ Biz burada yaşanmış geçmişî konu edinen bilim olarak tarih bilimi üzerinde duracağız.

Bir ilim dalına isim olarak verilmiş kavramlardan biri olan tarih, tanımı kolay yapılamayan kavramlardan biridir. Kelimenin kavram/istilah olarak çok farklı manaları vardır;⁵⁶¹ çünkü tarih doğru ve yanlış hikâyeleri, tarihi gerçekliği ve nihayet tarih bilgisi gibi birçok konuyu kapsamaktadır.⁵⁶² Bununla birlikte

⁵⁵² M. Zeki Velîdî Togan, *Tarihte Usûl*, Dördüncü Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 2.

⁵⁵³ M. Şükrü Akkaya, *Tarih Metodu ve Felsefesi Notları*, Ulus Basımevi, Ankara 1938, s. 11. Ayrıca Bkz: Eugene Cavaignac, *Tarihî Kronolojinin Esasları*, Osman Turan (Çev.), Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1954, (çevirmenin dipnotu) s. 63.

⁵⁵⁴ Hizmetli, *a.g.e.*, s. 1. Ayrıca bkz: el-Cevâlîkî, *el-Muarreb*, s. 49.

⁵⁵⁵ Ebu Said Abdülmelik b. Kureyb b. Ali el-Asmâî, *Fuhuletu's-Şuara* adlı eserin sahibi

⁵⁵⁶ es-Sehâvi, *el-İ'lan*, s. 17. Ayrıca Cevâlîkî de bu kelimenin Arapça “Antilop yavrusu” anlamına gelen (i/erh) kelimesinden geldiğini ve aslının Arapça olduğunu iddia edildiğini söylemiştir. Bkz: el-Cevâlîkî, *el-Muarreb*, s. 49.

⁵⁵⁷ Kur'an-ı Kerim'de geçen “Esâtir” kelimesi için bkz: 6, En'am, 25; 8, Enfal, 31; 16, Nahl, 24; 23, Mü'minun, 83; 25, Furkan, 5; 27, Neml, 68; 46, Ahkaf, 17; 68, Kalem, 15; 83, Mutaffifin, 13.

⁵⁵⁸ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 16-17; Togan, *a.g.e.*, s. 2; Akkaya, *a.g.e.*, s. 12-13.

⁵⁵⁹ Tarih, geçmişte olan olaylar veya bunlar hakkındaki belgelerin verileri olarak tarif edilebilir. Bkz: Arile and Will Durant, *The Lesson of History*, Simon and Schuster Rocefeller Center, New York 1968, p. 14. Krş: Arile and Will Durant, *Tarih Üzerine*, Hüseyin Zamanlı (Çev.), Hülbe Yayınları, Ankara 1983, s. 15.

⁵⁶⁰ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İzmir 1994, s. 11.

⁵⁶¹ Hasan Osman, *Menhecu'l-Bahsi't-Tarihî*, Sekizinci Baskı, Dâru'l-Mearif, Kahire trs. s. 11.

⁵⁶² Léon E. Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Bahaeddin Yediyıldız (Çev.), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989, s. 4.

tarihin çok sayıda tanımı yapılmıştır.⁵⁶³ Yapılan bu tanımlar, tanımı yapan kişi veya bilim dallarına göre değişiklik göstermektedir. Ayrıca yapılan bu tanımlarda da görüleceği üzere bilim adamlarının her biri neredeyse tarihin bir başka yönüne değinmişlerdir.⁵⁶⁴ Dolayısıyla bu tanımların hiçbirisi yanlış olarak değerlendirilemeyeceği gibi hepsinin mükemmel birer tanım olduğunu ve tarih ilminin tamamını kapsadığını söylemek de zordur. Netice itibarıyla bütün tanımların bir araya getirilip hepsinden ortak bir metin oluşturularak “tarih ilmi”nin tanımını yapmanın günümüz tarihçileri için kaçınılmaz bir gereklilik olduğu kanaatindeyiz.

Tarih ile ilgili hem doğu hem de batılı alimlerin yapmış olduğu tanımlardan birkaçını burada nakledip ardından daha genel ve kapsayıcı bir tanım yapmak istiyoruz.

Tarih felsefesinin kurucularından kabul edilen İbn Haldun “*Mukaddime*” adlı eserinde “tarih” kavramını şu şekilde tanımlamıştır:

*“Tarih ilmi, dünya toplumu ve uygarlığı olan insan toplumundan ve bu toplumun gerçekleri arasında yer alan yabânîlik ve barbarlık, medenîlik ve uygarlık, asabiyet, bazılarının diğer bazıları üzerinde kurduğu değişik şekillerdeki hâkimiyet ve bu hâkimiyetlerden doğan hükümdarlıklar, devletler ve bunların derecelerinden haber verir. Yine toplum içinde insanların ilim, sanayi, geçimlerini temin etmek için çalışıp kazanmak gibi faaliyet ve durumlarından haber verir.”*⁵⁶⁵

İranlı âlim Mutahhari ise tarihi şu şekilde tanımlamıştır: “*Tarih insan geçmişini, yaşadığı koşulları kendinde toplayan bilgi türüdür. Geçmişte meydana gelen tüm olaylar, şartlar ve koşullar bu ilim tarafından yargılanır... Tarih insanın geçmişte içinde bulunduğu konumu tasvir eden bilgilerdir. Biyografiler, savaş anıları, fetihler ve tüm kronolojik veriler bu kategoriler altında değerlendirilebilir.*”⁵⁶⁶

Günümüz tarihçilerinden İsmail Özçelik’e göre tarih insan topluluklarının bütün faaliyetlerini, geçirdikleri gelişmeleri ve aralarında geçen olayları yer ve

⁵⁶³ Şefaettin Severcan, “Tarihin Temel Amacıyla İlgili Bir Deneme”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, Kayseri 1996, s. 121. Ayrıca bkz: Gabriel Hanotaux, *Tarih ve Müverrihler*, Ahmet Refik Altınay (Çev.), Kanaat Matbaası, İstanbul 1932, s. 6.

⁵⁶⁴ “Tarih İlmi” ile ilgili yapılan bazı tanımlar için bkz: Halkın, *a.g.e.*, s. 4; Hamdi Bravo, “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, C. 21, S. 1, s. 154; Fuat Sezgin, “İslam Bilimlerinin Avrupa’ya Etkisi Büyük Oldu”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 3, Mayıs 2009, s. 5. İsmail Özçelik, *Tarih Araştırmalarında Yöntem ve Teknikler*, Ankara 1993, s. 3; Mustafa Öztürk, *Tarih Felsefesi*, Elazığ 1999, s. 3; Ernst Bernheim, *Tarih İlmine Giriş*, M. Şükrü Akkaya (Çev.), Devlet Basımevi, İstanbul 1936, s. 3; Murtaza Mutahhari, *Tarih ve Toplum*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989, s. 53.

⁵⁶⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 69.

⁵⁶⁶ Murtaza Mutahhari, *Tarih ve Toplum*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989, s. 53.

zaman göstererek sebep-sonuç ilişkisi içinde, belgelere dayanmak suretiyle araştıran ve günümüze nakleden sosyal bir ilimdir.⁵⁶⁷

Fuat Sezgin, tarih ile ilgili olarak yıllarca yapılmış olan bir yanlışa dikkat çekerek şunları söylemiştir: “*Tarih bilimi, genelde ve çok uzun bir süre politik, askeri ve bir dereceye kadar da iktisadi olay ve değişmelerin toplanıp kaydedilmesinden ibaret sayıldı.*”⁵⁶⁸

E. Bernheim tarih kelimesiyle herhangi bir alanla sınırlandırma olmaksızın vuku bulan olayların nakledilişi ifade edilmek istense de tarih ilmi dendiği zaman sırf insanın dünyasını alakadar eden olayların anlaşıldığını ifade etmiştir. Ona göre bugün tarih kelimesiyle yalnız olaylar değil aynı zamanda tarih bilgisi, araştırmaları, tasvir ve tarih ilmi kastedilir.⁵⁶⁹

Lêon E. Halkın ise “*Tarih Tenkidinin Unsurları*” adlı eserinde Lucien Febvre’den iktibasta bulunarak tarih ilmini şu şekilde tanımlamıştır: “*tarih, konusu kanunlar keşfetmek olmayan, fakat bize anlama imkanı sağlayan bir ilimdir.*”⁵⁷⁰

Hegel’e göre tarih, geriye gidiş gibi duran her fenomene rağmen, sürekli ilerlemekte olan, geriye dönme olanağı bulunmayan bir süreçtir.⁵⁷¹

Buraya kadar aktarmış olduklarımızdan hareketle şöyle bir tanım yapabiliriz:

“*Tarih toplumların başından geçen olayları zaman ve yer göstererek anlatan, bunların sebep ve sonuçlarını, birbirleriyle olan ilişkilerini ele alan bilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adıdır.*”⁵⁷²

2.2. Siyer’in Tanımı

Siyer kelimesi aslı itibarıyla (س ي ر) kökünden türetilen “sîret” kelimesinin çoğuludur.⁵⁷³ Kelime anlam olarak ise davranış, yol, adet, bir

⁵⁶⁷ İsmail Özçelik, *Tarih Araştırmalarında Yöntem ve Teknikler*, Ankara 1993, s. 3. Benzer bir tanım için Bkz: Mustafa Öztürk, *Tarih Felsefesi*, Elazığ 1999, s. 3.

⁵⁶⁸ Fuat Sezgin, “İslam Bilimlerinin Avrupa’ya Etkisi Büyük Oldu”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 3, Mayıs 2009, s. 5.

⁵⁶⁹ Ernst Bernheim, *Tarih İlmine Giriş*, M. Şükrü Akkaya (Çev.), Devlet Basımevi, İstanbul 1936, s. 3.

⁵⁷⁰ Halkın, *a.g.e.*, s. 4.

⁵⁷¹ Hamdi Bravo, “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, C. 21, S. 1, s. 154.

⁵⁷² İbrahim Kafesoğlu, *Tarih Metodu*, (ders notları) İstanbul 1971, s. 5; Fayda, “*Tarih*”, s. 30; Ayrıca bkz: Ana Britannica, “*Tarih*”, XX, 410; İbn Haldun, *Mukaddime*, Halil Kendir (Çev.), Yeni Şafak Yayınları, İstanbul 2004, I, 26-30; Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, I, 271.

⁵⁷³ Seyyid Şerif el-Cürçani, *Mu’cemu’t-Ta’rifat*, Muhammed Seyyid el- Minşavi (Thk), Dâru’l-Fadile, Kahire, trs., s.106; G. Levi Della Vida, “*Sîre*”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yayınları İstanbul 1966, X, 699-703.

kimsenin ahlakı, yaşantısı ve hayat hikâyesi anlamlarına gelmektedir.⁵⁷⁴ Siyer kelimesi terim olarak; Hz. Peygamber'in hayatının her aşamasındaki faaliyetlerini araştıran bilim dalı ve bu bilim dalında yazılan eserler için kullanılan bir kavramdır.⁵⁷⁵ "Siyer" kavramı Hz. Peygamber'in biyografisini ele alan bir eser ismi olarak ilk defa İbn Hişam tarafından kullanılmıştır.⁵⁷⁶

İslami ilimlerin en önemlilerinden biri de hiç kuşkusuz sîret ilmidir. Sîret ilmi tüm İslami ilimlerin tarihi bağlamını oluşturur. Sonradan farklı şekillerde disipline edilen tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler başlangıçta bu ilmin konuları arasındaydı. İslam dininin ortaya çıkıp geliştiği ve tamamlandığı sürecin hakikatini bütünsel olarak inceleyen tek ilim siyerdir. Çünkü siyer Hz. Peygamber'in hayatını doğumundan vefatına kadar bütün yönleriyle ele alan bir ilimdir. Bu açıdan siyer tüm İslami ilimlerin temeli olduğu gibi bu ilimlerin zaman, mekân, kişi, olay ve gelişiminin oluşturduğu bağlamı da ifade eden bir ilimdir.⁵⁷⁷ Bunun yanı sıra İslam dinin ikinci temel kaynağı olan sünnetin mühim bir kısmı, çerçevesi ve kronolojisi de bu ilmin muhtevasında yer almaktadır.⁵⁷⁸

Siyer başlangıçta Hz. Peygamber'in biyografisi için kullanılan bir terim iken, zamanla Hz. Peygamber'in hayatı dışında başka kişiler için yazılan biyografik eserleri ifade etmek için de kullanılmıştır. Şöyle ki siyer kelimesinin tekili olan "sîret" terim anlamında, başka şahsiyetlerin hayatlarını anlatan *Sîretu Ahmed b. Tûlûn*, *Sîretu'l- Hüseyin*, *Sîretu Ömer b. Abdulaziz* gibi kitapların adlarında da yer almıştır.⁵⁷⁹ Siyer terimi aynı zamanda savaş, esirler ve ganimetler başta olmak üzere devletler hukuku dallarına giren konulara isim olarak verildiği gibi bu alanda yazılan kitapların isminde yer almış, ayrıca fıkıh kitaplarının bir bölümünün de adı olmuştur.⁵⁸⁰

2.3. Meğazi'nin Tanımı

(مَغَازِي) kelimesinin çoğulu olan (الْمَغَازِي) "el-Meğâzi"⁵⁸¹ kelimesi sözlükte savaş yapılan mekan, savaşın bizzat kendisi ve savaş efsaneleri gibi

⁵⁷⁴ Siyer kelimesinin tüm kullanımları için bkz: Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fi Ġaribi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, II, 201-203; İbn Manzûr, *Lisân'ul-Arap*, s. 2169-2170; el-Cevherî, *es-Sihâh*, s. 691-692; ez-Zebidî, *Tacû'l-Arus*, XII, 115-123; Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1986, s. 136.

⁵⁷⁵ M. Şemseddin Günaltay, *İslam'da Tarih ve Müverrihler*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 17-22; Mustafa Fayda, "Siyer ve Meğazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul 2009, XXXVII, 319; Şaban Öz, *Siyere Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 12; Della Vida, "Sîre", *M.E.B.İ.A.*, X, 699.

⁵⁷⁶ Della Vida, "Sîre", X, 699.

⁵⁷⁷ Kazım Dönmez, "Sîret İlminin Kronik Problemi: Anakronizm", *Sîret Sempozyumu-1*, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 724.

⁵⁷⁸ Kasım Şulul, "Siyer Yazıcılığında Kronoloji Meselesi", *Sîret Sempozyumu-1*, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 680.

⁵⁷⁹ Muhammed Abdulğani Hasan, *et-Terâcim ve's-Siyer*, Üçüncü Baskı, Dâru'l-Mearif, Kahire trs., s. 30.

⁵⁸⁰ Siyer ilmi ile ilgili bkz: İhsan Abbas, *Fennu's-Sîre*, Dâru's-Şurûk, Umman 1992.

⁵⁸¹ Zebidî, *Tacû'l-Arus*, XXXIX, 159; el-Ferahidî, *Kitabu'l-Ayn*, X, 279.

anlamlara gelmektedir.⁵⁸² Bir terim olarak meğazi Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerinin ele alındığı ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlere verilen addır.⁵⁸³

Siyer ve meğazi ilimlerinin kapsamı ve tanımı hakkında tarih boyunca birtakım tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalarda özellikle de siyer ve meğazi ilminin aynı ilimler olup olmadığı konusu gündeme getirilmiş olmakla beraber, Hz. Peygamber'in hayatının hangi yönlerden bu iki ilim dalının konusu olduğu meselesi de ele alınmıştır. Biz de bu konuyla ilgili ayrıntıya girmemek kaydıyla konumuzla ilgili tartışma konusu olan birkaç meseleye değinmek istiyoruz.

Her ne kadar başlangıçta tam olarak birbirlerinin yerine kullanılması da daha sonraki dönemlerde bu iki isimle yazılan eserler muhteva olarak birleşmişlerdir. Yani zamanla siyer ve meğazi kelimeleri arasında anlam kaynaşması yaşanarak her iki kelime birbirlerinin yerine kullanılmışlardır.⁵⁸⁴ Şöyle ki, ilk zamanlarda meğazi ve siyer birbirinden farklı ilimler olarak telakki edilmiş; siyer daha genel, meğazi ise daha dar bir anlam ifade etmiştir. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı (1946) siyerin Hz. Peygamber'in nesebinden başlayarak Mekke ve Medine olaylarını ihtiva ettiğini meğazinin ise Hz. Peygamber'in büyük gazvelerinden bahsettiğini Mekke olaylarını ihtiva etmediğini söylemektedir. Ona göre siyer daha umumi meğazi ise daha hususidir.⁵⁸⁵ Siyer, Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine devirlerini bir bütün olarak ele alırken, meğazi onun son on senelik Medine hayatının sadece gazve ve savaşlarını konu edinmiştir.⁵⁸⁶ Ancak daha sonraları meğazi ve siyer kavramları, birbirini ifade edecek şekilde kullanılır olmuştur. Bazı meğazi türü eserler siyer gibi Hz. Peygamber'in hayatından bütünüyle bahsetmiş⁵⁸⁷ ve Hz. Peygamber'in hayatının bütününe içine alan bir ilim haline gelmiştir.⁵⁸⁸ Artık siyer ve meğazi aynı anlamda kullanılan, aralarında fark bulunmayan lafızlardır. Netice itibarıyla siyer ve meğazi kavramları hem Hz. Peygamber'in hayatından hem de gazalarından söz eden ilimlere isim olmuştur.⁵⁸⁹

Sonuç

Tarih ilmi ile hadis ilminin ilgi alanları ve sınırlarının tespit edilmesi amacıyla kısaca bu ilimlerin hem kelime hem de ıstılah anlamlarını verdik.

⁵⁸² İbn Manzur, *Lisân 'ul-Arap*, s. 3253-3254; el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğ*, VIII, 162.

⁵⁸³ İzmirli İsmail Hakkı, *Siyer-i Celile-i Nebiyye*, Esra Yayınları, Konya 1996, s. 20; Muhammed Ceber Ebu Sa'de, "es-Sîret", *el-Mevsuatu'l-İslamiyyetu'l-Amme*, Mahmud Hamdi Zakzuk (Edt.), Kahire 2001, s. 790; Fayda, "*Siyer ve Meğazi*", s. 319; Josef Horovitz, *İslâmi Tarihçiliğin Doğuşu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 15. (Arapçaya çevirenin mukaddimesi).

⁵⁸⁴ Öz, *a.g.e.*, s. 24.

⁵⁸⁵ İzmirli, *Siyer*, s. 20.

⁵⁸⁶ İzmirli, *Siyer*, s. 20.

⁵⁸⁷ Ali Yardım, "Hz Peygamberi Anlatan İlim Dalları ve Şemail Nev'i", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1989, s. 216.

⁵⁸⁸ Horovitz, *a.g.e.*, s. 15. (Arapçaya çevirenin mukaddimesi). Ayrıca bkz: Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 33.

⁵⁸⁹ Ayhan Tergib, "Siyer Yazıcılığı ve Türklerin Siyer ilmine Katkıları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V. 5, S. 15, s. 222; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi-İlk Dönem-*, Dördüncü Baskı, Özkan Matbaacılık, Ankara 2001, s. 30-53.

Vermiş olduğumuz tanımlarda görüleceği üzere iki ilim dalının ilgilendikleri alanlar geçmişe ait yaşanmışlıklardır. Hadis ve Tarih ilmi geçmişe ait yaşanmışlıkları tespit etmek için daha çok rivayetlere dayanmaktadırlar. Bu rivayetler kimi zaman yazılı kimi zaman da sözlü olabilir. İlgili alanları aynı olan bu ilimler tıpkı diğer ilim dalları gibi zamanla kendilerine özgü birer metodoloji geliştirerek müstakilleşmişlerdir.

“Tarih” kelimesinin köken olarak Arapça olmadığı, Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in hadislerinde geçmediği tespit edilmiştir. “Tarih” kelimesinin “Sözlük anlamı”yla ilgili ciddi tartışmalar yapılmamıştır. Fakat Tarih kelimesinin hangi kökenden geldiği ve aslının ne olduğuyla ilgili ciddi tartışmalar yapılmıştır. Tarih ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımların hiçbirisi yanlış olarak değerlendirilemeyeceği gibi hepsinin mükemmel birer tanım olduğunu ve tarih ilminin tamamını kapsadığını söylemek de zordur.

Hem tarih hem de hadis ilmi ile doğrudan bağlantılı olan “Siyer” kavramı Hz. Peygamber’in biyografisini ele alan bir eser ismi olarak ilk defa İbn Hişam tarafından kullanılmıştır. Sonradan farklı şekillerde disipline edilen tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler başlangıçta bu ilmin konuları arasındaydı. İslam dininin ortaya çıkıp geliştiği ve tamamlandığı sürecin hakikatini bütünsel olarak inceleyen tek ilim siyerdir. Çünkü siyer Hz. Peygamber’in hayatını doğumundan vefatına kadar bütün yönleriyle ele alan bir ilimdir.

Hız. Peygamber’in (s.a.v.)’in yaptığı savaşları konu edinen meğazi, zamanla siyer kavramı ile aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Her ne kadar başlangıçta tam olarak birbirlerinin yerine kullanılsalar da daha sonraki dönemlerde bu iki isimle yazılan eserler muhteva olarak birleşmişlerdir.

Mevzu bahis kavramların ilk dönemlerdeki kullanımı ile sonraki zamanlardaki kullanımı arasında bazı farklılıkları olduğunu müşahade ettik. Özellikle de bu kavramların anlam genişlemesine uğradığını söylemek mümkündür. Çünkü önceleri daha dar bir çerçevede kullanılan bu kavramlar, ilimlerin gelişip müstakilleşmeye başlamasıyla beraber daha spesifik bir anlamda kullanılmışlardır. Artık ilim dalları söz konusu bu kavramları daha çok kendi amaç ve yöntemlerine uygun bir şekilde tanımlamışlardır. Bundan dolayı da her ne kadar Hadis, Tarih, Siyer ve Meğazi kavramlarının sözlük anlamları sabit olsa da bunların ıstılahi anlamlarının sözlük anlamlarına göre biraz daha farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

A’ZÂMÎ, Muhammed Mustafa, *Studies in Hadith Methodology And Literature*, American Trust Publication, İndiana, 1977.

AKKAYA, M. Şükrü, *Tarih Metodu ve Felsefesi Notları*, Ulus Basımevi, Ankara 1938.

ANA BRİTANNİCA, “Tarih”, XX, 410

ARİLE and Will Durant, *Tarih Üzerine*, Hüseyin Zamanlı (Çev.), Hülbe Yayınları, Ankara 1983.

ARİLE and Will Durant, *The Lesson of History*, Simon and Schuster Rocefeller Center, New York 1968.

ASKALÂNÎ, İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fî Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009.

ASKALÂNÎ, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzib*, Birinci Baskı, Dâru's-Sadr, Beyrut Trs.

AYDINLI, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987.

BERNHEİM, Ernst, *Tarih İlmine Giriş*, M. Şükrü Akkaya (Çev.), Devlet Basımevi, İstanbul 1936.

BRAVO, Hamdi, “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, C. 21, S. 1, s. 154

CAVAİGNAC, Eugene, *Tarihî Kronolojinin Esasları*, Osman Turan (Çev.), Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1954.

CEBERTÎ, Abdurrahman b. Hasan, *Târîhu Acâibi'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, Matbaatu Dâru'l- Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1998.

CEVÂLIKÎ, Ebu Mansur Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muarreb mine'l-Kelami'l A'cemi alâ Hurûfi'l-Mucem*, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, *Tâcu'l-Luğa ve's-Sıhahı'l-Arabiyye*, Üçüncü Baskı, Dâru'l-İlm lil Melâyin, Beyrut 1984.

CEZÂİRÎ, Tahir, *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*, Mektebtü'l-İslamiye, Beyrut 1995.

CÜRCANÎ, Seyyid Şerif, *Mu'cemu't-Ta'rifat*, Muhammed Seyyid el- Minşavi (Thk), Dâru'l-Fadile, Kahire, trs.

DELLA VIDA, G. Levi, “Sîre”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yayınları İstanbul 1966, X, 699-703.

DÖNMEZ, Kazım, “Sîret İlminin Kronik Problemi: Anakronizm”, *Sîret Sempozyumu-1*, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 724.

EBU SA'DE, Muhammed Ceber, “es-Sîret”, *el-Mevsuatu'l-İslamiyyetu'l-Amme*, Mahmud Hamdi Zakzuk (Edt.), Kahire 2001, s. 790.

ERUL, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Beşinci Baskı, TDV. Yayınları, Ankara 2008.

EZHERÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luġa*, Dâru'l Mısriyye, li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire 1964.

FAYDA, Mustafa, "Siyer ve Meġazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul 2009, XXXVII, 319.

FAYDA, Mustafa, "Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, XL, 30.

FERAHİDÎ, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

GİBB, H.A.R., "Tarih", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, XI, 777.

GÜNALTAY, M. Şemseddin, *İslam'da Tarih ve Müverrihler*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

HALKIN, Léon E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Bahaeddin Yediyıldız (Çev.), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989.

HANOTAUX, Gabriel, *Tarih ve Müverrihler*, Ahmet Refik Altınay (Çev.), Kanaat Matbaası, İstanbul 1932.

HATÎB, Muhammed Accac, *es-Sünne Kable't-Tedvin*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

HİZMETLİ, Sabri, *İslam Tarihi-İlk Dönem-*, Dördüncü Baskı, Özkan Matbaacılık, Ankara 2001.

HOROVİTZ, Josef, *İslâmi Tarihçiliğin Doğuşu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

ITR, Nûreddin, *Menhecu'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr'il-Muasır, Beyrut, 1997.

İBN HALDUN, *Mukaddime*, Halil Kendir (Çev.), Yeni Şafak Yayınları, İstanbul 2004.

İBN MANZUR, Ebu'l Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî, *Lisân'ul-Arap*, Dâru'l-Mearif, Kahire trs.

İBNU'L-ESÎR, Mecduddin Ebu's-Saadât el-Mübarek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2011.

İHSAN Abbas, *Fennu's-Sîre*, Dâru's-Şurûk, Umman 1992.

İZMİRLİ İsmail Hakkı, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, Esra Yayınları, Konya 1996.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Tarih Metodu*, (ders notları) İstanbul 1971.

- KÂFİYECİ, *el-Muhtasar fi-İlmi't-Târih*, İkinci Baskı, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1983. (Rosenthal, *İlmu't-Tarih İndel Müslimin* adlı eserin içinde)
- KARADAVİ, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Bünyamin Erul (Çev.), Nida Yayınları, İstanbul 2011.
- KÂSİMİ, Muhammed Cemaleddin, *Kava'idu't-Tahdis min Fununi Mustalahi'l-Hadis*, Müessesetü'r-Risale'tü'n-Naşirün, Lübnan 2012.
- KÂTİP ÇELEBİ, *Keşfu'z-Zunûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982.
- KEHHALE, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1993.
- KELEŞ, Ahmet, *Sünnet Yaşayan Hz. Muhammed*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Yedinci Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- KOÇKUZU, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Istılahları*, İkinci Baskı, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara 1985.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Usûlü*, Beşinci Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2006.
- MAHMUDOV, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- MUHAMMED Abdulğani Hasan, *et-Terâcim ve's-Siyer*, Üçüncü Baskı, Dâru'l-Mearif, Kahire trs.
- MUTAHHARİ, Murtaza, *Tarih ve Toplum*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989.
- OSMAN, Hasan, *Menhecu'l-Bahsi't-Tarihî*, Sekizinci Baskı, Dâru'l-Mearif, Kahire trs.
- ÖZ, Şaban, *Siyere Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- ÖZÇELİK, İsmail, *Tarih Araştırmalarında Yöntem ve Teknikler*, Ankara 1993.
- ÖZLEM, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İzmir 1994.
- ÖZTÜRK, Mustafa, *Tarih Felsefesi*, Elazığ 1999.
- RÂZÎ, Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir, *Muhtârü's-Sihâh*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1986.
- ROSENTHAL, Franz, *İlmu't-Târih İndel Müslimin*, İkinci Baskı, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1983.

SALÎH, Subhi, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuhu*, Dördüncü Baskı, Dâru'l-İlmi'l-Malâyin, Beyrut 2009.

SEHÂVÎ, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-İ'lan bi't-Tevbih li-men Zemme Ehle't-Târih*, Birinci Baskı, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986.

SEVERCAN, Şefaettin, "Tarihin Temel Amacıyla İlgili Bir Deneme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, Kayseri 1996, s. 121.

SEZGİN, Fuat, "İslam Bilimlerinin Avrupa'ya Etkisi Büyük Oldu", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 3, Mayıs 2009, s. 5.

SIBÂÎ, Mustafa, *İslam Hukukunda Sünnetin Yeri*, Halil Kendir (Çev.), Akademi Yayınları, İstanbul 2009.

SİDDİKÎ, M. Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Yusuf Ziya Kavakçı (Çev.), İkinci Baskı, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.

SUYÛTÎ, Celalettin, *Tedribü'r-Ravi*, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiye, Beyrut 2003.

ŞULUL, Kasım, "Siyer Yazıcılığında Kronoloji Meselesi", *Sîret Sempozyumu-1*, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 680.

TAHHÂN, Mahmud, *Teysîru Mustalahi'l-Hadis*, Yedinci Baskı, Dâru'l-Hedy li'd-Dirasât, İskenderiye 1995.

TERGİB, Ayhan, "Siyer Yazıcılığı ve Türklerin Siyer ilmine Katkıları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V. 5, S. 15, s. 222.

TOGAN, M. Zeki Velîdî, *Tarihte Usûl*, Dördüncü Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985.

UĞUR, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.

YARDIM, Ali, "Hz Peygamberi Anlatan İlim Dalları ve Şemail Nev'i", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1989, s. 216.

YARDIM, Ali, *Hadis I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1984.

YÜCEL, Ahmet, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2009.

ZEBİDÎ, Seyyid Muhammed Murtaza el Hüseyin, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus*, Matbaatu Hukumeti'l-Kuveyt, Küveyt 1994.

ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer, *el-Fâik fi Ğaribi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.

Çocuk Gelişimi Programı Öğrencilerinin Empatik Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi

Besime Bilmez* & Fatih Aydoğdu* & Suna Tarkoçin*

Özet

Bu araştırmada, çocuk gelişimi bölümünde okuyan öğrencilerin empatik eğilimlerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın evrenini, Bingöl Üniversitesi Genç Meslek Yüksekokulu ve Erzincan Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokuluna devam eden çocuk gelişimi bölümü öğrencileri oluşturmaktadır. Evrenden örneklem seçimine gidilmemiş bütün öğrenciler gönüllü olarak çalışma grubuna dahil olmuşlardır. Tarama modelindeki bu araştırmaya toplam 200 öğrenci dahil edilmiştir. Araştırmada, “Genel Bilgi Formu” ve ergenlerin empatik eğilim düzeylerini düzeylerini değerlendirmek amacıyla Dökmen (1988) tarafından geliştirilen “Empatik Eğilim Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırmada, araştırmaya katılan ergenlerin empatik eğilim düzeylerinin çeşitli demografik özelliklerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı Tek Yönlü Varyans Analizi ve t-testi ile incelenmiştir. Sonuç olarak, çocuk gelişimi bölümünde okuyan öğrencilerin empatik eğilimlerinin yaşa, baba öğrenim durumuna ve annenin yaşına göre farklılık gösterdiği; öğrenim türü, lise mezuniyet türüne, kardeş sayısına, doğum sırasına, anne öğrenim türüne, babanın yaşına, alanla ilgili etkinliklere katılma durumuna, çocuk gelişimi bölümünü isteyerek seçip seçmemesine, tercih sırasına, ailesinde alanla ilgilenen birey olup olmamasına ve mezuniyetten sonra çalışmak istenilen kuruma göre anlamlı farklılık göstermediği bulunmuştur.

Anahtar kelimeler: Ergenlik, Empatik Eğilim, Çocuk Gelişimi

Examination of Empathic Tendency Levels of Students in Child Development Program

Abstract

* Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, Genç Meslek Yüksek Okulu, Çocuk Bakımı ve Gençlik Hizmetleri Bölümü, Çocuk Gelişimi Programı, meral_bilmez@hotmail.com

* Öğr. Gör., Erzincan Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu, Çocuk Bakımı ve Gençlik Hizmetleri Bölümü, Çocuk Gelişimi Programı, fatdogdu1985@erzincan.edu.tr

* Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu, Çocuk Bakımı ve Gençlik Hizmetleri Bölümü, Çocuk Gelişimi Programı, sunatarkocin@bingol.edu.tr

The aim of this research is to examine the empathic tendency levels of the adolescent learners who study in the child development program according to different variables. The universe of the research is composed of the students of Bingöl University Young Vocational School and Erzincan University Health Services Vocational School. All the students in sample were voluntarily included in the study group. A total of 200 students were included in the study. The "General Information Form" developed by the researchers was used to obtain information about the adolescents themselves and their families and the "Empathic Tendency Scale" developed by Dökmen (1988) was used to evaluate the level of empathic tendencies of the adolescents. In the analysis of the data; Kolmogorov-Smirnov test, one-way analysis of variance (ANOVA), and t-test were used. As a result, the empathic tendencies of the students who study in the child development program differ according to the age, paternal education level and maternal age but shows no difference regarding the education type, paternal age, participation in the program related activities, willingness on selection of child development program, preference order, having any family member engaged in the program and the places intended to work after graduation.

Keywords: Adolescent, Empathic Tendency, Child Development

1.Giriş

İnsan sosyal bir varlıktır ve en temel gereksinimi içinde yaşadığı toplumdaki diğer insanlarla ilişki kurmak istemesidir. İnsan çevresinde bulunan diğer insanlar tarafından anlaşılma isteği ve aynı zamanda kendi duygu,düşünce ve yaşantısında diğer insanlar tarafından anlaşılmasını istemektedir.Bu durum da insan ilişkilerinde temel motivasyon kaynaklarından biridir. Empati, bireyin belli bir duruma ilişkin olarak, karşısındaki kişinin duygu ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, onun hissettiklerini hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi sürecidir. Dolayısıyla empati, insan ilişkilerinde bireyin karşısındakini anlaması olarak tanımlanabilecek önemli kavramlardan biridir (Koçak & Önen 2013; Salı 2012;Köksal-Akyol,Salı& Körükçü 2011; Kaya &Siyez 2010; Yüksel, 2004).

Empatinin duygusal yönünü oluşturan ve insanların empati yapma gücünü gösteren de empatik eğilimdir (akt. Canbulut, Küçükkaragöz, Erdoğan& Yeşiloğlu 2015;Karaca, Açıkgöz &Akkuş 2013). Wied, Goundena ve Matthys (2005) empatik eğilimi bireyin diğer insanların hayatlarını ve duygularını anlama ve hissetme potansiyeli olarak tanımlamaktadır. Empatik eğilim, bilişsel empati ve duygusal empati olmak üzere iki boyutta ele alınabilir. En basit düzeyde diğer kişinin duygusal durumunu doğru olarak değerlendirme, daha karmaşık düzeyde ise olayları diğerinin bakış açısından değerlendirebilme anlamına gelen bilişsel empati, bireylerin sosyal işlevselliğinde etkili olmaktadır (Wied, Goudena,& Matthys, 2005; Smith, 2006; Kemp, Overbeek, Wied, Engels, Scholte, 2007).

Öğretmenin öğrenciyi doğru anlamasında empati çok önemlidir. Öğretmenler öğrencilere empatik davrandıklarında öğrencilerin ihtiyaçlarını daha iyi belirleyebilirler. Öğretmeni tarafından anlaşıldığını düşünen öğrenci öğretmenin onu önemseydiğini, ona değer verdiğini düşünür. Bu durumda öğretmen ile öğrenci arasındaki ilişki kuvvetlenir (Canbulut, Küçükkaragöz, Erdoğan& Yeşiloğlu 2015).

Çocuk ve ergenlerin normal gelişimlerini devam ettirebilmeleri için empatik eğilim düzeylerinin erken dönemde fark edilmesi ve uygun müdahalelerde bulunulması oldukça önemlidir (Hunter,2003).

Bu amaç doğrultusunda, şu araştırma sorularına yanıt aranmıştır.

- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri yaşa göre farklılaşmakta mıdır?
- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri doğum sırasına göre farklılaşmakta mıdır?
- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri kardeş sayısına göre farklılaşmakta mıdır?
- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri anne ve baba yaşına göre farklılaşmakta mıdır?
- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri anne ve baba eğitim durumuna göre farklılaşmakta mıdır?
- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri mezun olduğu liseye göre farklılaşmakta mıdır?
- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri sınıf düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?
- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri öğrenim türüne göre farklılaşmakta mıdır?
- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri bölümü isteyerek seçme durumu göre farklılaşmakta mıdır?
- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri alanla ilgili etkinliklere katılma göre farklılaşmakta mıdır?
- Çocuk Gelişimi Bölümü öğrencilerinin empatik eğilim düzeyleri mezun olduktan sonra çalışılmak istenilen yere göre farklılaşmakta mıdır?

2.Yöntem

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, çocuk gelişimi bölümünde okuyan ergen öğrencilerin empatik eğilim düzeylerini farklı değişkenlere göre incelemesidir.

Araştırma Modeli

Betimsel tarama modeli kullanılarak yapılan bu çalışmada, ergenlerin empatik eğilim düzeylerinde, yaş, doğum sırası, kardeş sayısı, anne ve baba yaş, anne ve baba öğrenim durumu, mezun olduğu lise, sınıf düzeyi, öğrenim türü, bölümü isteyerek seçme durumu, tercih sırası, alanla ilgili etkinliklere katılma, alanla uğraşan aile bireyi olma ve alanda devam etme durumunun farklılık yaratıp yaratmadığının belirlenmesi amaçlanmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmanın evrenini, Bingöl Üniversitesi Genç Meslek Yüksekokulu ve Erzincan Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokuluna devam eden çocuk gelişimi bölümü öğrencileri oluşturmaktadır. Evrenden örneklem seçimine gidilmemiş bütün öğrenciler gönüllü olarak çalışma grubuna dahil olmuşlardır. Araştırmaya toplam 200 öğrenci dahil edilmiştir.

Araştırmaya dahil edilen ergenlere ilişkin demografik bilgiler Tablo 2.1' de sunulmuştur.

Tablo 2.1. Araştırmaya dahil edilen ergenlere ilişkin demografik özellikler

Değişken	Kategori	f	%
Yaş	17-20	137	68.5
	21 ve üstü	63	31.5
	Toplam	200	100.0
Doğum sırası	İlk çocuk	49	24.5
	Ortanca ya da ortancalardan biri	100	50.0
	Son çocuk	51	25.5
	Toplam	200	100,0
Kardeş sayısı	2 ve daha az	46	23.0
	3 ve daha fazla	154	77.0
	Toplam	200	100,0

Tablo 2.1. incelendiğinde ergenlerin % 68.5'inin 17-20 yaşları arasında oldukları, % 50'sinin ortanca ya da ortancalardan biri olduğu ve % 77'sinin 3 ve daha fazla kardeşe sahip oldukları görülmektedir.

Araştırmaya dahil edilen ergenlerin okul yaşantılarına ilişkin demografik bilgiler Tablo 2.2.' de sunulmuştur.

Tablo 2.2. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin okul yaşantılarına ilişkin demografik özellikler

Değişken	Kategori	f	%
Mezun olduğu lise	Kız meslek lisesi	148	74.0
	Düz ya da açık lise	52	26.0
	Toplam	200	100
Sınıf düzeyi	1.sınıf	134	67.0
	2.sınıf	66	33.0
	Toplam	200	100,0
Öğrenim türü	1.öğretim	126	63.0
	2.öğretim	74	37.0
	Toplam	200	100,0
Tercih sırası	İlk tercih	114	57.0
	İkinci tercih	21	10.5
	Üçüncü ve daha sonraki tercihler	65	32.5
	Toplam	200	100,0
Alanla uğraşan aile bireyi olma durumu	Evet	60	30.0
	Hayır	140	70.0
	Toplam	200	100,0

Mezun olduktan sonra çalışmak istediği alan	Hastane	49	24.5
	Özel eğitim kurumu	31	15.5
	Okulöncesi eğitim kurumu	120	60.0

Tablo 2.2. incelendiğinde araştırmaya dahil edilen ergenlerin % 74'ünün meslek lisesi mezunu, % 67'sinin 1.sınıf ve % 63'ünün 1.öğretimde okuduğu görülmektedir. Ergenlerin % 57'sinin ilk tercihle geldiği , % 70'inin ailesinde alanla uğraşan birey olmadığı ve % 60'ının mezun olduktan sonra okulöncesi eğitim kurumunda çalışmak istediği belirlenmiştir.

Araştırmaya dahil edilen ergenlerin anne ve babalarına ilişkin demografik bilgiler Tablo 2.3.' de sunulmuştur.

Tablo 2.3. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin anne ve babalarına ilişkin demografik özellikler

Değişken	Kategori	f	%
Anne yaş	36-45	102	51.0
	46-55	76	38.0
	56 ve üstü	22	11.0
	Toplam	200	100,0
Baba yaş	36-45	72	36.0
	46-55	84	42.0
	56 ve üstü	44	22.0
	Toplam	200	100,0
Anne öğrenim durumu	Okuryazar ve altı	88	44.0
	İlkokul	69	34.5
	Orta dereceli okul ve üstü	43	21.5
	Toplam	200	100,0
Baba öğrenim durumu	Okuryazar ve altı	36	18.0
	İlkokul	81	40.5
	Orta dereceli okul ve üstü	83	41.5
	Toplam	200	100,0

Tablo 2.3. incelendiğinde anne yaşının 36-45, baba yaşının 46-55 aralığında yoğunlaştığı; anne öğrenim durumuna bakıldığında % 43,3' ünün okuryazar ve altında, baba öğrenim durumunun % 41.5 oranla orta dereceli ve üstünde yoğunlaştığı görülmektedir.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada ergenlerin kendilerine ve ailelerine ilişkin bilgileri elde etmek amacıyla araştırmacılar tarafından geliştirilen “Genel Bilgi Formu” ve ergenlerin empatik eğilim düzeylerini düzeylerini değerlendirmek amacıyla Dökmen (1988) tarafından geliştirilen “Empatik Eğilim Ölçeği” uygulanmıştır.

2.2.1. Genel Bilgi Formu

Araştırmada ergenlerin kendilerine ve ailelerine ilişkin bazı bilgileri toplayabilmek amacıyla araştırmacılar tarafından geliştirilen ve yaş, doğum sırası, kardeş sayısı, anne ve baba yaş, anne ve baba öğrenim durumu, mezun olduğu lise, sınıf düzeyi, öğrenim türü, tercih sırası, alanla uğraşan aile bireyi olma ve

mezun olduktan sonra çalışmak istediği alanı belirlemeye yönelik sorulardan oluşan “Genel Bilgi Formu” kullanılmıştır.

2.2.2. Empatik Eğilim Ölçeği

Empatik eğilim ölçeği bireylerim günlük yaşamında empati kurma eğilimlerini ölçmek amacıyla uygulanan likert tipi bir ölçme aracıdır.

Ölçek, 20 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerin 12’si olumlu, 8’i ise olumsuz ifadeleri içermektedir. Olumlu maddeler: 1, 2, 4 5, 7, 9, 10, 16, 17, 18, 19 20. maddeler; olumsuz maddeler ise: 3, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 15, maddelerdir. Olumlu maddelerde “Beni tamamen tanımlıyor” 5, “Beni oldukça tanımlıyor” 4, “Beni kısmen tanımlıyor” 3, “Beni çok az tanımlıyor” 2, “Beni hiç tanımlamıyor” 1 puan alırken; olumsuz maddelerde “Beni tamamen tanımlıyor” 1, “Beni oldukça tanımlıyor” 2, “Beni kısmen tanımlıyor” 3, “Beni çok az tanımlıyor” 4, “Beni hiç tanımlamıyor” 5 puan almaktadır. Her maddeye verilen puan toplanır ve toplam puan elde edilir. Ölçek puanları 20 ile 100 arasında bir değer vermektedir.

Ölçek, 70 kişilik bir öğrenci grubuna üç hafta arayla iki defa uygulanmış ve güvenirlik katsayısı .82 olarak bulunmuştur. Testi yarılama yöntemiyle öğrencilerin ölçeğin tek ve çift maddelerinden aldıkları puanlar arasındaki korelasyon katsayısı ise .81 olarak bulunmuştur. Ayrıca, Empatik Eğilim Ölçeği ve Edwards Kişilik Tercih Envanteri’nin “Duyguları Anlama” bölümü arasındaki ilişkiye bakılmış ve .68 düzeyinde bir korelasyon olduğu saptanmıştır (Dökmen,1988).

Verilerin Toplanma Yöntemi

Araştırmaya dahil edilen ergenler için Empatik Eğilim Ölçeği 2015-2016 eğitim-öğretim yılı bahar yarıyılında Bingöl ilinde Genç Meslek Yüksekokulu ve Erzincan Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokuluna devam eden çocuk gelişimi programı öğrencilerine uygulanmıştır. Uygulamaya başlamadan önce, Meslek Yüksekokulu Müdürlüklerinden gerekli izinler alınmıştır. Öğretim elemanları ile görüşülerek öğrencilerin ders programlarının uygun olduğu saatlerde, uygulamaya katılmak isteyen gönüllü öğrencilere sınıf ortamında uygulanmıştır. Ergenlere araştırmayla ilgili bilgiler verildikten sonra ölçeği doldurmaları istenmiştir. Ölçek ergenler tarafından doldurulduktan sonra toplanmış ve kontrol edilmiştir. Eksik doldurulan ölçekler tekrar çocuklara verilerek tamamlanması istenmiştir. Uygulamalar, on beş-yirmi dakika sürmüştür.

Verilerin Analizi

Verilerin değerlendirilmesi ve analizi iki aşamada gerçekleşmiştir. Öncelikle Empatik Eğilim puanı elde edilmiş, daha sonra da bu puanlarla diğer değişkenler istatistiksel açıdan karşılaştırılmıştır. Genel bilgi formu ve empatik eğilim ölçeği kullanılarak toplanan veriler SPSS istatistik programı ile bilgisayara kaydedilmiştir.

Araştırmaya dahil edilen ergenlerin empatik eğilim düzeylerinin incelenmesi amacıyla yapılan araştırmanın analizleri için öncelikle empatik eğilim ölçeğinden elde edilen puanların normal dağılıp dağılmadığı test edilmiştir. Bu amaçla Kolmogorov-Smirnov Testinden yararlanılmış ve sonuçta verilerin normal dağıldığı görülmüştür.

Araştırmada, araştırmaya katılan ergenlerin empatik eğilim düzeylerinin çeşitli demografik özelliklerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı Tek Yönlü Varyans Analizi ve t-testi ile incelenmiştir. Analizler öncesinde veri setinde kayıp değer ve uç değer incelemesi yapılmıştır. Herhangi bir kayıp değer ve uç değere rastlanmamıştır.

3.Bulgular

Tablo 3.1. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin yaşlarına göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve t testi sonuçları

Yaş	n	$\bar{X}$	SS	sd	t	p
17-20	137	69.9127	8.10417	198	2.046	.042*
21 ve üstü	63	67.2758	9.20898			

* $p<.05$ ** $p<.01$

Tablo 3.1. incelendiğinde ergenlerin empatik eğilim puanlarının yaşa göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmektedir ($t_{198}= 2.046$, $p<.05$). Buna göre 17-20 yaş aralığında olan ergenlerin empatik eğilim puanlarının ($\bar{X}= 69.9$), 21 ve üstü yaşa sahip olan ergenlerin empatik eğilim puanlarından ($\bar{X}= 67.2$), anlamlı düzeyde yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 3.2. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin sınıf düzeylerine göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve t testi sonuçları

Sınıf	n	$\bar{X}$	SS	sd	t	p
1.sınıf	134	69.7691	8.41015	118	1.629	.105
2.sınıf	66	67.6873	8.67477			

* $p<.05$ ** $p<.01$

Tablo 3.2. incelendiğinde ergenlerin empatik eğilim puanlarının sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir ($t_{198}= 1.629$, $p>.05$).

Tablo 3.3. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin öğrenim türüne göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve t testi sonuçları

Öğrenim türü	n	$\bar{X}$	SS	sd	t	p
1.öğretim	126	69.4319	8.89135	198	.756	.451
2.öğretim	74	68.4865	7.90915			

* $p<.05$ ** $p<.01$

Tablo 3.3. incelendiğinde ergenlerin empatik eğilim puanlarının öğrenim türüne göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir ($t_{198}= .756$, $p>.05$).

Tablo 3.4. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin öğrenim türüne göre empatik eğilim ilişkin standart sapma ve t testi sonuçları

Lise mezuniyet türü	n	$\bar{X}$	SS	sd	t	p
Kız meslek lisesi	148	69.3930	7.91139	198	.869	.386
Düz ya da açık lise	52	68.1973	10.13091			

* $p<.05$ ** $p<.01$

Tablo 3.4. incelendiğinde ergenlerin empatik eğilim puanlarının lise mezuniyet türüne göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir ($t_{198} = .869$, $p>.05$).

Tablo 3.5. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin öğrenim türüne göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve t testi sonuçları

Kardeş sayısı	n	$\bar{X}$	SS	sd	t	p
2 ve daha az	46	69,9602	8,90971	198	.795	.428
3 ve daha fazla	154	68,8198	8,42959			

* $p<.05$ ** $p<.01$

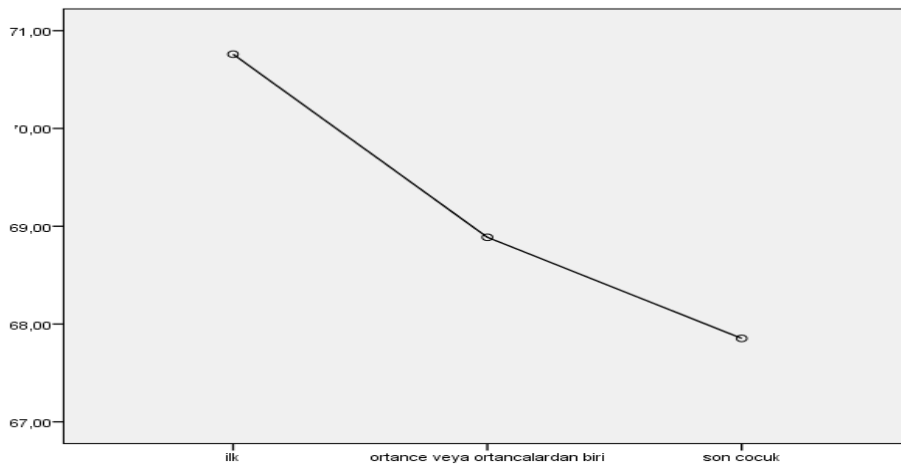
Tablo 3.5. incelendiğinde ergenlerin empatik eğilim puanlarının kardeş sayısına göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir ($t_{198} = .795$, $p>.05$).

Tablo 3.6. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin doğum sıralarına göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve varyans analizi sonuçları

Doğum sırası		Empatik eğilim puanları			
		N	$\bar{X}$	SS	
İlk çocuk		49	70.7592	8.64532	
Ortanca ya da ortancalardan biri		100	68.8871	8.39065	
Son çocuk		51	67.8532	8.61862	
Toplam		200	69.0821	8.53316	
Varyans Bileşenleri	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplararası	218.643	2	109.322	1.509	.224
Gruplariçi	14271.519	197	72.444		
Toplam	14490.163	199			

* $p<.05$ ** $p<.01$

Tablo 3.6 incelendiğinde empatik eğilim puanlarının doğum sırasına göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($F = 1.509$, $p>.05$).



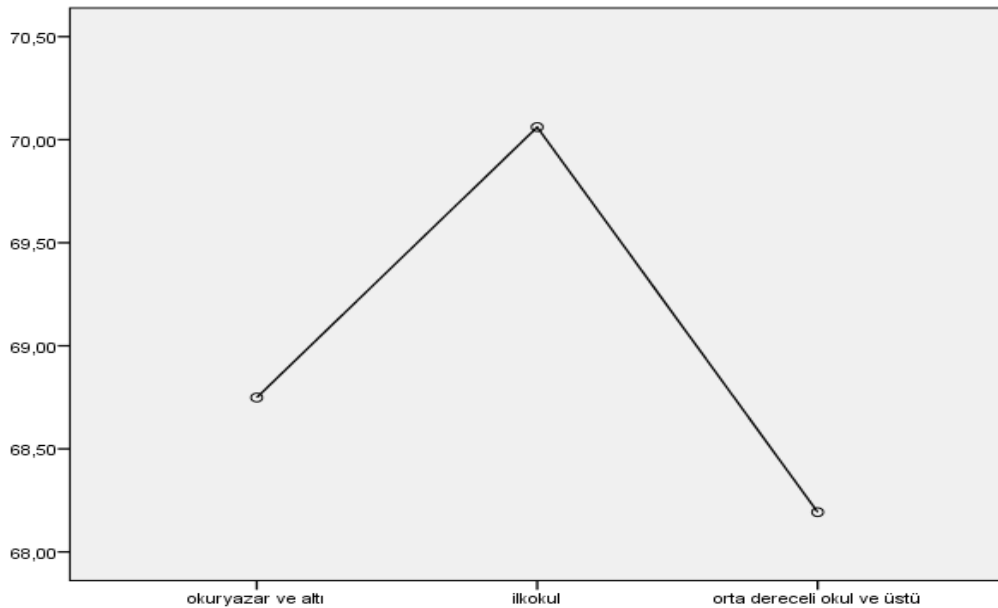
Şekil 3.6. Empatik eğilim puanlarının doğum sırasına göre dağılımına ait çizgi grafiği

Tablo 3.7. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin anne öğrenim durumuna göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve varyans analizi sonuçları

Anne öğrenim durumu	Empatik eğilim puanları				
	N		$\bar{X}$	SS	
Okuryazar ve altı	88		68.7489	8.34698	
İlkokul	69		70.0610	7.78428	
Orta dereceli okul ve üstü	43		68.1930	9.99804	
Toplam	200		69.0821	8.53316	
Varyans Bileşenleri	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplararası	109.882	2	54.941	.753	.472
Gruplarıçi	14380.281	197	72.996		
Toplam	14490.163	199			

* $p < .05$ ** $p < .01$

Tablo 3.7 incelendiğinde empatik eğilim puanlarının anne öğrenim durumuna göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($F = .753$, $p > .05$).



Şekil 3.7. Empatik puanlarının anne öğrenim durumuna göre dağılımına ait çizgi grafiği

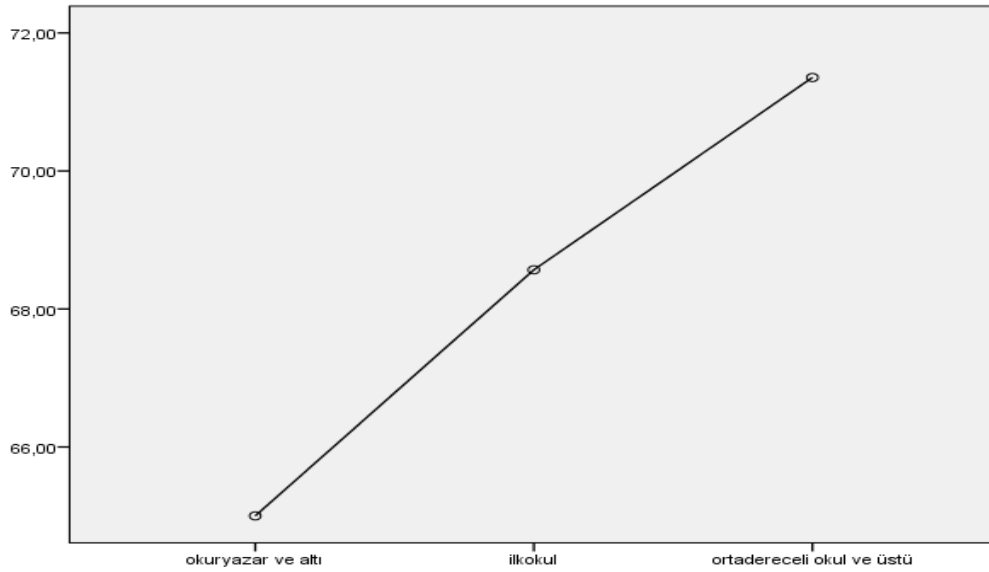
Tablo 3.8. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin baba öğrenim durumuna göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve varyans analizi sonuçları

Baba öğrenim durumu	Empatik eğilim puanları		
	N	$\bar{X}$	SS
Okuryazar ve altı	36	65.0012	9.31399

İlkokul	81	68.5672	7.83563		
Orta dereceli okul ve üstü	83	71.3546	8.18423		
Toplam	200	69.0821	8.53316		
Varyans Bileşenleri	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplararası	1049.639	2	524.820	7.692	.001**
Gruplariçi	13440.523	197	68.226		
Toplam	14490.163	199			

* $p < .05$ ** $p < .01$

Tablo 3.8 incelendiğinde empatik eğilim puanlarının baba öğrenim durumuna göre anlamlı olarak farklılaştığı görülmektedir ($F = 7.692$, $p < .05$). Farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını belirlemek amacıyla Post Hoc testlerinden Scheffe testi yapılmıştır. Test sonuçları incelendiğinde baba öğrenim durumu orta dereceli okul ve üstü olan ergenlerin empatik eğilim puanlarının ($\bar{X} = 71.3546$), baba öğrenim durumu okur yazar ve altı olan ergenlerin empatik eğilim puanlarından ($\bar{X} = 65.0012$) anlamlı düzeyde yüksek olduğu söylenebilir.



Şekil 3.7. Empatik eğilim puanlarının baba öğrenim durumuna göre dağılımına ait çizgi grafiği

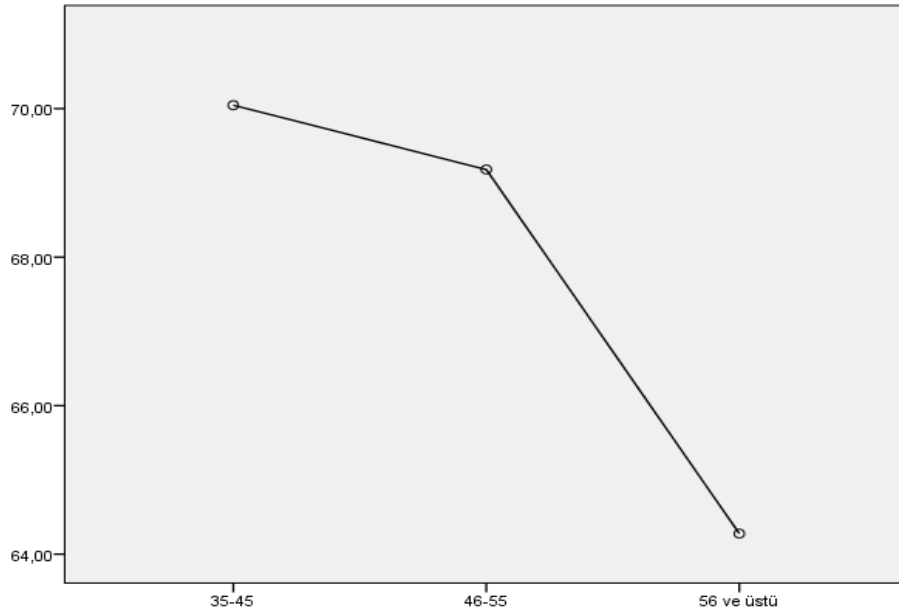
Tablo 3.9. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin anne yaşlarına göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve varyans analizi sonuçları

Anne yaş	Empatik eğilim puanları		
	N	$\bar{X}$	SS
35-45	102	70.0459	8.39220
46-55	76	69.1795	8.50910
56 ve üstü	22	64.2771	7.99730
Toplam	200	69.0821	8.53316

Varyans Bileşenleri	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplararası	603.393	2	301.697	4.280	.015**
Gruplariçi	13886.769	197	70.491		
Toplam	14490.163	199			

* $p < .05$ ** $p < .01$

Tablo 3.9 incelendiğinde empatik eğilim puanlarının anne yaşına göre anlamlı olarak farklılaştığı görülmektedir ($F = 4.280$, $p < .05$). Farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını belirlemek amacıyla Post Hoc testlerinden Scheffe testi yapılmıştır. Test sonuçları incelendiğinde anne yaşı 35-45 arası olan ergenlerin empatik eğilim puanlarının ($\bar{X} = 70.0459$), anne yaşı 56 ve üstü olan ergenlerin empatik eğilim puanlarından ($\bar{X} = 64.2771$) anlamlı düzeyde yüksek olduğu söylenebilir.



Şekil 3.9. Empatik eğilim puanlarının anne yaşına göre dağılımına ait çizgi grafiği

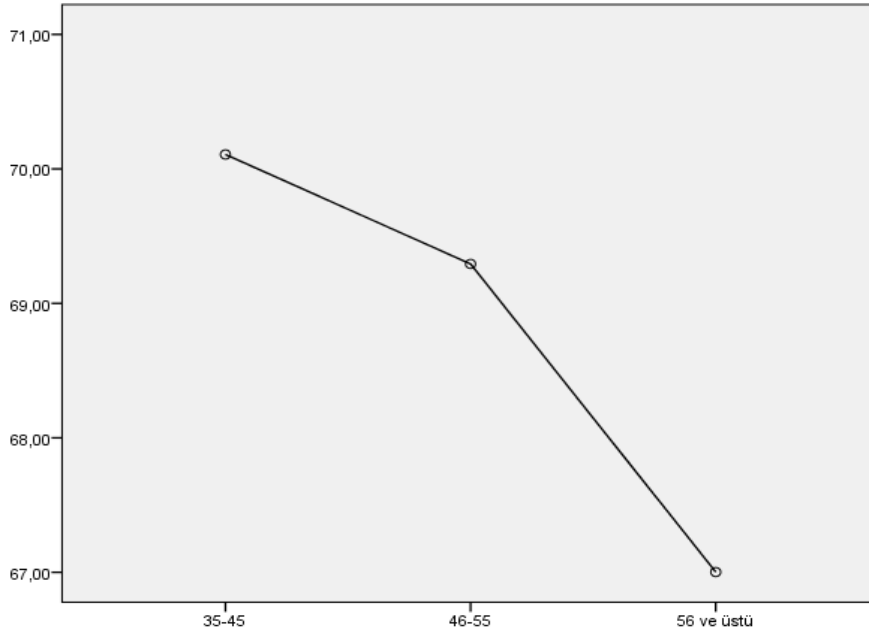
Tablo 3.10. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin baba yaşlarına göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve varyans analizi sonuçları

Baba yaş	Empatik eğilim puanları				
	N	$\bar{X}$	SS		
35-45	72	70.1072	9.26045		
46-55	84	69.2930	7.98551		
56 ve üstü	44	67.0020	8.12537		
Toplam	200	69.0821	8.53316		
Varyans Bileşenleri	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplararası	269.777	2	134.888	1.869	.157
Gruplariçi	14220.386	197	72.185		

Toplam	14490,163	199			

* $p<.05$ ** $p<.01$

Tablo 3.10 incelendiğinde empatik eğilim puanlarının baba yaşına göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($F= 1.869$, $p>.05$).



Şekil 3.10. Empatik eğilim puanlarının baba yaşına göre dağılımına ait çizgi grafiği

Tablo 3.11. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin alanla ilgili etkinliklere katılma durumlarına göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve t testi sonuçları

Alanla ilgili etkinliklere katılma durumu	n	$\bar{X}$	SS	sd	t	p
Evet	13	69.24	8.4318	198	.386	.700
Hayır	3	76	4			
	67	68.75	8.7858			
	36	5				

* $p<.05$ ** $p<.01$

Tablo 3.11. incelendiğinde ergenlerin empatik eğilim puanlarının alanla ilgili etkinliklere katılma durumlarına göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir ($t_{198}= .386$, $p>.05$).

Tablo 3.12. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin bölümü isteyerek seçme durumlarına göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve t testi sonuçları

Bölümü isteyerek seçme durumu	n	$\bar{X}$	SS	sd	t	p

Evet	167	69.1300	8.78215	198	.178	.859
Hayır	33	68.8397	7.25623			

* $p < .05$ ** $p < .01$

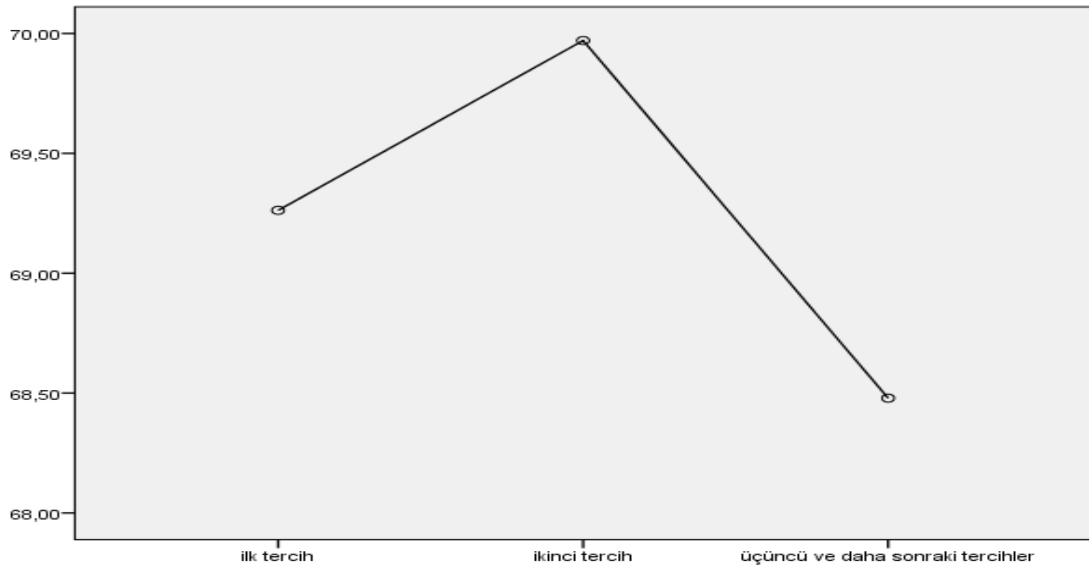
Tablo 3.12. incelendiğinde ergenlerin empatik eğilim puanlarının bölümü isteyerek seçme durumlarına göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir ($t_{198} = .178$, $p > .05$).

Tablo 3.13. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin tercih sıralarına göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve varyans analizi sonuçları

Tercih sırası		Empatik eğilim puanları			
		N	$\bar{X}$	SS	
İlk tercih		114	69.2623	8.86675	
İkinci tercih		21	69.9706	6.77191	
Üçüncü ve daha sonraki tercihler		65	68.4790	8.51937	
Toplam		200	69.0821	8.53316	
Varyans Bileşenleri	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplararası	43.919	2	21.959	.299	.742
Gruplarıçi	14446.244	197	73.331		
Toplam	14490.163	199			

* $p < .05$ ** $p < .01$

Tablo 3.13 incelendiğinde empatik eğilim puanlarının tercih sıralarına göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($F = .299$, $p > .05$).



Şekil 3.13. Empatik eğilim puanlarının tercih sırasına göre dağılımına ait çizgi grafiği

Tablo 3.14. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin ailesinde alanla uğraşan birey olup olmama durumuna göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve t testi sonuçları

Alanla uğraşan birey	n	$\bar{X}$	SS	sd	t	p
Var	60	68.7415	7.43733	198	-.369	.713
Yok	140	69.2280	8.98308			

* $p < .05$ ** $p < .01$

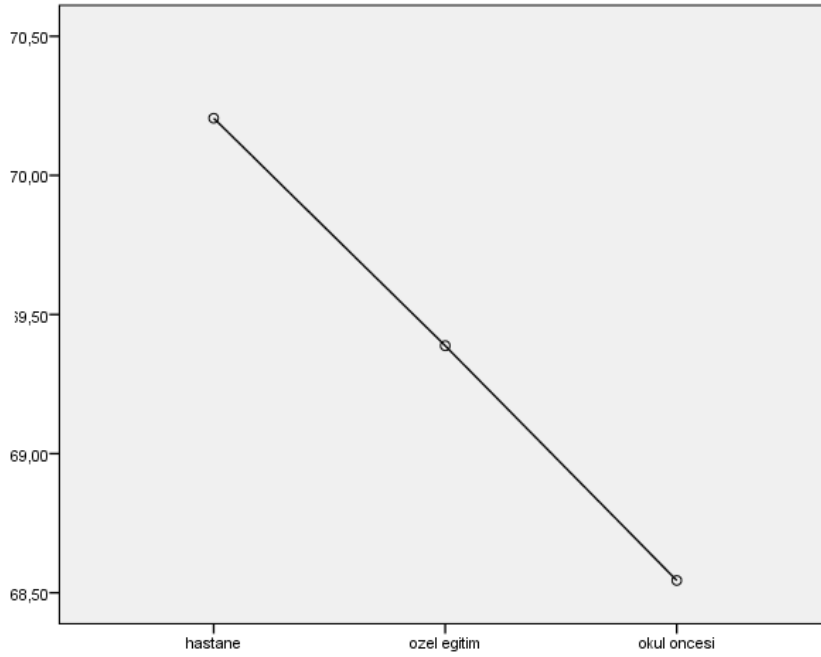
Tablo 3.14. incelendiğinde ergenlerin empatik eğilim puanlarının ailede alanla uğraşan birey olup olmama durumuna göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir ($t_{198} = -.369$, $p > .05$).

Tablo 3.15. Araştırmaya dahil edilen ergenlerin mezun olduktan sonra çalışmayı düşündükleri yerlere göre empatik eğilim puanlarına ilişkin standart sapma ve varyans analizi sonuçları

Mezun olduktan sonra çalışmak istenilen yer			Empatik eğilim puanları		
			N	$\bar{X}$	SS
Hastane			49	70.2055	8.47783
Özel eğitim kurumu			31	69.3879	7.42401
Okulöncesi eğitim kurumu			120	68.5444	8.83429
Toplam			200	69.0821	8.53316
Varyans Bileşenleri	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplararası	99.433	2	49.716	.681	.508
Gruplariçi	14390.730	197	73.049		
Toplam	14490.163	199			

* $p < .05$ ** $p < .01$

Tablo 3.15 incelendiğinde empatik eğilim puanlarının mezun olduktan sonra çalışmayı düşündükleri yerlere göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($F = .681$, $p > .05$).



Şekil 3.15. Empatik eğilim puanlarının mezun olduktan sonra çalışmayı düşündükleri yerlere göre dağılımına ait çizgi grafiği

4.Sonuç ve Öneriler

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının yaşa göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmektedir. Buna göre 17-20 yaş aralığında olan ergenlerin empatik eğilim puanlarının, 21 ve üstü yaşa sahip olan ergenlerin empatik eğilim puanlarından, anlamlı düzeyde yüksek olduğu söylenebilir. Empatik eğilimin yaşa göre değiştiğini destekleyen çeşitli araştırmalarda araştırmanın bulgularıyla örtüşmektedir (Karataş, 2012; Şahin ve Ünüvar 2011; Seyman, 2007). Bunun yanında araştırmanın sonuçlarıyla örtüşmeyen araştırmalara da rastlanılmaktadır (Ersan, 2011; Ekinci ,2009; Mete ve Gerçek, 2005; Alver, 2004; Yıldırım, 1992). Yine Kılıç (2005)'ın çalışmasında ; İstanbul'daki okul öncesi öğretmenlerinin empatik beceri düzeylerini bazı değişkenler açısından incelediği çalışmasında, empatik beceri puanının yaş değişkenine göre farklılaştığını; yaş arttıkça empatik beceri düzeyinin düştüğünü ortaya koymuştur.

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir. Katılımcıların empatik eğilim puanları arasında fark olmamasının nedeni sınıflar arasındaki kademenin fazla olmamasından kaynaklandığı düşünülebilir. Bu doğrultuda araştırmayı destekleyen bulgulara rastlanılmaktadır (Ersan, 2011; Genç ve Kalafat, 2008; Alver, 2004; Yurttaş, 2001; Altekin, 1995). Bunun yanı sıra araştırma bulgularıyla örtüşmeyen araştırmalarada rastlanılmaktadır (Ekinci, 2009; Mete ve Gerçek, 2005; Yıldırım, 1992).

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının öğrenim türüne göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir. Bu durum her iki grubun derslerine giren

eğitimcilerin farklılaşmamasından kaynaklanabilir. Araştırmanın bulgularıyla paralellik gösteren araştırmalarda mevcuttur. (Ersan, 2011; Ercoşkun ve ark., 2006). Ergenlerin empatik eğilim puanlarının lise mezuniyet türüne göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir. Meslek yüksek okullarında çocuk gelişimi bölümüne gelen öğrencilerin büyük çoğunluğu lisedeki bölümlerine burada da devam ettiklerinden dolayı kaynaklandığı düşünülebilir.

Empatik eğilim puanlarının kardeş sayısına ve doğum sırasına göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir. Araştırmada kardeş sayısı ve doğum sırasına göre farklılık göstermesi beklenen bir sonuç olabilirdi. Çünkü kalabalık ailede büyümenin bireylerin empatik eğilim düşüncesini olumlu etkileyeceği olası bir durumdur.

Empatik eğilim puanlarının anne öğrenim durumuna göre anlamlı olarak farklılaşmadığı halde, baba öğrenim durumuna göre anlamlı olarak farklılaştığı görülmektedir. Bu farkın ebeveynlerin çocuklarına karşı tutumlarıyla ilgili olarak; annelerin daha korumacı, babaların ise daha destekleyici olmalarından kaynaklandığı düşünülebilir.

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının anne yaşına göre anlamlı olarak farklılaştığı halde, empatik eğilim puanlarının baba yaşına göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir. Akbulut ve Sağlam (2010), Sınıf öğretmenlerinin empatik eğilim düzeylerini inceledikleri çalışmalarında araştırma bulgularımızla paralellik göstermektedir. Kadın sınıf öğretmenlerin empatik eğilim puan ortalamalarının, erkek sınıf öğretmenlerinin empatik eğilim puan ortalamalarından yüksek olduğu görülmüştür.

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının alanla ilgili etkinliklere katılma durumlarına ve bölümü isteyerek seçme durumlarına, tercih sıralarına göre, puanlarının mezun olduktan sonra çalışmayı düşündükleri yerlere göre de anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir. Tüm mesleklerin eğitim süreci ve sonrasında da meslekle ilgili etkinliklere katılmanın ciddi mesleki tecrübe kazandırdığı bilinen bir gerçektir. Kılıç (2005) ; İstanbul'daki okul öncesi öğretmenlerinin empatik beceri düzeylerinin eğitimin artmasıyla empatik beceri düzeyinin de paralellik gösterdiğini gözlemlemiştir. Araştırmanın alanla ilgili etkinliklere katılma durumu ile ilgili olarak anlamlı farklılık olmaması katılımcıların bu etkinliklerin bir kısmını derslerde almalarından kaynaklanabilir. Kılıç (2005) ; İstanbul'daki okul öncesi öğretmenlerinin empatik beceri düzeylerini bazı değişkenler açısından incelemiştir. Çalışmanın sonuçlarına göre, empatik beceri puanının yaş değişkenine göre farklılaştığını; yaş arttıkça empatik beceri düzeyinin düştüğünü ortaya koymuştur. Eğitim arttıkça empatik beceri düzeyinin de arttığını gözlenmiştir. Empatik becerinin çocuk sahibi değişkenine göre farklılaşmadığı, çalışılan okul türü ile ilgili olmadığı görülmüştür. Ergenlerin Mezun olduktan sonra çalışmayı düşündükleri yerlere göre de anlamlı olarak farklılaşmaması sonucunda çocuk gelişimi mesleğinin empati kurmayı gerektiren bir meslek olması, mesleği isteyerek seçmenin insan için büyük önem taşıması empatik eğilim düzeyinin mesleği isteyerek seçenler lehine anlamlı bir şekilde farklılaşmasını gerektirmektedir. Bu sonucun bireylerin mesleklerini icra etmeleriyle değişmesi beklenmektedir. Yine mezun olduktan sonra çalışmayı düşündükleri yere göre de farklılaşmaması bu alan öğrencilerinin lise eğitiminden

itibaren mesleki olarak bu becerilerini tecrübe etmelerinden dolayı herhangi bir kaygı duymamaları olarak açıklanabilir.

5.Kaynakça

Altekin, F. (1995). Tiyatro" "İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı" Bölümlerindeki Öğrencilerin Empatik Beceri Düzeylerinin Karşılaştırılması, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Alver, B. (2004a). Psikolojik Danışma ve Rehberlik Eğitimi Alan Öğrencilerin Empatik Beceri ve Karar Verme Stratejilerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi Yıl:2004 Sayı:10.

Akbulut, E. (2010).*Sınıf Öğretmenlerinin Empatik Eğilim Düzeyleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Canbulut T.,Küçükkaragöz H.,Erdoğan F.& Yeşiloğlu A. (2015). Sınıf Öğretmeni Adaylarında Empatik Eğilim Düzeyi ve Geleceğe Dönük Beklenti. Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt 4, Sayı 2, s.651-665, Aralık 2015

Dökmen, Ü. (1988), Empatinin yeni bir modele dayanılarak ölçülmesi ve psikodrama ile geliştirilmesi, A.Ü.Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 2(1-2); 155-190.

Ekinci, Ö. (2009). *Öğretmen Adaylarının Empatik ve Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Ercoskun, M. H. , Dilekmen , M. , Ada, Ş. ve Nalçacı, A. (2006). Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin Empatik Becerilerinin Bireysel Değişkenler Açısından İncelenmesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı 13.

Ersan, C. (2011). Çocuk Gelişimi Önlisans Öğrencilerinin Empatik Beceri Düzeyinin Bireysel Değişkenler Açısından İncelenmesi, Akademik Dizayn Dergisi Journal of Academic Design, 5: 24-35.

Genç, S. Z. ; Kalafat, T. (2008). Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları İle Empatik Becerilerinin Değerlendirilmesi Üzerine Bir Araştırma, Sosyal Bilimler Dergisi, sayı 19. http://yordam.manas.kg/ekitap/pdf/Manasde_rgi/sbd/sbd19/sbd-19-18.pdf (Erişim Tarihi: 12.12.2017).

Hunter, H.R. (2003). Affective empathy in children, measurement and correlation. Unpublished PhD. Dissertation, Griffith University

Karataş, Z. (2012). Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Empatik Becerileri ve Benlik Saygısı Düzeylerinin İncelenmesi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 23, 97-114.

Karaca, A., Açıkgöz, F. & Akkuş, D. (2013). Eğitim ile Empatik Beceri ve Empatik Eğilim Geliştirilebilir mi?: Bir Sağlık Yüksekokulu Örneği. *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*. 4 (3), 118-122.

Kaya,A.& Siyez D.M (2010). KA-Sİ Çocuk ve Ergenler İçin Empatik Eğilim Ölçeği: Geliştirilmesi Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. Eğitim ve Bilim Dergisi,2010, Cilt 35, Sayı 156

- Kemp, R.A.T., Overbeek, G., de Wied, M., Engels, R.C.M.E., Scholte, R.H.J. (2007). Early adolescent empathy, parental support, and antisocial behavior. *The Journal of Genetic Psychology*, 168 (1); 5-18.
- Kılıç, S. (2005). İstanbul'daki okul öncesi öğretmenlerinin empatik beceri düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Koçak, C &Önen A.S (2013). Öğretmen Adayları İçin Empatik Yönelimler Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması. Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimler Dergisi. 13(2).Bahar.947-964.
- Köksal-Akyol, A., Salı, G., & Körükçü, Ö. (2011). Children's emphatic tendencies with respect to their gender and grade level. *The 2011 Barcelona European Academic Conference Proceedings*, 1045-1051.
- Mete, S.& Gerçek, E. (2005). PDÖ Yöntemiyle Eğitim Gören Hemşirelik Öğrencilerinin Empatik Eğilim ve Becerilerinin İncelenmesi.C.Ü Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi. 9 (2).
- Smith A., (2006). Cognitive empathy and emotional empathy in human behavior and evolution. *The Psychological Record*, 56, 3-21.
- Salı,G. (2012). İlköğretim İkinci Kademedeki Çocukların Empatik Eğilimlerinin ve Benlik Kavramlarının İncelenmesi. 2013 AKU, Kuramsal Eğitimbilim Dergisi - Journal of Theoretical Educational Science, 6(4), 496-519
- Şahin, H. & Ünüvar, P. (2011). Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Empatik Becerileri ve Kişilik Özelliklerinin İncelenmesi. *E-Journal of New World Sciences Academy Education Sciences*, 6 (1), 1216-1226.
- Seyman, S. (2007). K.K.T.C. Gazimağusa Devlet Hastanesinde Çalışan Yüksek hemşire ve Hemşirelerin Empatik Eğilimleri İle Yatan Hastaların Hemşirelere Karşı Duydukları Memnuniyet Düzeyleri,(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yakın Doğu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lefkoşa.
- Ünüvar, P. (2008). Babaların 3-6 Yaş Grubu Çocuklarıyla Geçirdikleri Zamanın Niteliğini Belirleme Ve Geliştirme (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Yıldırım, İ. (1992). Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programı Öğrencileri İle Psikoloji Programı Öğrencilerinin Empatik Eğilim ve Empatik Beceri Düzeyleri, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı 7.
- Yüksel, A. (2004). Empati eğitim programının ilköğretim öğrencilerinin empatik becerilerine etkisi. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17(2), 341-354.
- Yurttaş, A. ve Yetkin, A. (2003). Sağlık Yüksekokulu Öğrencilerinin Empatik Becerileri İle Problem Çözme Becerilerinin Karşılaştırılması, Atatürk Üniversitesi, Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi, Cilt 6, Sayı 1.
- Wied, M., Goudena, P.P., Matthys, W. (2005). Empathy in boys with disruptive behavior disorders. *Journal o Child Psychology and Psychiatry*, 46, 867-880.

Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması

İhsan Akay*

Özet

Usûl ve furû temelinde neşvünema bulan kavâid edebiyatı, fikhî mezheplerin istikrarından sonra h. IV asırda ortaya çıkmıştır. Küllî kâidelerden her birinin İslâm hukukunun dayandığı ana ilkeleri, gözettiği amaçları ihtiva etmesi, fikhî meselelere pratik çözümler getirmesi ve fıkıh tefekkürünün olgunlaşmasına katkı sağlaması onları hukuk alanında vazgeçilmez kılmıştır. Osmanlı'da devletin yeniden yapılandırılmasının hukuka yansıyan en somut yönü olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ve küllî kâideleri ise esasen uzun soluklu hukuk reformunun bir parçasıdır. Fıkıh kitaplarında dağınık halde bulunan hukuk kurallarının modern kanun formuna dökülmesi çabası olan Mecelle, örneklerini daha ziyade klasik fıkıhtaki *kavâid*, *furûk*, *eşbâh* ve *nazâir* kitaplarında gördüğümüz ve hukukun genel ilkeleri olarak ifade edebileceğimiz küllî kâideleri de içinde barındırmaktadır. Mecelle'deki kâideler ve ona kaynaklık eden klasik literatür bir çok noktada benzerlikler arz etse de şekil, muhteva ve oluşum sebepleri gibi bazı yönlerden birbirlerinden ayrılmaktadır.

Bu tebliğde bir yandan Mecelle-klasik literatür arasındaki benzerliklere ve farklılıklara değinilecek, diğer yandan mevcut kaynaklarımızın zenginliğinden hareketle yapılabilecek yeni çalışmaların imkânına işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Literatür, Küllî Kâideler, Mecelle, Karşılaştırma.

A Comparison Between The General Principles In Classical Fiqh And Those In Mecelle

Abstract

The literature of principles that was born and developed on the basis of *usûl* and *furû* came to the light after the stability of fikhî sects in IV Century. Each of the general principles which contain main principles that the Islamic law is based, to include the purposes that was consider, bring practical solutions for fikhî issues and contributing of maturation of fikhî thought were indispensable in the field of law. The Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye and the its general principles which is most concrete direction of the restructuring of the state in the law in the Ottoman Empire is part of long-term law reform. Mecelle, which was the result of an effort to put the existing principles scattered around in different books of Fiqh into the

* Yrd. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ihsanakay-21@hotmail.com.

form of a modern code of law, also contains principles, which can be also expressed as General Principles of Law, examples of which are generally seen in the books of Kavâid, *Furûk*, Eşbâh and Nezâir. Although rules in Mecelle and the principles in classical literature, which are their resources, are similar in several points, they are also different from each other in others.

It is discussed comparatively principles in the classical fiqh literature and those in Mecelle in, on the other hand it will be pointed to the possibility of new studies that can be done from the richness of our existing sources in the paper.

Keywords: Fiqh, Literature, General Principles, Mecelle, Comparison.

Giriş

İslam hukuku, usûl, furû ve onlardan mütevellit kavâid, furûk ve tahric ala'l-furû olmak üzere değişik alt yazım türlerine ve çok zengin bir literatüre sahiptir. Literatürde, fikhî kâideleri diğer ilimlere ait kâidelerden ayırmak için “*el-kavâidü'l-fikhiyye*, *kavâidü'l-fikhî* veya *el-kavâid*” kavramları kullanılmıştır. Kaynağı Kitab, Sünnet ve içtihat olmakla birlikte küllî kâidelerin, klasik fıkıh edebiyatında müstakil bir tür olarak gelişmesi ve sistemleşmesi diğer fikhî ilimlere nispeten geç denilebilecek bir döneme rastlamaktadır. Müstakil “*kavâid*” türü eserler kaleme alınmadan önce “kâide” yerine asl veya ona yakın anlama gelen dâbit, kânûn gibi kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu ilmin yaygınlaşması ve tekâmül sürecini tamamladıktan sonra daha çok eşbâh ve nazâir kavramı öne çıkmıştır.

Mecelle'nin küllî kâideleri, Osmanlı Devleti döneminde H.1286-129/M.1869-1876 yılları arasında Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nazırı Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında ilmi bir heyet tarafından hazırlanarak kabul edilen ve İslam dünyasının ilk medeni kanunu olan “*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*”nin mukaddimesinin ikinci makalesinde yer alan 99 hukuk ilkeleridir. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'de yer alan temel kâide ve ilkeler İslam-Osmanlı Hukuk sisteminin dayanağını ve işleyişini gösteren en önemli kanun maddeleridir. Yıllarca Osmanlı medreselerinde okutulan ilgili eserler Mecelle'nin küllî kâideleri oluşumunda kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla küllî kâideler, asırların süzgecinden geçerek hukuk kurallarının modern kanun formuna döküleler Mecelle'de yepyeni bir çehre kazanmıştır. Fakat birçok benzerliklerine rağmen klasik fıkıh edebiyatında ve Mecelle'deki küllî kâidelerin oluşum sebepleri, şekil ve muhtevaları birbirinden farklılık arz etmiştir. Bu noktadan hareketle bu tebliğdeki amacımız bu konuları mukayeseli bir şekilde ele almaktır.

1. Klasik Literatürdeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Oluşum Süreci ve Sebepleri

1.1. Klasik Literatürdeki Küllî Kâidelerin Oluşum Süreci ve Sebepleri

Fıkhî kâideler, genel olarak “*oluşum, tedvin ve sistemleşme*” şeklinde üç dönemde mütalaa edilmektedir.⁵⁹⁰ Mezkûr dönemleri bütün yönleriyle ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacak boyuttadır. Bu yüzden genel bir çerçevede konumuza katkısı olacağını düşündüğümüz hususlara değineceğiz. Küllî kâideler, Kur’ân-ı Kerim’in icâz üslubu ile Hz. Peygamber (s.a.v.)’in *Cevâmiu’l-kelim*’⁵⁹¹ nitelikli sözleri gibi veciz lâfızlardır. Tohum ve çekirdekleri vahiy döneminde atılmıştır. Sahabe ve tabiin hukukçuların yoğun fikrî çabalarıyla yoğrulan tohumlar, olgunlaşmış ve sonraki müctehidler tarafında da devşirilmiştir. Kaynağı Kur’ân, Sünnet ve müctehidler in ictihâdî olan kâideler, Şer’î eserlere serpilmiş olsalar da fakihlerin tarafından ihtiyaç esnasında kullanılmaya başlanmaları erken dönemden itibaren olmuştur. Bu kâidelerin esas ve önemine vakıf olan fakihler, fıkhî meseleleri ele alınırken ta’lîl ve istidlâl alanlarında onlardan yararlanma yoluna gitmişlerdir.⁵⁹² Şu var ki kavâid literatürü, İslâm hukukunun tâlî/ikinci derece kaynakları içinde mütalaa edildiği için evveleminde sistematik bir format veya müstakil bir disiplin haline getirilmemişti. Ayrıca çoğu kâidenin tam olarak kim tarafından vaz’ edildiği bilinmiyordu. Zira kavramları, nitelikleri, biçimleri mezhep erbabının büyük fakihleri tarafından farklı asırlarda tedrici olarak oluşmuşlardır. İstinbât ve içtihat yoluyla genel şer’î nasların delillerinden, usûl ve fıkıh ilkelerinden çıkarılmışlardır.⁵⁹³ Nitekim “*Allah size güçlük çıkarmak istemez*”⁵⁹⁴ şeklindeki âyetten çıkarılan veya “*zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur.*”⁵⁹⁵ gibi doğrudan hadisten alınan veyahut “*sükût edene bir söz isnad edilmez*”⁵⁹⁶ olarak ifade edilen ve menşei İmam Şâfiî (v. 204/820) gibi bir müctehide ait olduğu bilenen kâideler ilk dönemden beri yaygınlık kazanmıştı.⁵⁹⁷ Hicri IV/X. asra gelindiğinde dağınık bir görünüm arz eden ve dilden dile dolaşan bu kâidelerin bir kısmı nadiren de olsa bazı fakihler tarafından, ilmi çalışmalarda veya günlük işlerde istifade edilmek üzere bir araya getirilmeye başlandı. Tespit edildiği kadarıyla da ilk defa Hanefî fakihlerinden Ebû Tâhir ed-Debbâs (v.?), Hanefî mezhebinin tamamını on yedi kâideye irca ederek bu alanın öncüsü olmuştur. Debbâs’la aynı çağda yaşayan ve yine Hanefî mezhebin önemli hukukçularından Ebû’l-Hasan el-Kerhî (v. 340/952), mezkûr kâidelerin sayısını

⁵⁹⁰ Detaylı bilgi için bkz. Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâidü’l-Fıkhiyye*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk, 1994, s. 90-156; Yakûb b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn, *el-Kavâidü’l-Fıkhiyye; el-Mebâdî, el-Mukavvîmât, el-Mesâdir, ed-Deliliyye, et-Tatavvur*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd 1998, s. 277-297; Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İz Yayınları, İstanbul 2013, s. 136-264.

⁵⁹¹ Hz. Peygamber (s.a.), bir hadisinde “*Ben cevâmiu’l-kelim ile gönderildim*” buyurmuştur. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *Sahîhu’l-Buhârî*, İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan (Thk.), Muessetu’r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2014, Cihâd, 122.

⁵⁹² Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, (v. 911/1505), *el-Eşbâh ve’n-Nazâir Fî Furû Fıkhi’ş-Şâfiî*, Muhammed Hasan İsmail (Thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut 1998, I. 35; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Fıkhiyye*, Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2012, s.36-37.

⁵⁹³ Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî (v. 794/1392), *el-Mensûr fî’l-Kavâid*, Teysîr Fâik Ahmed Muhammed(Thk.), Vezarâtu’l-Evkâf, Kuveyt 1982, I. 17.

⁵⁹⁴ Mâide, 5/6.

⁵⁹⁵ İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (v. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan (Thk.), Muessetu’r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013, Ahkâm, 17.

⁵⁹⁶ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/820), *el-Umm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 1990, I. 178. Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Akay, “*Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Usûlî Görüşler*”, Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2015, “Basılmamış Doktora Tezi”, s. 135-140

⁵⁹⁷ Zerkeşî, *el-Mensûr fî’l-Kavâid*, I. 19.

otuz dokuza çıkarmış ve bunları *Risâle fî Usûl* isimli eserinde kaleme alarak bu alanda eser veren ilk âlim vasfını elde etmiştir.⁵⁹⁸ Böylece küllî kâidelerin bu günkü manada müstakil bir ilim olarak ortaya çıkışı da onunla birlikte başladığı söylenebilir. Aynı dönemde Hanefî hukukçulardan etkilenen Mâlikî mezhebi hukukçulardan Muhammed b. Haris el-Huşenî (v. 361/971), küllî kâideleri ihtiva eden *Usûlu'l-Futyâ* isimli bir eser telif ederek o dönem için kâidelerin oluşum sürecine önemli bir katkı sağlamıştır.⁵⁹⁹ Daha sonra Hanefî fakihlerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1039)'nin *Te'sîsü'n-Nazar* isimli eseri ile de küllî kâidelere dair en önemli merhale olan tedvin dönemi başlamıştır. O da tedvin alanında kavâid literatür ekolünü başlatan ilk kişi olmuştur.⁶⁰⁰ Bunu izleyen dönemde de kâidelerin mezheplere ait furû kitaplarında sıkça kullanılması devam etmiştir. Bazı eserlerin telifinden söz edilmiş olsa da kavâid ilminin oluşum sürecinin VII. (XIII.) yüzyılın ortalarına kadar sürdüğünü söylemek mümkündür. Kavâid ilminin olgunlaşma dönemi sayılabilecek VII. (XIII.) yy. ikinci yarısı ve sonrasında birçok fakih ve usûlcü, *kavâid*, *furûk*, veya *eşbâh* ve *nazâir* adları altında bir kısmı usûl ve furû ayırımına gitmeksizin küllî kâideleri tedvin eden müstakil eserler kaleme almışlardır.⁶⁰¹

Kavâid ilminin olgunlaşma döneminde kavâid literatürünün oluşum sürecine öncülük eden Hanefî hukukçuların meşkûr ve öncü çabalarını devralan Şâfiîler, tespit, telif, tedvin, metot vb. hususlarda önemli katkılar sağlayarak bu yazım türünü daha ileri bir noktaya taşıdılar.⁶⁰² Kısa zamanda mezhep içinde yaygınlık kazanan mezkûr kâideler, Hanefî hukukçulara benzer gayelerle Kâdî Ebû Hüseyin el-Merverrûzî'nin (v. 462/1070) çabalarıyla Şâfiî mezhebinin tamamını dörde kâideye irca edildi.⁶⁰³ Daha sonra Hz. Peygamber'in "*İslâm beş temel üzerine bina edilmiştir*"⁶⁰⁴ hadisinde geçen beş temel lâfzına kıyasla fikhın da beş temel üzerine oturtulması gayesiyle dört olan kâideye "*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*" şeklinde bir kâide daha ilave edilerek bu sayı beşe çıkarıldı.⁶⁰⁵ Makâsîd ilminin önde gelen ismi İzzüddîn b. Abdisselâm (v. 660/1262), ise *el-Kavâidü'l-Kübrâ* isimli eserini kaleme aldı. Bu eserinde derin bir tefekkür ürünü olarak bütün fikhî ahkâmı, genel yararın sağlanması ve zararın önlenmesi anlamındaki "*celb-i mesâlih ve def'-i mefâsid*" kâidesine irca etti.⁶⁰⁶ Bunları Şehâbeddin el-Karâfî (v. 684/1285), İbnü'l-Vekîl el-Makdisî (v. 716/1317), Takiyyuddîn İbn Teymiyye (v. 728/1328), Tâceddîn es-Sübkî el-Mısırî (v. 771/1369), Bedreddîn ez-Zerkeşî (v. 794/1392), Süyûtî, İbn Nuceym (v. 970/1563) ve Ahmed b. Abdirrahmân Receb (v. 795/1393) gibi âlimlerin eserleri

⁵⁹⁸ Halil b. Keykeldî el-'Alâî (v. 761/1359), *el-Mecmû'u'l-Müzheb fî Kavâ'idü'l-Mezheb*, Muhammed b. Abdilgaffâr b. Abdirrahman eş-Şerîf (Thk.), Vakıf Bakanlığı Yayınları Kuveyt 1994; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I. 33.

⁵⁹⁹ Nedvî, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 136.

⁶⁰⁰ Bkz. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî (v. 430/1039), *Te'sîsü'n-Nazar*, Mustafa Muhammed el-Kabbânî (Thk.), Dâr İbn Zeydün, Beyrut ty.

⁶⁰¹ Mustafa Baktır, *Kâide, DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 207.

⁶⁰² Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takiyyeddîn es-Sübkî (v. 771/1369), *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, I. 12; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I. 33-34.

⁶⁰³ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I. 33.

⁶⁰⁴ Buhârî, imân, 8.

⁶⁰⁵ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I. 12.

⁶⁰⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I. 33-34.

takip etmiştir. Neticede zengin bir literatüre sahip yeni bir ilim dalı zuhur etmiştir. Hicri VIII. yy. gelindiğin de her yönden kavâid-ı fıkhiyye eserler için altın çağ olmuştur. Bu edebî türün daha fazla ilerlemesinde Şâfiîlerin çok önemli katkıları olduğu müşahade edilmiştir.⁶⁰⁷ Özellikle de İbnu'l-Vekîl ve İbnu's-Sübki'nin eserlerinden istifade eden Süyûtî, kâideleri genelden özele ve ehemmi mühimme tercih eden bir tertibe tabi tutmuş, *el-Eşbâh ve 'Nazâir* isimli eseriyle de bu türün güzel bir örneğini ortaya koymuştur. Öyle ki mezkûr eserden etkilendiğini gizlemeyen İbn Nüceym, Hanefiler için de benzer bir eser kaleme almıştır.⁶⁰⁸ Özellikle Osmanlı medreselerinde sıkça okutulan ve mecelleye kaynaklık eden bu eser o kadar meşhur olmuştur ki İzmirli İsmail Hakkı'nın belirttiği ettiği gibi Mecelle şerhlerinde, “*kavâid-i külliyyenin ilk olarak İbn Nüceym tarafından toplanıp bir araya getirilmiştir.*”⁶⁰⁹ şeklinde yanlış bir ifadenin yer almasına neden olmuştur. Ayrıca Hanefilerin kavâid edebiyatına dair yazılmış tüm eserlerinden farklı bir metotla kaleme alınan ve İbn Nüceym'in eseriyle birlikte Mecelle'ye kaynaklık edecek olan Ebû Said el-Hâdimî (v.1176/1762)'ye ait *Mecâmi'ü'l-Hakâik*'ini de zikretmek gerekmektedir.⁶¹⁰ Zira bu eser kavâid literatürünün oluşum ve gelişim sürecinde geline son durumu ortaya koyması cihetiyle önem arz etmektedir.

Yukarıda genel hatlarıyla arz etmeye çalıştığımız kavâid edebiyatına dair önemli gelişmeler farklı şekil ve muhtevalarla pek çok İslâm hukukçusu tarafından kalem alınıp bir takım değerlendirilmelere tabi tutulmasının bir takım nedenleri bulunmaktadır. Fıkhi meselelerin ezberlenmesi ve zaptını kolaylaştırması; meselelere pratik çözümler getirmesi ve fıkıh mekelesinin olgunlaşmasına katkı sağlaması gibi sebepler ilk akla gelenlerdir.⁶¹¹ İbn Haldûn (v. 808/1406), kavâid literatürünün oluşum sebebini şu şekilde dile getirmektedir:

“Her imamın ortaya koyduğu görüşler, kendi mensuplarınca özel bir ilim haline dönüşünce onlar için ictihad ve kıyas yolu tıkanmış oldu. Bu yüzden mezhep mensupları, benzer fikhî meseleleri birbirine ilhak ederken şüpheye düştükleri hususları da birbirinden ayırma ihtiyacını hissettiler. Bunu da mezhep imamlarının ortaya koyduğu sabit esaslara dayandırarak yaptılar.”⁶¹²

Sonuç olarak İslam hukukuna dair meselelerde fakih, müftî ve kâdılar için son derece önem arz eden kavâid literatürünün oluşum süreci ve sebeplerini özetle şu şekilde toparlamak mümkündür: Müctehidlerin âyet ve hadislere yönelik yorumlarının veciz bir formatta sunma çabası olan küllî kâideler, dağınık bir şekilde de olsa başlangıçta Kur'ân, Sünnet başta olmak üzere İslam kaynaklarında yer almaktaydı. Küllî kâideler, âyet ve hadis temelinde tespit edilmeye çalışmış

⁶⁰⁷ Nedvî, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 137; Baktır, *Kâide*, XXIV, s. 207

⁶⁰⁸ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Misrî (v. 970/1563) *el-Eşbâh ve 'Nazâir*, Abdülkerim el-Füdaylî (Thk.), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2001, s. 14.

⁶⁰⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, (Haz.), Hüner Yayın Evi, Konya 2010, s. 199.

⁶¹⁰ Muhammed b. Mustafa Ebû Said el-Hâdimî (v.1176/1762), *Mecâmi'ü'l-Hakâik ve 'l-Kavâid*, Hâlid Azîzî (Thk.), Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2016.

⁶¹¹ Süyûtî, *el-Eşbâh ve 'n-Nazâir*, I. 29; Hakkı, *İlm-i Hilâf*, s. 197.

⁶¹² Muhammed b. Hasen el-Hadramî b. Haldûn, (v. 808/1406), *el-Mukaddime*, Dâru'l-Celîl, Beyrût t.y., s. 498; Nedvî, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 133.

ancak Arapça dili ve mantık gibi ilim dalları başta olmak üzere müctehitlerin içtihatlarından da istifade edilmiştir. Sayısız bölümlere dağılmış değişik fikhî meseleleri genel bir esas altında toplayan genel kural ve esaslara olan ihtiyaca binaen zuhur etmiştir. Kavâid ilmin doğmasında Hanefî hukukçuların gelişmesinde ise Şâfiî hukukçuları önemli katkı ve rolleri olmuştur. Mâlikî mezhebinden Huşenî ve Karâfi gibi hukukçuların bu ilmin gelişmesindeki katkılarını da unutmamak gerekir.⁶¹³ Küllî kâidelerin oluşturulmasında müctehid imamların ictehad usûlleri esas alınmış zaman zaman da mukayeseli olarak diğer mezheplerdeki görüşleler de karşılaştırılmıştır. Küllî kâideler, doğal seyri içerisinde eğitim başta olmak üzere farklı ihtiyaç ve zarureten doğmuş, tespit, tedvin, tertip ve sistemleşme gibi bazı merhalelerden geçtikten sonra nihai şeklini almıştır.

1.2. Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Oluşum Süreci ve Sebepleri

Mecelle'deki kâideler ve ona kaynaklık eden klasik literatür bir çok noktada benzerlikler arz etse de oluşum süreci ve sebepleri bakımından birbirleriyle aynı olmadığı görülmektedir. Hemen şunu hatırlatalım ki Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ile içindeki küllî kâidelerin oluşum süreci ve sebepleri birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmez. Zira usûl ile furû ilmi arasındaki münasebetin bir benzeri Mecelle ile küllî kâideler arasında cereyan etmektedir.⁶¹⁴ Nitekim Mecelle Cemiyeti, Mecelle'nin hazırlama sadedinde ilk olarak “*Kavâid-i Külliyye*” adı altında biri fikhin tanımı olmak üzere yüz maddeden ibaret olan ve fikh ilminin muamelat kısmının bel-kemiğini teşkil eden ana ilkelerin tespitiyle başlamıştır. Yoğun bir faaliyetten sonra bu ana maddelerin tespitinden sonra Mecelle'nin 1. Kitabı olan “*Kitabu'l-Buyû*” ile birlikte Meclis-i Vükelâ'ya teslim edilmiştir.⁶¹⁵ Siyasi ve hukukî nedenler de dikkate alındığında Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ve küllî kâidelerinin oluşum süreç ve sebeplerini birlikte düşünmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin hazırlanmasına kadar Osmanlı mahkemelerindeki meselelerin çözümünde Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerh Güneri'l-Ahkâm*'ı ve İbrahim Halebi'nin (v. 956/1549) *Mültekâ'l-Ebhûr*'ı en çok müracaat edilen iki eser olmuştur. Öte yandan ihtiva ettiği küllî kâidelerle kadıların fikhî melekelerinin oluşumuna önemli katkı sağlamasından dolayı asırlarca Osmanlı medreselerinde okutulan İbn Nüceym'e ait *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* isimli meşhur eseri de pek çok fikhî meselenin çözümünde esas teşkil eden bir kaynak olmuştur. Şer'i hükümler, fetvalar, kâideler ve içtihatlar, başta mezkûr eserler olmak üzere Hanefîlerin diğer fikhî kitapları esas alınarak çözüme kavuşturulmuştur.⁶¹⁶ Bu uygulamalarla birlikte Osmanlı devletinde Tanzimat'tan önce örfî hukukun düzenlediği alanlarda

⁶¹³ Nedvî, *el-Kavâidü'l-Fikhiyye*, s. 136.

⁶¹⁴ Bkz Ömer Nasuhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*, Ravza Yayınları, İstanbul 2013. I., 254.

⁶¹⁵ Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İ.A.V Neşriyat, İstanbul 1973, s. 33.

⁶¹⁶ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1982, (Takdim, VIII); Ahmet Şimşirgil, Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, Beylik Yayınları, İstanbul 2015, s. 48.

muhtelif kanunnameler hazırlanmıştır. Ancak herhangi bir kanunlaştırma teşebbüsü olmamıştır.⁶¹⁷

Osmanlı Devleti, 18. Yüzyıl sonlarına doğru Avrupa'da başlatılan kanunlaştırma hareketine paralel olarak devletin içte ve dışta çözmek zorunda olduğu problemlerle etkin mücadele etmek için hukuk alanında yeni yöntemler geliştirme ihtiyacını hissetmiştir. Diğer bir anlatımla Tanzimat'tan itibaren hukukî, iktisadî ve siyasî sebeplerin zorlaması neticesinde Osmanlı Devleti'nde köklü reformalar yapılmasını kaçınılmaz kılmıştır.⁶¹⁸ Bu mücbir sebepler sonucunda da adlî teşkilât ve kanun alanında köklü reformlar gerçekleşmiştir. En önemlisi Tanzimat sonrası klasik adlî yapı önemli ölçüde değişmiştir. Tek hâkimli şer'îyye mahkemeleri başta olmak üzere toplu hâkimli ticaret, hukuk ve ceza mahkemeleri kurulmuştur. Evveleminde mahkeme üyelerinin klasik fıkıh edebiyatına vakıf olmayan kimselerden müteşekkil olmaları, kanun metinlerinin Osmanlıca/Türkçe yazılması ihtiyacını doğurmuştur.⁶¹⁹ En önemlisi ise Mecell-i Ahkâm-ı Adliye olarak isimlendirilen ilk Osmanlı medeni kanunu içinde yer alan küllî kâidelerin, Osmanlı Devleti'nde Medeni Hukuk alanındaki kanunlaştırma tartışmalarının yoğun bir şekilde yaşandığı hassas bir döneme rastlamış olmasıdır. Zira o dönemde İslam hukukuna dayanan bir kanun veya özellikle Fransız Medeni Kanunu esas alınarak yabancı bir medeni kanunun hazırlanması konusunda ciddi fikir ayrılıkları yaşanıyordu.⁶²⁰ Zaten daha önceleri "Resepsiyon" hareketleri çerçevesinde ilk olarak 1850 yılında "Kanunname-i Ticaret", adıyla 1807 tarihli Fransız Ticaret Kanunu örnek alınarak bir düzenleme yapılmıştı.⁶²¹ Daha ilginç olanı ise Tanzimat hareketini meydan getiren modern batılı zihniyetin tesirindeki kimseler Fransız medeni kanunun kabul edilmesi fikrini bile savunur hale gelmiş olmasıydı. Fransızlar da bu uğurda büyük bir mücadele veriyorlardı. Ancak Ahmet Cevdet Paşa, Fuat Paşa ve Şirvanizâde Paşa'nın karşı çıkmaları sonucu, Fransız medenî kanunun alınmasından vazgeçilerek Mecelle'nin hazırlanmasına karar verildi.⁶²² Daha önce ifade edildiği gibi iç ve dış menşeli birden fazla sebep, çağın sosyal, iktisadî ve hukukî gelişmeleri karşında yeni bir kanun hazırlanmasını da mecburi kılmıştı.⁶²³ Hazırlanacak kanun, bütün konuları içeren medeni bir kanun ortaya koyma iddiasını taşııyordu. Mecelle'nin esbâb-ı mûcibesinde de belirtildiği üzere o anda mevcut sıkıntıları gidermek amacına yönelik zaruri bir girişimdi.⁶²⁴ Çetin mücadeleler sonucunda İslâm Hukuku Tarihinin ilk medeni kanununu payesi alan ve Avrupalıların, "Kavânin-i Mülkiye-i

⁶¹⁷ Mehmet Âkif Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul 1996, s. 62-63.

⁶¹⁸ Aydın, *Osmanlı Araştırmaları IX*, İstanbul 1989, s. 25-34.

⁶¹⁹ Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhü Mecelleti'l-Ahkâm*, Fehmî el-Hüseynî (Çev.) Dâru'l-Celîl Beyrut 1991, I. 10; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", DİA, Ankara 2003, c. XXVIII, 231; Ahmed Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, O.A.V., İstanbul 2013, s. 25.

⁶²⁰ Ebul'ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s: 61-67; Aydın, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye maddesi*, DİA, XXVIII. 232.

⁶²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Tayyib Kılıç, "İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu", Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2008) "Basılmamış Doktora Tezi", s. 194.

⁶²² Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 65; Ahmed Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, s. 28.

⁶²³ Şimşirgil, İkinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, s. 49.

⁶²⁴ Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası, sadeleştirme metni için bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s.33.

Devlet-i Aliyeye/Osmanlı Devleti'nin Mülkî Kanunları" ismini verdiği "*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*," hazırlandı. Böylece "الأُمُور مَرْهُونَةٌ بِأَوْقَاتِهَا"/İşler vakit ve saati gelmeden yapılamaz"⁶²⁵ gerçeğine binaen Mecelle ve küllî kâideler, kanunlaştırma aşamasında kavâid ilmi açısından daha önce görülmemiş farklı bir sürece girmiş oldu. Her şeyden önce Osmanlı Devleti'nin Medenî Kanunun temelinde kanun metnin bir parçası hüviyetine ve Padişahın onayı ile ilk defa resmi statüye kavuştu. Çünkü fiili olarak bu resmî kimliğiyle ilk defa, yer aldıkları klasik fıkıh literatüründeki eserlerin sınırlarının dışına çıkmış oldu. Böylece ancak sınırlı sayıdaki âlim muhataplarının yerine daha genel ve geniş bir halk kitlesiyle buluşma imkânı ve ortamı oluştu. Öyle ki Balkanlardan Ortadoğu'ya kadar bağımsızlığını ilan birçok devlet, uzun süre Mecelle'yi kanun olarak uyguladı. Arapça başta olmak üzere pek çok dile çevrildi. Mecelle ve içerdiği genel ilkeler, sadece Osmanlı Devletine ait millî bir kanun olmaktan çıkmış beynelmilel bir kanun olma niteliğine kavuştu.⁶²⁶ Bu şekilde resmî ve hukukî bir boyut kazanması bağlayıcı niteliğini daha da güçlü bir hale getirdi. Küllî kâideler ayrıca bir kanuni düzenlemede ilk defa topluca yer almış oldu. Yine ilk defa fikhî hükümlerin modern bir kanun formunda hazırlanarak istikrar niteliğini kazandı. Bu yüzden Mecelle ve küllî kâideleri, siyasî, iktisadi, içtimâî istikrar ile hukukî istikrar arasındaki zorunlu ilişkiye matuf bir düzenleme olduğu söylenebilir. Ayrıca, klasik fıkıh literatüründe yer alan sayısız kâideler arasında Mecelle için sadece 99 tanesinin seçilmesi ve bunlarla iktifa edilmiş olması da bu kâidelerin spesifik bir gayeye hizmet ettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye bir medenî kanun teşebbüsü olarak İslam hukuk tarihinde ilk olma niteliğini taşımaktadır. Bu nedenle klasik fıkıh literatüründe yer alan kâidelerin aksine Mecelle'deki küllî kâideler ilk defa bir nevi kanun maddeleri olma niteliğine yönelik bir çalışmadır. Klasik kavâid türü eserlerde ifade edilen kâidelerin telif edilme sebebiyle Mecelle'deki küllî kâidelerin yer alma sebebi aynı değildir. Çünkü klasik eserlerde yer alan küllî kâideler, fıkıh ilminin kendi doğal seyri içerisinde gelişmiştir. Söz konusu prensiplerin tamamı Mecelle'deki küllî kâidelerin aksine siyasi veya başka zorlayıcı faktörlerden bağımsız olarak kaleme alınmıştır. Oysa -yukarıda da değinildiği üzere- Mecelle'deki kâidelerin oluşumunda dâhili ve harici faktörlerin olduğu görülmektedir. Mecelle esbâb-ı mucibe mazbatasında kısmen de olsa bir takım hususlara değinilmektedir.⁶²⁷ Bazı araştırmacılar Mecelle'yi doğuran sebepleri özetle üç ana başlık altında zikretmişlerdir: 1. Tanzimat Dönemindeki Gelişmeler: Bu gelişmeler de sırasıyla şu şekildedir: a. Tanzimat Fermanı ile Istılah Fermanı ve getirdikleri yenilikler. b. Adliye teşkilatındaki gelişmeler ve hâkimlerin yetersizlikleri. c. Kanunlaştırma hareketleri. 2. Batının Tesir ve Baskısı. 3. Medeni Kanun İhtiyacı: Bu hususlar da şu şekilde sıralanabilir: a. Hanefî mezhebinin genişliği. b. Zamanla hükümlerin değişmesi. c. İktisadi ve Sosyal alanındaki gelişmeler.⁶²⁸

⁶²⁵ Mecelle Mazbatası Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s.36.

⁶²⁶ Osman Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, O.A.V. Yayınları, İstanbul 1997, s. 33.

⁶²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mecelle Mazbatası Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s.33.

⁶²⁸ Aydın, *Osmanlı Araştırmaları IX*, s. 34-44; Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 41-59.

2. Klasik Literatürdeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Özellikleri ve Muhtevaları

2.1. Klasik Literatürdeki Küllî Kâidelerin Özellikleri ve Muhtevası

2.1.1. Şekil Açısından

Fıkıh bilgisini geliştirmeden fer'i meselelere pratik çözüm getirmeye kadar pek çok işleve sahip olan küllî kâideler, klasik dönemden itibaren hukukçuların ilgisine mazhar olmuştur. Fıkıhın alt edebi türlerinden olmalarına rağmen küllî kâidelerle ilgili çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Ancak klasik dönem müellifleri eserlerinde birçok ilim dalında olduğu gibi küllî kâideler hususunda da değişik metotlar uygulamışlardır. Örneğin, Ebû'l-Hasan el-Kerhî, kavâid edebiyatında yazılmış ilk eser olarak kabul edilen *Risâle*'sinde, Hanefî fıkıhına dair fer'î meselelere müteallik otuz dokuz kâideye yer vermiştir. Debûsî ise *Te'sîsü'n-Nazar* isimli eserinde küllî kâideler ile zabıt kâideleri bir araya getirerek âlimler arasındaki görüş ayrılıklarının temel noktalarını açıklamıştır.⁶²⁹ Ebû Muzaffer el-Kerâbîsî (v. 570/1174) ise *Furûk* adlı eserinde fikhî kâideleri fıkıh bâblarına göre tasnif etmiştir.⁶³⁰ İz b. Abdisselâm, *el-Kavâidü'l-Kubrâ fî Furûi's-Şâfi'iyye* isimli eserinde bütün fikhî ahkâmı “*celb-i mesâlih ve der'-i mefâsid*” kâidesi üzerine bina ederek bu alanda eser veren önceki ve sonraki tüm âlimlerden farklı bir metot ortaya koymuştur. Onun bu metodu sonraki kavâid müellifleri tarafından uygulanmamakla beraber kavâid ve sistematik İslam hukuk felsefesi düşüncesine öncülük etmiştir.⁶³¹ Abdusselâm, eserindeki konuları fasıllara taksim etmekle birlikte herhangi bir tertibe riayet etmemiştir.⁶³² Halil b. Keykeldî el-'Alâî (v. 761/1359), *el-Mecmû'ü'l-Müzheb fî Kavâ'idü'l-Mezheb* adlı kitabında fikhî ve usûlî kâidelerle birlikte birçok hadisi ele almış ve o kâideleri en iyi şekilde ihtisar etmiştir. İbnu's-Sübkî ise daha sonra Süyûtî ve İbn Nüceym'e ilham kaynağı olacak *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* isimli eserinde fıkıh, usûl ve diğer konuları büyük bir titizlikle ele almıştır. Eser kâideleri kapsayıcı olması yanı sıra düzen ve tertibiyle tebarüz etmiştir.⁶³³ İbrahim b. Nüceym, genel hatlarıyla İbnu's-Sübkî'nin ve Süyûtî aynı ismi taşıyan eserinin bir benzerini kaleme almıştır. Kendisi eserinde küllî kâideleri bir araya getirerek onları belli bir tertip, tasnif ve taksime tabii tutmuştur.⁶³⁴ Zerkeşî, “*el-Mensûr Fi'l-Kavâid*” adlı eserinde kâidenin konusuna bakmaksızın her kâideyi alfabetik sıraya göre ele alarak kolay bir metot olan alfabetik tertibi tercih etmiştir. Hanbelî hukukçulardan Receb el-Bağdâdî'nin, “*el-Kavâid Fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*” eserinde yaptığı gibi birçok âlim de belli bir metot ve tertibe riayet etmeksizin kendileri üzerine bina edilen kâideleri ve rivâyetle gelen farklı fikhî meselelere işaret ederek her birini peş peşe zikretmişlerdir. Yine başta

⁶²⁹ Bkz. Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, Zuyahlî, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 34.

⁶³⁰ Es'ad b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Kerâbîsî (v. 570/1174), *el-Furûk*, Muhammed Tumûm (Thk.), Vezâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, Kuveyt 1982.

⁶³¹ İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm es-Sülemî (v. 660/1262), *el-Kavâidü'l-Kubrâ fî Furûi's-Şâfi'iyye*, Neziyye Kemâl Hammâd, Osmân Cuma Damîriyye (Thk.), Dâru'l-Kalem, Beyrut 2010.

⁶³² 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-Müzheb fî Kavâ'idü'l-Mezheb*, (Mukaddime, s. 68.)

⁶³³ Detaylı bilgi için bkz. 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-Müzheb fî Kavâ'idü'l-Mezheb*.

⁶³⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, 14.

Mâlikî âlimlerden Ebû Abdullah el-Makkarî, (v. 758/1357) “*el-Kavâid*” isimli eserinde kâideleri fıkıh konularına göre tasnif etmiştir. Bu metodu başka âlimlerde uygulamışlardır.⁶³⁵

Yukarıda ana hatlarıyla bahsi geçen klasik dönem eserlerde genel olarak bazı küllî kâideler, her bir mezhepte müstakil olarak zikredilmiştir. Ancak dört mezhebin ittifak ettiği başlıca beş kâide çoğunlukla zikredilmiş ve detaylı bir şekilde üzerinde durulmuştur. Sonraki birçok müstakil çalışmada ise kâidelerin tertip ve sınırlandırmasında bu durumu esas alan eserlere yer verilmiştir.⁶³⁶ Ayrıca klasik dönem eserlere bakıldığında umumiyetle usûl ve fıkıh kâidelerinin iç içe birlikte ele alındığı görülmektedir. Bazı araştırmacılar bu durumu iki sebebe bağlamaktadır. Birincisi, bu iki literatüre ait ilkelerin yakın irtibatlarından dolayı birbirinden ayırmanın oldukça çok zor olmasıdır. Örneğin “*örf ve adeta göre amel etme*” şeklindeki bir ilke, hem fıkıh hem de usûl kâidesi olup İslam hukukçuların ekseriyeti de zaten bunları birbirinden ayırmayı kastetmemiştir. İkincisi ise, ‘Alâî, Süyûtî ve onların yolunu takip edenler dışında kavâid müelliflerinin çoğunun aktardıkları kâidelere dair bir açıklama yapmamış olmalarıdır.⁶³⁷ Sonuç olarak kavâid-ı fikhiyye literatürüne dair eser veren müelliflerin tertibi hususunda birbirinden farklı metotlar takip ettikleri görülmektedir. Öne çıkan başlıca metotlar ise ana hatlarıyla şu şekildedir:

1. Kâidelerin, tertipsiz/düzensiz olarak bir araya getirilmesi: Kâideleri bu şekilde zikreden müellifler, belli ve açık bir metoda bağlı kalmaksızın kâideleri istedikleri gibi serdetmişlerdir. Örneğin Kerhî bu sistemi uygulamıştır. Bu kâideleri rakam sırasına göre sıralayanlar da olmuştur. Mesela “*el-Kavâid Fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*” eserin müellifi İbn Receb ve birçok âlim belli tertibe riayet etmeksizin kendileri üzerine bina edilen kâideleri ve onlardan meydana gelen furûu işaret ederek her birini peş peşe zikretmişlerdir.
2. Kâidelerin, fıkıh bablarına göre sıralanması: Bu metot kâideleri, “tahâret, namaz, zekât” şeklinde fıkıh bâblarına göre bir tertiple ele almaktadır. el-Kavâid adlı eserin müellifi Makkarî et-Tilimsânî bu metodu uygulayan en bariz isimlerden biridir. Ancak bu metot, çıkarılan bütün fûruun tek bir yerde ilgili kâidenin altında zikredilmeleri mümkün olmadığından dolayı eleştirilmiştir. Çünkü bu şekilde yapıldığı takdirde kendi tertibi dışına çıkacaktır. Ayrıca kâidelerin, bâblarda tekrarlarına göre birçok kez mükerrer olmasını da kaçınılmaz kılmaktadır. Böyle olunca da okuyucuya nispeten her kâidenin gerçek ehemmiyeti ortaya çıkmamış gibi bir sonuç doğuracaktır.
3. Kâidelerin konusuna göre sıralanması: Bu metodun ilk ve en dikkat çeken uygulayıcısı olan İz b. Abdisselâm’dır. Kendisi bütün kâideleri, yararın sağlanması ve zararın önlenmesi anlamındaki “*celb-i mesâlih ve def‘-i mefâsid*” kâidesi kapsamına dâhil etmiştir. İbnu’s-Sübkî, kâideleri ihtiva ettiği fıkıh ve

⁶³⁵ İz b. Abdisselâm, *el-Kavâidü'l-Kubrâ*, (kitabın mukaddimesi s.37.); Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, s. 199-203.

⁶³⁶ Muhammed Mustafa ez-Zuyahlî, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye ve Tatbikâtuhâ fi'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Dâru'l-Fikr, Şam 2007, I. 15; Zerküşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, I. 31-32.

⁶³⁷ ‘Alâî, *el-Mecmû'u'l-Müzheb fi Kavâ'id-i'l-Mezheb*, s. 79.

kelâm gibi ilimlere göre sıralamıştır. Debûsî ise, kâideleri âlimlerin ihtilaflarına göre bir tertib belirlemiştir.

4. Kâidelerin kapsam ve önemine göre sıralanması: Sübkî, Süyûtî ve İbn Nüceym'in ayın ismi taşıyan *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* adlı eserleri bu metotla kalem alınmıştır. Her üç eser de kâideler, kapsam ve önem tertibine göre sıralanmış ve başlıca şu üç kısma ayrılmıştır:

a. Çoğu fikhî meselenin kendisine irca edildiği beş temel küllî kâideler:

1. *أَلْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ*/Şek ile yakîn zâil olmaz. 2. *أَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ النَّيْسَ*/Meşakkat teysiri celbeder. 3. *أَلْضَّرُّ يُزَالُ*/Zarar izâle olunur. 4. *أَلْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ*/Âdet muhakkemdir/hükmedicidir. 5. *أَلْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا*/"Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir."

b. İttifak edilen küllî kâideler. Pek çok fikhî meseleler bu kâidelerin kapsamına girmektedir. Mesela: *لَا يُنْقَضُ بِمِثْلِهِ*/"İctihad misliyle nakz olunmaz, اِغْمَالُ الْكَلَامِ اِهْمَالُهُ/Kelâmın imâli ihmâlinden evlâdır" şeklindeki kâideler birçok fıkıh bâblarına dâhil olmaktır. Bununla birlikte kapsam bakımından beş temel küllî kâidelerin derecesine varmamaktadırlar.

c. İhtilaf edilen küllî kâideler.

5. Kâidelerin alfabetik sıralanması: Fikhî kâidelerin Arap alfabesindeki tertibe dayanan bu metot, alfabenin ilk harfinden başlamak suretiyle her kâide için alfabedeki harf tertibinin gözetildiği bir metottur. Mesela *أَلْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا*/"Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir." kâidesi, Arap alfabesinde yer alan "elif" harfinin konumuna göre ilk sırada yer almıştır. Bu şekilde kâidenin konusuna ve içerdiği fikhî meseleye bakılmaksızın alfabetik tertip gözetilmektedir. Bu metodu Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid* adlı eserinde uygulamış ve öğrenenler için elde edilmesi kolay olsun diye kitabı alfabetik sırasına göre tertip ettiğini ifade etmiştir. Ebû Sa'îd el-Hâdimî de *Mecâmi'u'l-Hakâik* adlı kitabında Hanefî mezhebi eserlerinde dağınık bir şekilde yer alan kâideleri, bu metoda göre ele alarak bu konuda eser veren tüm Hanefî âlimlerden farklı bir tasnifte bulunmuştur.⁶³⁸ İfade etmek gerekir ki araştırmacılar için kolay olan metot, kâidelerin daha fazla tekrar edilmelerini engellemektedir. Ancak bu metodun göze çarpan eksikliği daha fazla önem arz eden kâideleri, alfabetik sıralama sebebiyle kitabın sonuna bırakmasıdır. Mesela, İslam hukukunda çok önemli bir yeri olan *أَلْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ*/"Şek ile yakîn zâil olmaz." kâidesi kitabın sonunda yer almaktadır.⁶³⁹

2.1.2. İçerik Açısından

Klasik dönemde genel olarak kavâid türü eserlerin diğer disiplinlere ait eserlerle iç içe ele alınması veya bazı usûl ve furû eserlerinin ayrı bir başlık altında küllî kâidelere de yer verilmesi gibi sebeplerle kavâid literatürünün tespit ve tasnifi

⁶³⁸ Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâik ve'l-Kavâid*, 370.

⁶³⁹ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I. 11; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, I. 67; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-Müzheb*, s. 79-81; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makkarî (v. 758/1357), *el-Kavâid*, Ahmed b. Abdillâh b. Hâmîd (Thk.), Mekke ty. s. 139-142.

belli zorluklar taşımaktadır.⁶⁴⁰ Benzer şekilde de bu ilmin muhtevası hakkında net malumat edinmenin ayrı bir meşakkatî bulunduğunu söylemek mümkündür. Zira kavâid-ı fıkhiyye müellifleri, eserlerinde kâidelerin muhtevası hususunda genel olarak aynı uygulamalara yer vermemişler. Öyle ki fikhî kâideler ile usûl kâideleri arasında bir takım farklar olduğu bilindiği halde genel olarak müstakil bir şekilde ele alınmamaları en sık görülen husus olmuştur. Bu olgu, fikhî kâidelerin ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren görülmeye başlanmıştır.⁶⁴¹ Mesela bu yazım türünün öncüsü Kerhî, *Risâle* adlı küçük hacimli eserinde fikhî kâideler yanında fikhî zabıtlara da yer verdiği görülmektedir. Öte yandan kavâid edebiyatının ilk dönem müelliflerinden Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar* adlı eserinde kâidelerden çok hilaf ilmini öne çıkarmıştır. Fıkıh ve usûl kâideleri yanında fikhî zabıtlar ile bazı fer'î meseleleri bir araya getirmiştir.⁶⁴² Kerâbîsî, *Furûk* adlı eserinde sekiz yüze yakın konuyu ihtiva eden fikhın bilenen bölümlerine yer vermiş ve her bir konu çoğunlukla iki meseleyi bazen de daha fazlasını kapsayacak şekilde işlemiştir.⁶⁴³

Genel kurallardan hareket ederek İslam hukuk felsefesine yeni bir perspektif kazandıran İz b. Abdisselâm'ın kaleme aldığı "*el-Kavâidü'l-Kübrâ*" isimli meşhur eseri ise kâidelere dair birçok önemli hususu ihtiva etmiştir. Eserde fıkıh konuları dışında akide, ahlâk ve faziletli amellere dair konular, kâide ve fikhî hükümlerle harmanlanarak verilmiştir. Müellif, böylece okuru kuru kâide ve hükümlerin sıkıcılığından kurtarmak istemiştir. Kâideler ve fasıllar içinde birçok hikmetli ve faydalı bilgiler yanında evliyalara ait pek çok değerli söz zikredilmiştir.⁶⁴⁴ Netice olarak İz b. Abdisselâm, belli bir tertibe riayet etmediği gibi fikhî kâidelerle birlikte birçok ilmi iç içe ele aldığı görülmüştür. İz b. Abdisselâm'ın izinden giden Karâfî ise meselelerle kuralların irtibatını göstermeye çalışmış, ele aldığı konular kavâid ve maslahat eksenli olmuştur. Ayrıca kâideler arasındaki farkları meseleler arasındaki farklardan daha fazla önceleyerek tek tek olayların dayanmış olduğu prensipleri irdelenmiştir.⁶⁴⁵ Karâfî, *ez-Zahîre* isimli eserinde fikhî ve usûl kâidelerini bir arada işlemişlerdir. Kendisi daha sonra fikhî meseleler ve kâideler arasındaki farkları konu alan meşhur *el-Furûk* isimli eserini kaleme almıştır. *Zahîre*'de zikretmediği pek çok kâideyi burada ilave etmiştir.⁶⁴⁶

İmâm 'Alâî ise fikhî kâidelere nispeten usûl kâideleri en fazla zikreden fakihlerden biri olarak teberrüz etmiştir. Mesela hac bölümünde sekiz tane usûl kâidesini zikrederken buna karşılık fıkıh kâidesi olarak sadece bir tanesinden söz etmektedir.⁶⁴⁷ 'Alâî, özellikle *el-Mecmû'ü'l-Müzheb fî Kavâ'idü'l-Mezheb* eserinde usûlü fıkıh kâideleri veya fikhî kâideleri temelinde çözüme kavuşan

⁶⁴⁰ Baktır, Kâide, XXIV, 206.

⁶⁴¹ Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfî (v. 684/1285), *el-Furûk*, Ömer Hasan el-Kıyyâm (Thk.), Muessetu'r-Risâle, Beyrut 2014, I. 62.

⁶⁴² Bkz. Debûsî *Te'sîsü'n-Nazar*, Bâhüseyn, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 316-317.

⁶⁴³ Bkz. Ebû'l-Muzaffer Es'ad b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Kerâbîsî (v. 570/1174), *el-Furûk*, Muhammed Tumûm (Thk.), Vezâratu'l-Evkâfî'l-Kuveytiye, Kuveyt 1982.

⁶⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidü'l-Kubrá*, (Mukaddime, 39-47.)

⁶⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Karâfî, *el-Furûk*, I-IV.

⁶⁴⁶ Bkz. Kerhî, Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî (v. 340-952), *Risâle Fi'l-Usûl (Te'sîsü'n-Nazar içinde)*, Mustafa Muhammed el-Kabbânî (Thk.), Dâr İbn Zeydûn, Beyrut ty.; Karâfî, *el-Furûk*, I-IV.

⁶⁴⁷ Makkarî, *el-Kavâid*, (Kitabın mukaddimesi) s. 143.

meseleler başta olmak üzere daha birçok önemli konuyu cemettiğini belirtmektedir. Mezkûr eserin kavâid literatürü başta olmak üzere fıkıhın değişik konularına dair çok zengin bir muhtevaya sahip olduğu bizzat kendi ifadelerinde de açıkça anlaşılmaktadır. Zira bu eseri kaleme alırken İbn'l-Kâs olarak bilenen Ahmed b. et-Taberî (v. 330/946), Ebû Hâmid Ahmed el-İsferâyînî (v. 406/1016), Ahmed b. Kâsım Ebû'l-Hasan el-Mahâmilî, (v. 415/1024), İz b. Abdi's-Selâm, Şahâbuddîn el-Karâfî gibi daha pek çok fakihten istifade etmiştir. 'Alâî, kavâide dair bu eseri oluştururken mezkûr fakihlerin delil ve delillerin yorumuna gitmeksizin başlıca meselelere özetle işaret ettiğini de zikretmektedir.⁶⁴⁸

Yukarıda da görüldüğü gibi Klasik kavâid-ı fikihiye eserlerde kâidelerin, fıkıhın diğer başka konularıyla birlikte ele alınması aslında sık görülen bir durumdur. Bu metot sahiplerinin fikhî kâidelerini, fıkıh veya akide konuları içerisinde zikrettikleri görülmektedir. Bundan dolayı da Sübkî bu konuda uzunca bazı hususlara dikkat çekmektedir.⁶⁴⁹ Ne var ki, Sübkî'nin uyarılarına rağmen Zerkeşî'nin, *el-Mensûr fi'l-Kavâid* isimli eserinde onun işaret ettiği hususları dikkate almadığı görülmektedir. Zira hacimli eser, metot ve üslup açısından eşsiz olmakla birlikte müellifinin, fıkıh ve zâbıtlar gibi birçok konu birlikte ele alması yanında fikhî konuların altında kâideleri zikretmesi ve ele aldığı pek çok kâideye dair delil göstermemesi onun konunu dışına çıkacağı izlenimini vermektedir.⁶⁵⁰

Klasik literatürdeki küllî kâidelerin el-Eşbâh ve'n-Nazâir eserlerde bir araya toplanmaya başlanmasıyla tertib ve muhteva açısından farklı bir sürüce girmiştir. Bu alanda oldukça geniş bir bilgi ve tecrübe birikimin oluşması kavâid türü eserlerdeki içeriğin daha derli-toplu ve sınırların belli olmasına katkı sağlamıştır. Özellikle beş küllî kaide olarak bilinen genel ve ittifak edilen kâidelerden özel ve tartışmalı kâidelere doğru sistematik bir tasnif zuhur etmiştir. Bu hususta ilk akla gelenler hiç kuşku yok ki Süyûtî ve İbn Nüceym'dir. Zira Süyûtî, kendisinden önce ele alınmış kavâid edebiyatı türü eserlerden çok iyi istifade etmiş ve İbn Nüceym gibi fakihlerin de benzer eserler vermesi noktasında ilham kaynağı olmuştur. Bu iki eser yana yana getirilip incelediğinde muhteva açısından birçok ortak noktada birleştiği görülecektir.⁶⁵¹ Ayrıca Klasik literatürde her ne kadar bazı küllî kâideler her bir eserde müstakil olarak zikredilmiş olsalar da mazmun, medlul ve uygulama açısından birbirine uymaktadırlar. Öyle ki sadece Şâfiî mezhebinde ele alınan bazı kâideler içerik ve hüküm yönüyle Hanefî mezhebiyle örtüşürken bazı kâideler ise bir mezhepte araştırma konusu olup diğer mezheplerce de kabul görmesine rağmen özelde bir mezhebin karakterini ortaya koyabilmektedir. Örneğin Hanefî mezhebinde daha çok muamelat ve hüküm ispat etmek için araştırma konusu olan kâideler, Şâfiî mezhebinde daha çok ibadet ve diğer fıkıh konuları için dayanak kılınmıştır.⁶⁵²

2.2. Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Özellikleri ve Muhtevası

⁶⁴⁸ Bkz. 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-Müzheb fi Kavâ'idil-Mezheb*, I-II.

⁶⁴⁹ Subkî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, II. 304-310.

⁶⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, III. 41-52; III. 284-311.

⁶⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Baktır, *el-Eşbâh Ve'n-Nezâir, DİA*, İstanbul 1995, XI, 458-459.

⁶⁵² Muhammed ez-Zuhaylî, *el-Kavâidü'l-Fıkihiyye ve Tatbikatühâ Fi'l-Mezâbi'l-Erbâ, Dâru'l-Fikr*, Dimeşk 2007, I. 15.

2.2.1. Şekil Açısından

Bir bütün olarak Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin sistemine bakıldığında, bir mukaddime/giriş ve on altı kitaptan müteşekkil olup toplamda 2 makale 73 bâb ve 1851 maddelik bir kanun olduğu görülür. Mukaddime kısmı, makale-i ûlâ ve makale-i saniye şeklinde iki makaleden mürekkeptir. İlk makale, aynı zaman da Mecelle'nin ilk maddesi olup fıkıh ilminin tanımı ve taksimi hakkındadır. İkinci makalede ise temel prensipler/küllî kâideler yer almaktadır. Küllî kâidelerin toplamı ise 99 maddedir.⁶⁵³ Mezkûr kâidelerin pek çoğu İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*'i ile Ebû Sâid el-Hâdimî'in *Mecâmi'ü'l-Hakâik* isimli kavâid türü eserlerinden Osmanlıcaya tercüme edilerek kodifikasyon/tedvin sistemiyle kanun maddelerine dönüşmüş halidir.⁶⁵⁴ Bunun doğal sonucu olarak da yıllarca Osmanlı medreselerinde okutulan ve kadılar tarafından bilenen bu kâidelerin hem tertibinde hem de sınırlandırılmasında bir takım değişikliklere gidilmiştir. İlk göze çarpan değişiklik kâideler arası tertip insicamının bozulmuş olmasıdır.⁶⁵⁵ Diğer bir anlatımla Mecelle'deki küllî kâideler, klasik dönemlerde olduğu gibi usûl ve fıkıh konularına veya alfabetik sıraya göre değil düzensiz ve gelişi güzel bir şekilde yer almıştır. Ayrıca tüm mezheplerin üzerinde görüş birliğine vardığı beş temel kâide/temel fikhî kâideler Mecelle'de de olduğu gibi yer almasına rağmen tertib olarak klasik kavâid türü eserlerden ayrılmaktadır. Öyle ki genel itibariyle birbiriyle çok yakın irtibatı bulunan kâideler bile yan yana zikredilmemiştir. Mesela, “*Kelâmda asl olan ma'nây-ı hakikidir*” şeklindeki Mecelle'nin 12. maddesi; “*Kelâmın i'mâli ihmâlinden evlâdır*”, “*Ma'nay-ı hakîkkî mütaazir olduktan mecaza gidilir.*” ve “*Bir kelâmın i'mâli mümkün olmaz ise ihmâl olunur.*” şeklindeki 60, 61 ve 62. maddeleriyle yakın ilişkisi olduğu halde birlikte yer verilmemiştir.⁶⁵⁶ Bu hususta önemli araştırmaları bulunan M. R. Belgesay, her şeye rağmen Mecelle'deki küllî kâidelerin; tabii hukuka ve modern hukukun hayli münakaşa ve tekâmülünden sonra ulaştığı prensiplere o derece uygun olduğu tespitinde bulunmaktadır.⁶⁵⁷ Bu tespit, Mecelle'deki kâidelerin tertip açısından modern hukuk sisteminin göz önünde bulundurulduğuna da işaret etmektedir. Nitekim Mecelle'nin baştan sona kadar kanun ve ilmi metinlerde tercih edilen ve bir raddeye kadar dikkat gerektiren mutavassıt üslupla kaleme alınması bunu göstermektedir.⁶⁵⁸ Mecelle de yer alan küllî kâideler klasik ve modern hukukun mezcedilmiş hali olmasından dolayı da klasik edebiyatta yer alan kâidelerden farklı bir tertipte yer almaları da doğaldır. Netice olarak klasik dönemdeki kâideler fikhî meselelerle birlikte bir tertip içerisinde zikredilmiş iken bu temel

⁶⁵³ Mecelle'nin metni için bkz. Bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s.121-165. (Mecelle'nin kitaplar, bâblar ve fasıllar şeklindeki tasnifi fıkıh kitaplarındaki tasnife göre yapılmış olması eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiri sahipleri, Mecelle'nin bir kanun olduğunu buna rağmen fikhî kitaplarındaki usulün aynen korunduğunu delil göstermektedirler. Bkz. Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 171.)

⁶⁵⁴ Detaylı bilgi için bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s.111-112.

⁶⁵⁵ Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s.122-123.

⁶⁵⁶ Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'-Fıkhiyye*, s. 44; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s.122-123; Zuhaylî, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye ve Tatbikatühâ Fi'l-Mezâbi'l-Erbâ*, I. s. 48.

⁶⁵⁷ Mustafa Reşit Belgesay, *Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk*, Fakülte Matbaası, İstanbul 1963, s. 12.

⁶⁵⁸ Bkz. Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, (Takdim, X-XI).

kâideler, Mecelle'nin mukaddemesinde toplu bir şekilde yer verilmiştir. Bundan mütevellit olan amaç ise Mecelle'nin Esbâb-ı Mucibe Mazbatasında detaylı bir şekilde belirtilmiştir.⁶⁵⁹ Mezkûr mazbatadan, Mecelle'nin hemen başında küllî kâidelerin yer alması, hukuk mantığının ve hukuk nosyonun oluşması hedeflendiği anlaşılmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere küllî kâidelerin arasındaki tertip insicamının bozulmuş olması yerinde bir tespit olsa da kâideler arası konu bütünlüğü ve insicamının korunduğu yerler de vardır. Mesela, kişilerin durumu ve sorumluluğu açıklayan kâidelerin peş peşe zikredilmesi buna örnek gösterilebilir.⁶⁶⁰ Zira bunların bir takım nüansları bulunmakla birlikte birbirine benzeyen veya aynı anlam ihtiva eden kâidelerdir.

Mecelle'de yer alan kâidelerin tertibi yanında ayrıca Mecelle'nin kanunlaştırma sürecinde kazuistik/meseleci bir yöntem mi yoksa mücerred/soyut bir yöntem mi takip edildiği noktasından hareketle Mecelle'deki sistemin tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Bu hususta genel olarak iki görüşün hâkim olduğu söylenebilir. Birinci görüşü göre iki sebepten dolayı Mecelle'nin tedvininde meseleci metod takip edilmiştir. Şöyle ki:

1. Mecelle'nin kaynaklarını teşkil eden fıkıh kitaplarında da aynı usul takip edilmiştir.
2. Mücerred metod, Mecelle'nin tedvinine başlandığı devrede henüz yeni takibe başlanılmış bir usûldür.⁶⁶¹

Diğer bir görüşe göre ise Mecelle'nin sistemi, fıkıh kitaplarındaki sistemdir. Bazı iddiaların tersine kazuistik/meseleci değildir. Belki o devrin tedvin geleneğine uyularak, bazı konularda ayrıntılara girildiğinden mücerred-kazuistik şeklinde karma bir metod esas alınmıştır.⁶⁶² Zira fıkıh ve fetva kitapların bir hülâsası olan Mecelle, başta kavâid-ı fıkhiyye olmak üzere çoğunluğu genel hükümler niteliğinde olan kâidelere yer vermiştir. Yine satım akti esas alınarak akitlerin İslâm hukukundaki tasnifi yapılmış böylece hem misal hem de hüküm bir arada işlenmiştir. Tanzim ettiği akitleri incelerken kavram, tarif ve tekrarlardan meseleci metodu benimsediği söylenebilir de hükümlerinin çoğunluğu mücerred metoda uygundur. Bu sebeplerle Mecelle'nin kendine özel bir karma metodu benimsediği söylenebilir.⁶⁶³ Kanaatimize göre de Mecelle'nin küllî kâideleriyle birlikte bir kanun tekniği cihetiyle tefekkür edildiğinde sadece kazuistik/meseleci yönetime göre değil daha çok karma bir yönetime göre hazırlanmış olduğunu söylemek daha isabetlidir. Zira bu İslâm hukuku kendine özgü sistemi yanında dinamik hukuk niteliğine sahip bir hukuk sistemi oluşunun doğal sonucudur.

Mecelle, klasik fıkıh kitaplarında yer alan sistemin dışına çıkarak yeni bir sistem ve teknik de getirmiştir. Bu yönüyle de orijinal bir kanunlaştırma faaliyetidir.

⁶⁵⁹ Mecelle Mazbatası bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 33-36.

⁶⁶⁰ MADDE 8. Berâet-i zimmet asıldır. MADDE 9. Sıfat-ı ârizada asl olan ademdir. MADDE 10. Bir zemânda sâbit olan şeyin, hilâfına delil olmadıkça, bekâsıyla hükmolunur. MADDE 11. Bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtına izâfeti asıldır.

⁶⁶¹ Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 112; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", DİA, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 233.

⁶⁶² Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, s. 30-31.

⁶⁶³ Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 37.

Mecelle, fıkıh kitaplarının klasik üçlü tasnifinden sadece muamelâtı ele almış, muamelât içinde de yalnızca akitlere yer vermiştir.⁶⁶⁴ Zaten Mecelle'nin esbâb-ı mucibe mazbatasının hemen başında bu sistemin niçin tercih edildiği de açıkça ifade edilmiştir.

Sonuç olarak Mecelle'deki küllî kâideler, klasik fıkıh literatüründeki küllî kâidelerin aksine tamamen istikrar ve uygulama birliği amacına matuf bir çalışma şeklinde gerçekleşmiştir. Yine klasik edebiyattaki kâide ve zâbıt dediğimiz fikhî prensipler genelden özele doğru sınıflandırılmasına karşın Mecelle'de bu kâideler herhangi bir tasnife tabi tutulmadan toplu halde verilmiştir. Klasik edebiyatta bütün hukukî konuları ilgilendiren kâidelere yer verilmişken Mecelle'de ise sadece borçlar hukukuna temel teşkil eden kâideler seçilmiştir.

2.2.2. İçerik Açısından

Daha önce ifade edildiği üzere Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin mukaddime kısmı makale-i ûlâ ve makale-i saniye şeklinde iki makaleden müteşekkildir. Muhteva olarak ilk makale, fıkıh ilminin tanımı ve taksimini içerirken ikinci makale temel prensipler/küllî kâideleri konu edinmektedir. Tamamı yüz madde olup genel olarak maddelerin kendi metni içinde açıklaması ve bir örnekle izahı bulunmaktadır. Mecelle'nin kaleme alındığı dönem göz önünde bulundurulduğunda kullanılan dil (Osmanlıca) ve üslup sade, basit ve anlaşılır niteliktedir. O devirde az-çok hukuk diline âşina olan bir kimsenin Mecelle'yi rahatlıkla anlayamaması için hiç bir sebep yoktur.⁶⁶⁵ Bunda Cevded Paşa'nın ahenkli ve akıcı üslubunun önemli bir etkisi olduğu söylenebilir.⁶⁶⁶ O dönemde bu özelliklere sahip bir metne de ihtiyaç vardı. Zira Mecelle'nin esbâb-ı mûcibesinde, fikhî muamelelere dair anlaşılması kolay bir kitabın hazırlanması ve herkesin onu kolaylıkla okuyarak muamelelerini ona tatbik etmesi için anlaşılır bir metne gerek duyulduğu ifade edilmektedir.⁶⁶⁷

Mecelle'nin küllî kâideleri'nin kaynakları, Hanefî mezhebine göre kaleme alınan fikhî eserlerdir. Özellikle de Hanefî mezhebinin kuvvetli ve esah kavillerinin yer aldığı şerhler, hâşiyeler ve fetva kitaplardır. Ayrıca Mecelle, aile, ceza ve miras hukukuna ilişkin hükümleri barındırmasa da tamamının Hanefî mezhebinin muamelatla ilgili kısmını kapsamına alacak şekilde hazırlanmıştır. Dolayısıyla kâidelerin hem muhteva hem de açıklama ve örnekleri genel itibarıyla Hanefî ekolünün kabullerine göre tedvin edilmiştir. Mezkûr kâideler, ağırlıkla olarak Hanefî mezhebine bağlı kalmakla birlikte diğer üç mezhepte yer alan birçok kâide ile örtüşükleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Mesele Mecelle'nin “*Bir iş zîk oldukta/daralınca müttesi olur.*”⁶⁶⁸ 18. Maddesinin Şâfiî mezhebinden alındığı rivâyet edilmiştir.⁶⁶⁹ Süyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*'inde yer alan kırk kaide

⁶⁶⁴ Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 35-38.

⁶⁶⁵ Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 39.

⁶⁶⁶ Ahmet Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, Sebil Yayınevi, İstanbul 1993, s. 107.

⁶⁶⁷ Mecelle Mazbatası bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 35.

⁶⁶⁸ Mecelle, mad. 18. *أَلَا مَرُّ إِذَا ضَاقَ أَسْعَ*

⁶⁶⁹ Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (v. 1098/1687), *Gamzu Uyûni'l-Basâir Fî Şerhî'l-Eşbâh ve'n-Nezaîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I. 273.

Mecelle'dekilerle tamamen aynıdır. Yine her ne kadar bazı küllî kâideler her bir mezhepte müstakil olarak ele alınmış olsalar da özellikle yalnız Mecelle'de zikredilmiş olan bazı kâideler başka bir mezhepteki mazmun, medlul ve uygulama açısından birbirine uymaktadır. Örneğin, “*Beyyine müddei için yemin münkir üzerinedir*”⁶⁷⁰ veya “*Kişi ikrarıyla muâheze olunur.*”⁶⁷¹ şeklindeki kâideler diğer mezheplerde de yer almaktadır.⁶⁷² Şu var ki klasik dönemdeki küllî kâideler, bir mezhebin karakteristik özelliklerini yansıtırken Mecelle'deki kâideler, ekseriyetle Hanefî mezhebinde yer alan muamelat ve hükümleri ihtiva etmektedir.⁶⁷³ Mecelle'de muâmelât kısmından hayatta en çok karşılaşılanlarına yer verilmiştir. Nitekim öncelikle kavaid-i fıkhiye olarak bilinen fıkıhın genel kurallarından başlamıştır. Bu husus neredeyse bütün hukuk sistemlerinde kanun geleneğidir. Mecelle'de bu yol takip edilmiş ve ikinci makalesi kavaid-i fıkhiye olarak kaleme alınmıştır.⁶⁷⁴ Ayrıca bu kâideler, İslam hukuk tarihinde ilk defa sistemli bir şekilde kamu-özel hukuk ayırımında tamamen özel hukuk alanında kullanma amacına yönelik olmuşlardır.⁶⁷⁵ Ancak Mecelle'nin küllî kâideler, her ne kadar İbn Nüceym ve benzeri fıkıhçıların eserlerindeki kâidelerden bir terleme olsa da oradaki gibi sistematik bir muhtevaya sahip olmadıkları görülmektedir. Bunun en bariz örneği beş küllî kâidedir. Zira bu kâideler, Mecelle'de temel aldığı eserlere göre değil Mecelle müelliflerinin düşüncelerine uygun olarak belirlenmiştir. Bu yüzden de Mecelle'nin küllî kâideleri, ittifak edilsin veya edilmesin klasik fıkıh literatüründe yer alan birçok ilkeyi ihtiva etmektedir. Bununla birlikte klasik fıkıh literatüründe yer alan bir takım kâideler ise Mecelle'nin küllî kâideleri arasında yer almadığı görülmektedir.⁶⁷⁶

Klasik kavâid türü eserlerde yer alan küllî kâidelerin hiç birinde fıkıh ilminin tarifi yapılmazken Mecelle'de ise kâidelerden önce ilk maddede fıkıhın tanımına yer verilmektedir. Geri kalan doksan dokuz maddenin/kâidenin genel olarak bir biriyle yakın irtibatı bulunmaktadır. Aralarında çok ince farklılıklar bulunsa da bir kısmı yekdiğerinin açıklaması ve takviyesi şeklinde olan kâideler de bulunmaktadır. Mesela 5. madde/kâide “*Bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması asldır.*”, 6. Madde “*Kadîm kıdemi üzere terkölunur.*” 7. Madde “*Zarar kadîm olmaz.*” 8. Madde “*Berâet-i zimmet asldır.*” 9. “*Sıfat-ı ârizada asl olan ademdir.*” ve 10. Madde “*Bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtına izâfeti asldır.*” şeklindeki kâideler birbirinin açıklaması mahiyetindedir. Öte yandan daha önce ifade ettiğimiz üzere muhtevaları aynı olmakla birlikte bu şekilde peş peşe zikredilmeyen bazı kâideler de söz konusudur. Ayrıca küllî kâidelerin karakteristik özelliklerine binaen birbirinin istisnası durumunda olan kâidelerin müstakil maddeler olarak varlıkları da gözden kaçmamaktadır. Meselâ, “*Zarar kadîm olmaz.*” şeklindeki 7. Madde bir önceki 6. maddenin “*Kadîm kıdemi üzere terkölunur.*” istisnası konumundadır. Kâidelerin bu hususî mahiyetlerinden dolayı da bazı araştırmacılar tarafından eleştirime konusu olmuşlardır. Ebul'ula'nın,

⁶⁷⁰ Mecelle mad. 76. أَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ.

⁶⁷¹ Mecelle mad. 79. الْمَرْءُ مُؤَاخَذٌ بِإِقْرَارِهِ.

⁶⁷² Zuyahlî, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye ve Tatbikâtuhâ fi'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, I. 15.

⁶⁷³ Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 41.

⁶⁷⁴ Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 205.

⁶⁷⁵ Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 34.

⁶⁷⁶ Karşılaştırma için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve 'Nazâir*'i ile Mecelle'nin Küllî kâideleri.

Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa adlı kitabında zikrettikleri ve Hıfzı Veldet'in görüşleri buna örnek olarak gösterilebilir.⁶⁷⁷

Mecelle'de tâlî kâidelerle yer verilmesi nedeniyle de bazı araştırmacılar, bu kâideleri farklı tasniflere tabi tutmuşlardır. Nitekim Ahmed ez-Zerkâ *Şerhu Kavâidi'l-Fıkhîyye* isimli eserinde bu maddeleri yeniden tasnif ederek aralarındaki irtibatları dikkat çekmiştir. Ona göre, temel kâidelerin sayısı kırktır. Geriye kalanlar elli dokuzu kâide ise ve bunlara bağlı kâidelerdir.⁶⁷⁸ Muhammed Zuhaylî ise Mecelle'de yer alan kâidelerin çoğunun genel kâideler kapsamında değerlendirmektedir.⁶⁷⁹ Yine bu kâidelerin, Mecelle'nin genel hükümleri olarak değil de şer'i hukukun bütününe kapsayan genel prensipler olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyenler de vardır. Örneğin 14 Madde. "*Mevrid-i nassda içtihadı mesağ yoktur.*" Hükmü hukukun kaynakları, Madde 58. "*Raiyye üzerine tasarruf maslahata menuttur.*" Hükmü kamu hukuku ile ilgilidir. Bununla birlikte Mecelle'nin düzenlediği örf ve adet kurallarına, yorum kurallarına, mülkiyete, akitlere, sorumluluğa ve usûl hukuku ile ilgili hususlara yer verilmiştir.⁶⁸⁰ Öte yandan kanaatimize göre Mecelle'de yer alan doksandokuz kâidenin muhtevası düşünülmeden tam olarak rastgele tercih edildiği söylenemez. Mecelle yazarlarının Medeni Kanunuyla örtüşen prensipleri özellikle göz önünde bulundurdıkları kanaatindeyiz. Nitekim Mecelle'nin küllî kâideleri ışığında yeni/modern hukukun temel prensip ve kâidelerinin izahı yapmaya çalışan Belgesay'ın kâidelere dair yaptığı gruplandırma söylediklerimizi destekler mahiyettir.⁶⁸¹

Mecelle'deki küllî kâidelerin muhtevasında dair diğer bir husus ise fıkhnın temel ilkesi olarak "örfe" özel bir yer verilmiş olmasıdır. Zira bilindiği üzere örfî hukuk, Şer'i hukuk ile birlikte Osmanlı Devleti'nin temel aldığı iki hukuk sisteminden biri idi. Padişah ferman ve kanunnâmeleri örfî kanunların birer parçasıydı. Osmanlı Devleti'nin hukuk sistemindeki bu durum, fikhî hükümlerin belirlenmesi noktasında örfî hukuku Şer'i hukuk kadar önemli bir konuma getiriyordu.⁶⁸² Binaenaleyh "örf'e atfedilen bu önem Mecelle'nin küllî kâidelerinde de açıkça görülmektedir.⁶⁸³ Bunun nedenleri arasında Osmanlı Devletinin Kanuni Sultan Süleyman devrinden itibaren resmi mezhep olarak benimsediği Hanefî mezhebinin, örf'e geniş yer vermesi olduğu söylenebilir. Zira Mâlikîlerle birlikte örfü en fazla referans gösterenler Hanefîlerdir. Örf'e verilen önemin başka bir nedeni de Osmanlı Devleti'nde yıllarca kabul görmüş örfî hukuk

⁶⁷⁷ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 190.

⁶⁷⁸ Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye*, s. 43.

⁶⁷⁹ Zuhaylî, *el-Kavâidi'l-Fıkhîyye ve Tatbikatühâ Fi'l-Mezâbi'l-Erbâ*, I. s. 32.

⁶⁸⁰ Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 205-206.

⁶⁸¹ Detaylar için bkz. Belgesay, *Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk*, s. 8-52.

⁶⁸² Detaylı bilgi için bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, 1-9; Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, 19-23.

⁶⁸³ Mecelle'deki Madde 36. "*Âdet muhakkemdir.*", Madde 38. "*Âdeten mümteni' olan şey hakikaten mümteni' gibidir.*", Madde 40. "*Âdetin delâletiyle ma'nâ-yı hakîki terk olunur.*", Madde 41. "*Âdet ancak muttarid yahut gâlib oldukda mu'teber olur.*", Madde 42. "*İ'tibâr gâlib-i şâyi'adır, nâdire değildir.*", Madde 43. "*Örfen ma'rûf olan şey, şart kılınmış gibidir.*", Madde 44. "*Beyne't-tüccâr ma'rûf olan şey, beynlerinde meşrûr gibidir.*", Madde 45. "*Örf ile ta'yîn, nass ile ta'yîn gibidir.*", Madde 58. "*Raiyye, yani teb'a üzerine tasarruf maslahata menûtdur.*" şeklindeki kâideler, örf'e yoğun bir biçimde atıflar yapıldığını göstermektedir.

uygulamalarıdır. Diğer bir neden de İslam hukuku temelinde oluşturulan Mecelle'ye muhalif iç ve dış baskılara karşı Padişah ve halk gücünü yanına almak olduğu kanaatindeyiz. Çünkü gelenekçi ve yenilikçi görüş sahiplerinin müşterek paydası olan örfi kanunlar, hem Padişah kanunnamelerinin hem de halkın yüzyıllara yayılmış kabullerinin önemli birer parçasıydı. Bu durumdaki bir kanunu hiç kimse itiraz edemezdi. Nitekim bazı araştırmacılar, bu hususta Mecelle hazırlanırken ulemadan bizzat kanunlaştırmaya yönelik bir muhalefetin görülmediğine dikkat çekmektedirler.⁶⁸⁴ Ayrıca Mecelle'de yer alan kâidelerin/maddelerin özellikle doksan dokuz sayısıyla sınırlandırması da manidardır. Zira Mecelle'yi hazırlayan heyetin, esmâ-ı hüsnâ sayısı olan 99 ile teberrük etmişlerdir.⁶⁸⁵ Böylece onun manevi bir otoritesi olduğunu göstererek zihinlerde bunu canlı tutmak istediklerini söylemek mümkündür.

Sonuç

Bildirimizde sınırlı bazı konularda klasik fıkıh edebiyatındaki küllî kâidelerle Mecelle'deki küllî kâideler mukayeseli olarak ele alınmıştır. Buna göre mezkûr kâidelerin usûl ve furû ilimlerinin alt türü olmaları yanı sıra kuşatıcı bir yapıya sahip olmaları cihetiyle benzerlikleri, şekil, muhteva, gelişim ve oluşum sebepleri cihetiyle de farklılıkları ortaya konmaya çalışmıştır.

Klasik eserlerde yer alan küllî kâideler, hukukî meselelere pratik çözümler üretme, eğitim ve öğretim şeklindeki gayeler neticesinde ortaya çıkmışlardır. Bunlar, fıkıh eserlerin tertip ve tasnifinden sonra tespit ve tedvin gibi belirli merhalelerden geçerek nihai veciz ifade yapılarına kavuşmuşlardır. Bunların oluşumunda ekonomik kaygıların veya siyasi dayatmaların etkisi söz konusu olmamıştır. Mecelle'deki küllî kâidelerin ise diğer maddeleriyle birlikte bir bütün olarak düşünüldüğünde siyasî, ekonomi ve hukukî istikrar arasındaki zorunlu ilişkiye matuf bir düzenleme olduğu söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin, 18. yy.ın sonlarına doğru Avrupa'da başlatılan kanunlaştırma hareketine paralel olarak hukuk alanında yeni yöntemler geliştirme ihtiyacını hissetmesi buna delil gösterilebilir. Dolayısıyla klasik kavâid türü eserlerde ifade edilen genel kuralların telif edilme sebebiyle Mecelle'deki küllî kâidelerin yer alma sebebi aynı değildir. Her şeyden önce buradaki kâideler, ilk defa Medenî kanunun kanun metninin bir parçası hüviyetine ve Padişahın onayı ile resmi statü niteliğine kavuşmuştur.

Klasik eserlerde yer alan kâideler, şekil ve muhteva açısından fıkıh ilminin kendi doğal seyri içerisinde gelişmiştir. Birçok ilim dalında olduğu gibi küllî kâidelerin tertibi hususunda da değişik metotlar uygulanmıştır. Fıkıhî ve usûlî kâidelerin birlikte ele alındığı fıkıh bâblarına veya fıkıh konularına göre tasnif edildiği yahut kâidenin konusuna bakılmaksızın her kâidenin alfabetik tertibinin gözetildiği farklı metotlar takip edilmiştir. Ayrıca klasik fıkıh edebiyatında dört mezhebin ittifak ettiği kâideler genel olarak zikredilmiş sonra alt kâidelere yer verilmiştir. Daha sonraki birçok müstakil çalışmada kâidelerin tertip ve sınırlandırmasında bu durum esas alınmıştır.

⁶⁸⁴ Aydın, İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim, Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, Sayı, I, 2006 (Bahar), 20.

⁶⁸⁵ Şimşirgil, İkinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, s. 72.

Mecelle'deki kâidelere gelince, onlar daha önce bilenen klasik tertip cihetiyle bir takım değişikliklere uğramışlardır. Kayda değer ilk değişiklik, kâideler arası tertip insicamının bozulması hususunda olmuştur. Klasik literatürdeki fikhî prensipler, genelden özele doğru sınıflandırılmasına karşın Mecelle'de bu kâideler herhangi bir tasnife tabi tutulmadan toplu halde verilmiştir. Klasik edebiyatta bütün hukukî konuları ilgilendiren prensipler ele alınmışken Mecelle'deki kâidelerin, fıkıh kitaplarının ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklindeki klasik üçlü tasnifinden sadece muamelât ve onun içinde de yalnızca akitlere tahsis edilmiştir. Böylece küllî kâidelerde, ilk defa ibâdât dışında sistemli bir şekilde kamu-özel hukuk ayırımına gidilmiş ve tamamen özel hukuk alanında uygulamaya tabii tutulmuşlardır.

İslam hukukunda genel hükümler ihtiva eden kâideler, zaman içerisinde ortaya çıkan belli bir takım ihtiyaçlardan doğmuştur. Bugün fikhî meselelerinin objektif değerlendirilmeye tabii tutulması ve hukukî formasyonun kazanılması için küllî kâidelere her zamankinden daha fazla ihtiyaç bulunmaktadır. Nitekim bu temel kuralların birçoğunun dünya hukuk edebiyatına girdiğini ve pozitif hukuk sahasında da kullanıldığını, hukuk tarihi ve mukayeseli hukuk bakımından dün olduğu gibi bugün de önemi korumaya devam ettiğini görmekteyiz. Bu yüzden İslâm ve modern hukukla ilgilenenlerin hiçbir zaman mezkûr kâidelerden müstağni olamayacakları kanaatindeyiz.

Kaynakça

‘ALÂÎ, Halil b. Keykeldî (v. 761/1359), *el-Mecmû‘u’l-Müzheb fî Kavâ‘idi’l-Mezheb*, (thk. Muhammed b. Abdilgaffâr b. Abdirrahman eş-Şerîf), Vakıf Bakanlığı Yayınları, Kuveyt 1994.

AKAY İhsan, “Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Usûlî Görüşler”, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2015, Basılmamış Doktora Tezi.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı. İstanbul 2013.

AYDIN, Âkif, Mehmet, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

....., “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, DİA, Ankara 2003, XXVIII, 231-235.

....., “İslâm Hukuku’nun Osmanlı Devleti’nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim”, Türk Hukuk Tarih Araştırmaları, sayı: 1, 2006, s. 11-21.

BÂHÜSEYN Yakûb b. Abdilvehhâb, *el-Kavâidü’l-Fıkhiyye; el-Mebâdî, el-Mukavvimât, el-Mesâdir, ed-Deliliyye, et-Tatavvur*, Mektebetü’r-Ruşd, Riyâd 1998.

BAKTIR, Mustafa, *Kâide*, DİA, İstanbul 2001, XXIV, 205-210.

....., *el-Eşbâh Ve’n-Nezâir*, DİA, İstanbul 1995, XI, 456-457.

BELGESAY, Mustafa Reşit, *Kur’an Hükümleri ve Modern Hukuk*, Fakülte Matbaası, İstanbul 1963.

BERKÎ, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, Hikmet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1982.

BİLMEN, Ömer Nasuhî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Ravza Yayınları, İstanbul 2013.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *Sahîhu'l-Buhâri*, (thk. İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan), Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2014.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ (v. 430/1039), *Te'sîsü'n-Nazar*, (thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî.), Dâr İbn Zeydûn, Beyrut ty.

GÜR, Ahmet Refik, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, Sebil Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul 1993.

HÂDİMÎ, Muhammed b. Mustafa Ebû Said el- (v.1176/1762), *Mecâmi'u'l-Hakâik ve'l-Kavâid*, (thk. Hâlid Azîzî), Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2016.

HAMEVÎ, Ahmed b. Muhammed (v. 1098/1687), *Gamzu Uyûni'l-Basâir Fî Şerhî'l-Eşbâh ve'l-Nezâir*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

HAYDAR, Ali, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhü Mecelleti'l-Ahkâm*, (çev. Fehmî el-Hüseynî), Dâru'l-Celîl Beyrut 1991.

İBN HALDÛN, Muhammed b. Hasen el-Hadramî, (v. 808/1406), *el-Mukaddime*, Dâru'l-Celîl, Beyrût t.y.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (v. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, (thk. İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan), Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013.

İBN NÜCEYM, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed (v. 970/1563), *el-Eşbâh ve'l-Nazâir*, (thk. Abdülkerim el-Füdaylî), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2001.

KARÂFÎ, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân (v. 684/1285), *el-Furûk*, (thk. Ömer Hasan el-Kiyyâm), Muessetu'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut 2014.

KAŞIKÇI, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

KERÂBÎSÎ, Ebû'-Muzaffer Es'ad b. Muhammed (v. 570/1174), *el-Furûk*, (thk. Muhammed Tumûm), Vezâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, Kuveyt 1982.

KERHÎ, Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin (v. 340-952), *Risâle Fî'l-Usûl* (Te'sîsü'n-Nazar içinde), (thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî), Dâr İbn Zeydûn, Beyrut ty.

KILIÇ, Muhammed Tayyib, “İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu,” Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, Basılmamış Doktora Tezi.

KIZILKAYA, Necmettin, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İz Yayınları, İstanbul 2013.

MAKKARÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (v. 758/1357), *el-Kavâid*, (thk. Ahmed b. Abdillâh b. Hâmîd), Mekke ty.

MARDİN, Ebul'ula, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

NEDVÎ Ali Ahmed, *el-Kavâidü'l-Fıkhiye*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1994.

ÖZTÜRK, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İ.A.V Neşriyat, İstanbul 1973.

SÜBKÎ, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takyiddîn (v. 771/1369), *el-Eşbâh ve '-Nazâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

SÜLEMÎ, İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm (v. 660/1262), *el-Kavâidü'l-Kubrâ fî Furû'î's-Şâfiyye*, (thk. Neziyye Kemâl Hammâd, Osmân Cuma Damîriyye), Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, Beyrut 2010.

SÜYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *el-Eşbah ve '-Nazâir fî Furû Fıkhi's-Şâfi*, (thk Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris (v. 204/820), *el-Umm*, Dâru'-Ma'rife. Beyrut 1990.

ŞİMŞİRGİL, Ahmet, BUĞRA Ekinci, *Ahmed Paşa ve Mecelle*, Beylik Yayınları, İstanbul 2015.

ZERKÂ, Mustafa Ahmed, *Şerhu'l-Kavâidi'-Fıkhiyye*, Dâru'l-Kalem 10. Baskı, Dimeşk 2012.

ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (v. 794/1392), *el-Mensûr fî'l-Kavâid*, (thk. Teysîr Fâik Ahmed Muhammed), Vezarâtu'l-Evkâf, Kuveyt 1982.

ZUHAYLÎ, Muhammed, *el-Kavâidü'l-Fıkkiyye ve Tatbikatuhâ Fî'l-Mezâbi'l-Erbâ*, Dâru'l-Fikr. Dimeşk 2007.

Dinsel Otorite İnşası Açısından Tıbb-ı Nebevi

Erkan Yar*

Özet

Dinsel otorite; herhangi bir yetkenin otoritesini yani emretme ve yasaklama yetkisini bir dinin kutsal metinlerinde veya bağlıları tarafından kutsallaştırılmış metinlerinden aldığı veya yüklendiği otoriteye işaret eder. Bu otoritenin en temel niteliği karizmadır ki karizma da ya kutsal metinlerde açıklanmıştır ya da bağlıları tarafından kabul edilmiştir. Müslümanların dinsel inançları içerisinde dinsel otorite olarak inşa edilen üç otorite vardır. Bunlar da elçilik, velilik ve Şia ekolünde imamettir.

Dinsel otorite, bağlıları tarafından coğrafya ve zaman farklılaşsa da farklılaşmayan biçimlerde inşa edilmektedir. Bu yapılandırmada dinsel otoritenin doğrulanması, onun gerçek olduğuna dair delillerin inşa edilmesi, metafizik bir varlık tarafından onun zihninde yaratılan sözlerin varlığının kabulü şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ancak dinsel otoriteye yüklenen toplumsal görevler sosyal düzeni sağlamak, dinsel emirleri uygulamak, dinsel yasaklara uyumu denetlemek, suçluları cezalandırmak ve hastalıkları iyileştirmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bununla amaç dinsel otoritenin egemenliği bireysel ve toplumsal her alanda güçlü bir biçimde etkin kılmaktır.

Hz. Muhammed'in elçi olarak görevlendirildiği toplumda hastalıklar bilindiğinde ve bu hastalıkların izale edilmesi için o dönemin tecrübi bilgisi dahilinde bazı ilaçların kullanıldığında şüphe yoktur. Onun da kendi döneminde var olan bu ilaçları insanlara tavsiye etmiş olması mümkündür. Elçilerin görevi Allah tarafından kendi zihinlerinde yaratılan sözleri topluma tebliğ etmek ve ulaştırmaktır ve bu görevin alanında sağaltma mevcut değildir. Elçi, hastalıkların sağaltılması için kendi döneminde geçerli olan ve uzmanları tarafından uygulanan ilaçları ve yöntemleri teşvik etmektedir. Tıp, bir uzmanlık alanıdır ve elçinin bu alanda herhangi bir uzmanlığı mevcut değildir.

Elçinin, tebliğ ettiği vahyin sağaltma amacıyla kullanılması, Müslüman toplumlarında her zaman yaygın olarak varlığını devam ettirmiştir. Vahyin sağaltma amacıyla kullanılması asıl olarak İslam öncesi diğer dinlerde de mevcuttur. İsa'nın (a.s.) mucizeleri, genel bir nitelik olarak sağaltma ile ilgilidir. Hz. Muhammed'e sağaltma niteliğinin yüklenmesinde dinsel otorite yapılandırması

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

etkili olduğu gibi Hz. İsa'ya verilen mucizelerin sağaltma ile ilişkili olması da etki etmektedir. Ancak elçinin ilahi sözleri sağaltma amacıyla kullandığı ve bununla ilgili tavsiyelerde bulunduğu, onun vefatından sonra gelişen elçilik algılarıyla ilişkilidir.

Anahtar Sözcükler: Tıp, elçilik, İmamet, İyileştirme, Karizma

Abstract

Religious authority refers to a power whose authority, that is the authority to command and prohibit, is taken from the sacred texts of a religion or from texts who are claimed to be sacred by its devotees. The main aspect of this authority is charisma and that charisma is either explained in the sacred texts or accepted by the devotees. There are three kinds of authorities that were constructed as religious authorities within the religious believes of Muslims. These are prophethood (messenger), velâyah (velî) and imamate (imâm) in school of Shiism.

Although its geography and time changes, religious authority is established by its devotees in shapes that do not differ. In this structure the verifying of the religious authority and constructing the evidences of its validity show up as the acceptance of words created in his mind by a metaphysical being. However, the social duties assigned to religious authority show up as establishing social order, applying religious commands, inspecting accordance to the religious orders, punishing criminals and healing the sick. These aim to make religious authority powerfully active in every field, individual and public.

There is no doubt that the society in which Prophet Mohammad was assigned as the messenger of God, illnesses were known and some medications were used within the experimental knowledge of that era with the aim of removing those illnesses. It is probable that he might have recommended these medications of his era to the people. The duty of the messengers is to announce the words created by Allah in their minds and remedy is not located within this duty. In order to remedy illnesses, the messenger promotes the valid medications and methods in his era that were applied by specialists. Medicine is a field of specialty and the messenger does not have any specialty on this field.

Using the revelation brought by the messenger, with the aim of curing diseases has always been commonly practiced in Muslim societies. Using the revelations with the aim of remedy is present in pre-Islamic religions as well. The miracles of Jesus (pbuh) are about remedy in general attribution. The structure of religious authority affected the ascribing of remedy attributions to Prophet Mohammad as well as the fact that the miracles given to Jesus were about remedy. Yet that the messenger used the divine words for remedy and made recommendations about this is related to the perception of the messenger after his death.

Key Words: Medicine, Prophethood, İmâmate, Velâyah, Charisma

Giriş

Muhammed'in (a.s.) insan bedenindeki hastalıklar ve bunların sağaltılmasına ilişkin söz, fiil ve takrirleri ve bunların rivayet edilmesinden oluşan sözler tıbb-ı nebevi kapsamı içerisinde değerlendirilmektedir.⁶⁸⁶ Kur'an da, Muhammed'e (a.s.) inzal edilen vahiy olduğundan, iyileştirmeye ait anlatımlar da tıbb-ı nebevi kapsamı içerisinde yer almaktadır. Her şeyden önce elçinin/*nebî* tıbbi niteleyen bir kavram olarak kullanılmasının, nitelenen olarak tıbb ve niteleyen olarak da elçi açısından da doğru olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü bu terim, insan tarafından geliştirilen ve teorik ve pratik olarak inşa edilen bir ilmin, görevi kendisine indirilenleri insana ulaştırmak olarak elçi yani nebi ile ilişkilendirilmesini ifade eder. Bu ilmin nebi ile ilişkilendirilmesi ise onun iyileştirmelerinin elçilik göreviyle ilişkili olduğuna atıfta bulunur. Bu adlandırmada elçi/*rasûl* değil de nebi sözcüğünün kullanılması, söz konusu iyileştirmelerin kapsamını vahyin dışına da genişletme amacı vardır. Müslümanların tarihinde ve güncel yaşamlarında, çeşitli bilimlerin dinle ve nebi ile ilişkilendirildiği de bir vakıdır. Bu tavır, başına veya sonuna bir din olan "İslam" veya "nebi" nitelemesinin getirildiği pek çok disiplinin oluşmasını beraberinde getirmiştir.⁶⁸⁷ Tıbb-ı nebevi isimlendirmesinde tıbb, bir ilme işaret etmenin ötesinde beşerin bedensel yapısında ortaya çıkan ve insanlar tarafından bilinen hastalıkları ve bunların iyileştirmesini içermektedir. Hastalıklar ve ilaçlar, her toplumun bu konudaki bilgisine göre değişiklik arz etmektedir. Genel olarak insan, kendi dönemindeki yaygın hastalıkları belirlemek ve bunlara şifa üretmek arzusundadır.

Kur'an ve hadisler konusunda Müslümanların genelde üç ayrı paradigmadan söz edilebilir. Bunlar da; tarihselci bakış, evrenselci bakış ve modernist bakıştır. Tarihselci bakış; Kur'an ve hadis olarak rivayet edilen sözleri, inzal edildiği veya söylendiği zaman ve mekanla ilişkilendirerek anlamının gerektiğini kabul eder. Bu bakış, vahiyden ve hadis olarak aktarılan sözlerden bir dönemin anlayışının ortaya konulabileceğini, bu anlatımların günümüze ancak bazı ilkeler olarak hitap edeceğini belirtir. Evrenselci bakış; vahyin ve hadislerin ilahi kaynaklı bilgi olarak zaman ve mekanı aşan işlevini kabul eder. Bu bakışa göre; bir ilahi söz zaman ve mekanda varid olsa da, o söz zaman ve mekanın dışında bütün zaman ve mekanlara hitap etmektedir. Modernist bakış ise; zaman ve mekanla ilişkili bir söylemi/*hitâb* yaşanan zaman ve mekana uygun olarak yorumlamaya uğraşır. Tıbbi nebevi konusundaki tarihsel ve güncel yazınlarda aslında bu üç bakış açısını görmek mümkündür. Tarihselci bakış açısından göre tıbb-ı nebevi adı altında zikredilen hadisler, Muhammed'in (a.s.) yaşadığı dönemin tıbb bilgisiyyle ilişkilidir

⁶⁸⁶ Bu kavram ve anlam evreni hakkında bkz. Ayhan Tekineş, "Tıbb-ı Nebevî", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, Yıl: 2012, Cilt: 41, ss. 85-88), 85-86; Tekineş, başka bir makalesinde de tıbb-ı nebevî konusunu incelemektedir. Bkz. Ayhan Tekineş, "Tıbb-ı Nebevî'de Tıbbi Etik", (Ankara: *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 2003, 11(2): 75-90); Tekineş'in bu makalesindeki görüşlerinin eleştirisi için bkz. Levent Öztürk, "Tıbb-ı Nebevî'de Tıbbi Etik'in Meta-Etik Analizi", (Sakarya: *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2004, ss. 105-119).

⁶⁸⁷ Dinsel ilimlerin Müslümanlar tarafından ilk isimlendirmelerinde bir din olarak "İslam" isminin yer almadığı görülmektedir. Örneğin fıkıh, insanların her türlü ilmi çabasını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Kelam; Allah'ın varlığını ve sıfatlarını inceleyen bir ilme ad olarak verilmiştir. Ancak çağdaş adlandırmalarda "İslam" sözcüğünün ilimlerin adlandırılmasında çok sık kullanılmaktadır. Bunun nedeninin dinsel ilimlerle akli ilimleri bir birbirinden ayırt etmek, İslam diniyle ilişkili olanlarla diğer dinlerle ilişkili olanı ayırmak olduğu söylenebilir.

ve o dönemin folklorik bilgisidir.⁶⁸⁸ Evrenselci bakış açısına göre, Muhammed'den (a.s.) bedensel hastalıkların iyileştirilmesini içeren sözler, zaman ve mekan ötesi bağlayıcıdır. Modernist bakış açısına göre bu alanda ona ait sözler günümüz insanın bilgi birikimine uygun olarak değerlendirilmelidir. Ancak bu bakış açılarının ötesinde, tıp alanında Muhammed'e (a.s.) nispet edilen sözlerin, onun vefatından sonraki süreçte dinsel otorite inşası amacına dönük olarak oluşturulduğu söylenebilir. Bu durumda tıbb-ı nebevi asıl olarak hadis sosyolojisi ilminin konusudur. Hadis sosyolojisi; hadis olarak günümüze kadar sözlerin Muhammed'in (a.s.) söylediği sosyal yapıyı inceleyen bir ilim olmayıp, hadislerin üretildiği sosyal yapıları çözümleyen bir ilimdir.

Dinler Otoritelerinin Yapısı ve Tıp

Dinsel otorite, emretme ve yasaklama yetkisini dinsel olarak ve dinsel kabul edilene atıfla sağlayan ve uygulayan otorite olarak tanımlanabilir. Bu kavramda yer alan “dinsel” ile ister hak ve isterse batıl olsun, yüce bir otoritenin kendisine itaat edenler için belirlemiş olduğu kurallar ve bu kurallara uygun fiillerine göre otoriteyi kabullenenlere uygun sevap ve ceza verdiği yapıya işaret edilmektedir. Bu yapı, hak olarak kabul edilen tarafından belirlenmiş olan “hak din” ve batıl olarak kabul edilen tarafından belirlenmiş olan da “batıl din” olarak isimlendirilmektedir. Asıl olarak *hak* ve *bâtıl* sözcükleri inançları nitелеmek için kullanılır. Ancak hak olguya uygun olana denildiği gibi batıl da olguya uygun olmayana denilmektedir. Fakat hak ve batıl sözcükleri bir dini kabul edenler tarafından nesnel ölçütlere uygun olarak belirlenmektedir. Bu durumda dinsel otorite emretme ve yasaklama yetkisini ve bu yetkinin uygulama gücünü karizmasından almaktadır ki bu karizma ancak bağlıları tarafından benimsenmiştir.

Dinsel otoritenin inşasında karizma, otoritenin tanrı ile ilişkisini açıklar ve otoritenin gücünü belirler. Müslüman toplumlarda dinsel otorite olarak risalet, imamet ve velayet otoritelerinin kabul edildiğini söyleyebilir. Risalet otoritesi, Allah tarafından görevlendirilen bir beşerin, Allah'ın sözünü/*risâlet*, sözün kendisine indirildiği insana tebliğini ve vahyin belirlediği biçimde toplumda davranış oluşturan otoritedir. Bu otorite; bütün Müslümanlar tarafından kabul edilmekte ve hatta bu otoritenin kabul edilmesiyle kişi ancak inançlı/*mü'min* olarak isimlendirilmektedir. Şia'daki imamet otoritesi; Muhammed'in (a.s.) vefatından sonra onun makamına geçmek üzere geliştirilmiş bir otoritedir. İmamet otoritesinin yapısı ve imamların özellikleri dikkate alındığında, nübüvvet otoritesinin yapı ve nitelikleriyle aynılık gösterdiği görülmektedir. Ehl-i Sünnet tarafından geliştirilen velayet otoritesi de, Allah tarafından veli olarak seçilen bir kimseye Allah'ın bilgi aktarımı ve onun da bu söz/*kelâm* ile insana yol göstermesini tanımlamaktadır.

⁶⁸⁸ Örneğin Bayat'a göre Tıbb-ı Nebevî kitaplarındaki bilgilerin büyük bir kısmı cahiliyye devri bilgilerine dayanmaktadır ve koruyucu hekimlik dışındaki tedaviye yönelik bilgileri, eski Arap toplumunun halk tıbbı unsurlarını ihtiva etmekte olup dönemin tıbbi folklor malzemesi olarak düşünmek gerekir. Bkz. Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010), 202-203. Ancak koruyucu hekimlik ile ilgili olarak Muhammed'e nispet edilen sözleri istisna etmek de doğru değildir. Koruyucu hekimlik de tıp konusunda bilgi birikimini gerekli kılmaktadır.

Allah'ın kendisine ilahi kelamı vahyetmek için insanlar arasından seçtiği beşer *rasûl*; mabede adama geleneği içerisinde mabede adanan ve kendisinden önceki dinsel geleneği devam ettirenler de *neî* olarak isimlendirilmektedir. Elçiliğin alanını belirlemek asıl olarak elçinin görevini belirlemek anlamına gelmekte ve elçinin görevi de Allah'ın kendisine vahyettiği sözü/*kelâm* kendisi için indirilen insana ulaştırmaktır/*tebliğ*. Sözelimi, Salih (a.s.) halkına “*Artık, onlardan yüz çevirdi ve “Andolsun, ben size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ettim ve size nasihatla bulundum. Fakat siz nasihat edenleri sevmiyorsunuz” dedi*”⁶⁸⁹ dediği gibi, Hûd (a.s.) da halkına “*Rabbimin vahyettiklerini size tebliğ ediyorum. Ben sizin için güvenilir bir nasihatçiyim*”⁶⁹⁰ demektedir. Elçilerin görevleri arasında, elçilerin yaşamlarından sonra bir dinsel otorite olarak onlarla ilişkilendirilen yönetimin onun eliyle yürütülmesi, hastaların onun eliyle iyileştirilmesi, suçluların onun tarafından yargılanması vs. mevcut değildir. Elçinin görev alanını belirlemek, aynı zamanda dinin alanını da belirlemektir. Din; inanç, ibadet ve ahlaki içermektedir. İbn Kayyim, Muhammed'in (a.s.) hidayeti göstermek, Allah'a ve cennetine çağırmak, Allah'ı tanıtmak, onun rızasının olduğu alanları onlara emretmek, hoşlanmadığı şeylerden onları nehyetmek, nebi ve rasullerin haberlerini ve onların ümmetleriyle olan hallerini bildirmek, alemin yaratılışını, başlangıç ve sonu açıklamak, insanların nasıl isyankar ve mutlu olacaklarını ve bunların sebeplerini bildirmek için gönderildiğini ve bedenlerin tıbbının ise onun şeriatını tamamlamak için geldiğini söylemektedir.⁶⁹¹ Ancak Kur'an, dinin kemale erdiği zamana işaret etmekte ve dinin vahiy ile tamamlandığını bildirmektedir.⁶⁹² Kur'an'da ise kalplerin tıbbına ait bilgiler var olmasına rağmen, bedenlerin tıbbına ilişkin bilgiler yer almamaktadır.

Elçinin doğruluğu; insanlara tebliğ ettiği kelamın Allah'a ait olmasındadır. Bununla birlikte elçilerin doğruluğunun mucize ile olduğu yargısı çeşitli dinlere mensup kişiler tarafından bir öğreti olarak kabul edilmektedir. Elçilere nispet edilen bu mucizeler arasında İsa'ya nispet edilenler sağaltma ile ilgilidir. Ona nispet edilen bu mucizeler “*Allah, onu İsrailoğullarına bir Peygamber olarak gönderecek: “Şüphesiz ben size Rabbinizden bir mucize getirdim. Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah'ın izniyle hemen kuş olur. Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer müminler iseniz bunda sizin için elbette bir ibret vardır*”⁶⁹³ ayetinde ifade edildiği gibi, İncil'de de ifade edilmektedir.⁶⁹⁴

Meşrulaştırılmış dinsel otoritenin etki alanına bakıldığında sadece ilahi kelamın tebliği ile görevleri yerine getiren otorite olarak biçimlendirilmemiştir. Bu otorite suçluların cezalandırılması gibi yargı ve hastalıkların iyileştirilmesi gibi sağlık alanında etkinlik verilmiştir. Çünkü otorite yargılamayı Allah tarafından belirlenen şeriata göre gerçekleştirmekte ve hatta yargılamayı yapmak Allah

⁶⁸⁹ A'râf 7/79.

⁶⁹⁰ A'râf 7/68.

⁶⁹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Nşr. Abdülğani Abdülhâlık, (Beyrut; Dâru'l-Fikr, 1982), 18.

⁶⁹² Mâide 5/3.

⁶⁹³ Âlu İmrân 3/49; Krş. Mâide 5/110.

⁶⁹⁴ Bkz. Matta 9:27-34; Matta 11:5; Matta 12:22; Matta 21:14; Markos 8:22-26; Luka 7:21 vd.

tarafından ona verilmiş bir görev olarak kabul edilmektedir. Hastalıkların nedeni Allah olarak kabul edilince, otorite Allah'ın kelamını araç yaparak insanları bedensel hastalıklardan arındırmaktadır. Otoritenin en önemli görevi ise yeniden dirilişte azabı hak eden bağlularının ondan kurtarılmasında şefaath olarak ortaya çıkmaktadır. İşte otoritenin inşası, insana dönük bir faydayı da beraberinde getirmektedir. Bu fayda otoriteye bağlılığı da güçlendirmektedir.

Şia literatüründe “imamların tıbbı/*tıbbu'l-eimme*”, masum imamların hastalıklar konusundaki sözlerine ve uygulamalarına atıfta bulunan bir terim olarak kullanılmaktadır. İmam Rıza'nın nebevi tıp konusunda telif ettiği eser, tıbb-ı nebevi literatürünün ilklerinden kabul edilmektedir. Ancak imam Rıza bu eserine Abbasi halifesi Me'mun'a hitaben başlamakta, insan bedeninin yöneticisinin kalp olması ile kralın yönetimi arasındaki ilişkiye atıfta bulunulmakta, yiyecek ve içeceklerin insan bedenine ve sağlığına etkisine değinmekte, hangi bitkilerin hangi hastalıklara şifa olduğu belirtmektedir.⁶⁹⁵ İmam Rızâ, bu tıp bilgisinin kaynağı olarak Allah'a atıfta bulunmamaktadır. Bu eserde o, kendi öğrenimleri ve tecrübeleri doğrultusunda hastalıklar ve ilaçlar konusundaki görüşlerine yer vermektedir. Ancak sonraki süreçte gelişen imamlar tıbbına ait literatürde imamların iyileştirmelerine yer verilmektedir. Sözelimi Abdullah Şuber, eserinde İmam Cafer Sâdık'ın *İhlilce* adlı eserine atıfta bulunmakta, insanın organlarının yapısı çözümlenmekte, bu organlarda ortaya çıkan hastalıklara atıfta bulunulmakta ve bu hastalıkların ilaçlarına ait çeşitli bitkilere yer verilmektedir.⁶⁹⁶ Ancak bu rivayetler ve öneriler içerisinde hastalıkların bir nesne ile iyileştirilmesi yanında kutsal kabul edilen Hüseyin'in türbesine ait toprakla iyileştirmelerin olacağına ait rivayetler de zikredilmektedir.⁶⁹⁷

Hastalık ve Şifa Konusunda Kur'an'ın Anlatımları

Türkçe'de kullandığımız hastalık sözcüğü asıl olarak yorgunluk anlamında Farsça *haste* sözcüğünden alınmıştır. Arapçada kullanılan *maraz* sözcüğü ise insanın kendisine özel ölçülü olandan çıkması anlamına gelmektedir.⁶⁹⁸ Ancak bu sözcük sadece insanlarla ilişkili olarak değil, bütün canlı organizmalar için de kullanılmaktadır. Bir canlı organizmanın kendisine özgü bünyesinin işleyişini bozan ve organizmanın kendisine özgü fiilleri gerçekleştirmesine engel oluşturan haller hastalık olarak isimlendirilmektedir. Bedenin hastalıksız hali için

⁶⁹⁵ İmam Alî Rızâ, *er-Risâletu'z-Zehbiyye*, thk. Muhammed Mehdî Ncefâ, (Kum: Matbaatu'u Hayyâm, 1982)

⁶⁹⁶ Bu eserde tıbbın isminin Musa ve Allah arasında geçen bir diyalogdan alındığına atıf vardır. Bu diyalogda Musa hastalığın nereden geldiğini sorduğunda Allah kendisinden olduğunu, Musa şifanın nereden geldiğini sorduğunda Allah kendisinden olduğunu, Musa'nın kulların ilaç yapanlar ne yapıyor öyleyse sorusuna da Allah kendi nefislerine hoş gelenleri şeklinde cevap verdiğini, bu nedenle de doktorun tabip olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Abdullah Şuber, *Tıbbu'l-Eimme*, (Beyrut: Dâru'l-Murteada, 2009), 1/20.

⁶⁹⁷ Şuber, age, 1/99-104.

⁶⁹⁸ Bkz. Râğıb İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1412), 765. Hastalık anlamında Kur'an'da masdarı sakam veya sukm olan sakim sözcüğü yer almaktadır. (bkz. Saffât 37/89, 145). Râğıb İsfahânî, bu sözcüğün bedene özgü hastalık anlamında olduğunu nefse ait olan hastalıkların ise bu sözcükle ifade edilmediğini belirtmektedir. İsfahânî, age, 415.

sağlık/sıhhat ve hastalık halinin geçmesi ve bedenin asıl haline dönmesi ise *şifâ* olarak isimlendirilmektedir.⁶⁹⁹

Kur'an'da *maraz* sözcüğü gerçek anlamda kullanıldığı gibi mecazi anlamda da kullanılmaktadır. Kur'an insan bedenindeki hastalıklardan ve bunların şifasından söz etmemekte, sadece hastalara ait hükümlerden söz etmektedir. Bu durumda hastalık, herhangi bir ritüelin yerine getirilmesine engel teşkil eden bedensel hali ifade etmekte ve bir bedensel hareketi gerektiren ritüel için özür oluşturmaktadır. Bu bağlamda oruç,⁷⁰⁰ hac,⁷⁰¹ başkalarıyla birlikte olduğunda gerekli olan adab-ı muaşeret⁷⁰² ve savaşa katılma⁷⁰³ fiillerinde hastalık özür gurupları içerisinde yer almaktadır. Hastalıkların ritüeller için özür olarak belirlenmesi, Kur'an'ın "*hiç kimsenin gücünün yetmediği ile sorumlu tutulamayacağı*"⁷⁰⁴ genel ilkesi ile de uyum arz etmektedir. Ancak hastalık, insan için olumsuz bir olgu olduğundan hastalığın kaynağı olarak Allah gösterilmemekte, şifa ise insan için olumlu bir olgu olduğundan şifa veren olarak Allah gösterilmektedir. Bu yargı, İbrahim'in "*o, hastalandığımda bana şifa verendir*"⁷⁰⁵ şeklinde Allah'ın sıfatlarını açıkladığı sözünde yer almaktadır. Bu ifadeden önce Allah'ın dost olması, yaratması ve yönlendirmesi, doyurması ve içirmesi; sonrasında yer alan öldürmesi ve diriltmesi, din gününde hatalardan dolayı bağışlamasının arzulanması⁷⁰⁶ Allah'ın bireye özgü fiilleri olmayıp, insan türüne özgü genel fiilleridir ve bütün bu fiiller Allah'ın insan ve varlık için koyduğu kanunlar aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Hastalıktan kurtulmayı ifade eden *şifa* sözcüğü Kur'an'da sadece "*Sonra meyvelerin hepsinden ye de Rabbinin sana kolaylaştırdığı yollarına gir. Onların karınlarından çeşitli renklerde bal çıkar. Onda insanlar için şifa vardır. Şüphesiz bunda düşünen bir topluluk için ibret vardır*"⁷⁰⁷ ayetinde duyusal hastalıklardan kurtulmak anlamında kullanılmaktadır. Bu anlatımın asıl amacı, insanın maruz kaldığı hastalıkları ve bunların sağaltmasını açıklamak değil; insan bedenine olan faydasından ötürü balın arı tarafından yapılmasının insan tarafından düşünülmesi ve ibret alınmasıdır. Bu anlatımda balın şifa olmasının, inanan veya inkar eden bütün insanlar için olmasından ötürü, onun kapsam alanı olarak bütün insanlara işaret edilmektedir. Balın şifa oluşunun bütün hastalıkları veya bir kısım hastalıkları kapsadığı konusunda, ayetin lafzından hareketle bazı tartışmaların olduğu görülmektedir. Zemahşerî, burada amacın onun bütün hastalıklara şifa olması olmadığı ve her hastalığın şifasının olduğunu, şifa sözcüğünün nekra

⁶⁹⁹ Şifâ sözcüğünün aslı kuyu vb. şeyleri kazmak anlamındadır. Helakın yaklaşması anlamında mesel olarak da kullanılır. İyileşmeye isim olarak kullanılır olmuştur. Bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, 459; Sıhha; hastalığın gitmesi ve her türlü kusur ve noksanlıklardan iyileşmek anlamındadır. Bkz. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûnî- İbrâhim Sâmirî, (Dâr'u Hilâl, trs), 3/14; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dâr'u'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 537; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, thk. Muhammed Ibad Muraab, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2001), 3/260.

⁷⁰⁰ Bakara 2/184, 185.

⁷⁰¹ Bakara 2/196.

⁷⁰² Nur 24/61.

⁷⁰³ Fetih 48/17.

⁷⁰⁴ Bakara 2/286.

⁷⁰⁵ Şuarâ 26/80.

⁷⁰⁶ Şuarâ 26/77-82.

⁷⁰⁷ Nahl 16/69.

olmasını ise baldaki şifanın yüceltilmesi veya onun bazı hastalıklara şifa olması olduğunu söylemektedir.⁷⁰⁸ Ancak Taberî, tev'il ehli bazı kimselerin “*onda insanlar için şifa vardır*” sözündeki “*hü*” zamirinin Kur'an'a işaret ettiğine ilişkin görüşlere yer vermektedir.⁷⁰⁹ Râzî ise bu görüşü zayıf bularak “*o*” zamirinin yakına raci olması ve Muhammed'in bal tavsiye ettiği kimse balın fayda vermemesi üzerine “*Allah doğru söyledi, fakat senin kardeşinin karnı yalan söyledi*” hadisine işaret etmektedir.⁷¹⁰ Bununla birlikte İbn Kayyîm de zamirin şaraba veya Kur'an'a raci olabileceğine ilişkin görüşleri zikretmekte, şaraba raci olduğu görüşünü doğru olarak nitelendirmektedir.⁷¹¹

Bu ayetteki *şifâ* nitelemesinin Kur'an'a işaret ettiğine ilişkin görüşün isabetli olduğu düşünülmektedir. Birincisi; Kur'an, bedensel hastalıkların şifasına dair hiçbir anlatımı içermemektedir. Hastalıkları tanımlamak ve ilaçlarını keşfetmek, insanın bilgi alanında değerlendirilmelidir. İkincisi; Balın hastalıklara şifa olması, herhangi bir hastalık belirlemesi yer almadığından bütün hastalıklara şifa olması anlamına gelir ki, hiçbir tabip balın bütün hastalıklara şifa olduğunu iddia etmemektedir. Aksine tıbb-ı nebevî savunucuları dahi farklı hastalıklara farklı ilaçlar önermektedirler. Üçüncüsü; Şifa niteliği diğer ayetlerde Kur'an için kullanılmaktadır. Onun şifa olması da insandaki yani toplumsal davranış bozukluklarını tedavi edici olmasındandır. Bu ayetin öncesinde Allah'ın elçisine Kur'an'ı ihtilaf ettikleri konularda insanlara duyurması için indirdiği ve onda iman edenler için hidayet ve rahmet olduğu bildirilmiş, gökten suyu indirmek suretiyle ölü toprağı dirilttiği ve bunda işitenler için ayetler olduğuna vurgu yapılmış; hayvan ve bitkilerde insanlar için faydalar olduğu açıklanmıştır.⁷¹² Bütün bu olgular vahiy yoluyla insana açıklandığından, vahyin hidayet ve rahmet oluşu daha önceki ayetlerde zikredildiğinden, benzer olan şifa niteliği de bu ayette zikredilmiştir. Diğer başka ayetlerde de Kur'an'ın hidayet, rahmet ve şifa oluşu birlikte zikredilmektedir.⁷¹³

Tıbbî Nebevinin Kaynağına Dair Tartışmalar

Tıbb-ı nebevi terimini kullanan alimler, bu tıp ile Muhammed'in (a.s.) kendi sözleri ile uyguladığı iyileştirmeleri kast etmemektedirler. Her şeyden önce bu tıp içerisinde sadece hastalıkların tanımlanması ve nedenleri yer almamakta; hastalıkların ilaçları da yer almaktadır. Tıbbın elçi ile ilişkilendirilmesi, asıl olarak hastalıkların kaynağının da Allah olduğunun kabul edildiği gerçeğini de yansıtmaktadır. Hatta insan bedeninin bazı hastalıklardan korunması için uygulanan hacamatın Cibril tarafından Muhammed'e (a.s.) tavsiye edildiğine ilişkin bakış açıları mevcuttur. Bu bakış açısı, bu konudaki rivayetleri belirli bir yöntem ile değerlendirmeksizin, insanın geliştirdiği tedavi yöntemlerini ve

⁷⁰⁸ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik'i Ğavâmidil Tenzil ve Uyûnu'l-Ekavil'i fi Vucûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, h. 1407), 2/619.

⁷⁰⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/249; Bu görüş için aynı şekilde bkz. Mâturidî, Ebû Mansûr, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005), 6/532.

⁷¹⁰ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, h. 1420), 20/239.

⁷¹¹ İbn Kayyim, age, 28.

⁷¹² Nahl 16/64-69.

⁷¹³ Bkz. Yûnus 10/57; İsrâ 17/82; Fussilet 41/44.

kültürünü vahyin alanında kabul etmek anlamına gelmektedir. Hacamatın kameri takvimin belirli günlerinde yapılması ile ayın çekim gücünün insan bedenindeki etkilerine bağlamak, her şeyden önce bu uygulamanın geliştiği toplumlarda bu günlerin atıflarıyla ilişkili olduğu söylenebilir.⁷¹⁴

Muhammed (a.s.) döneminde hastalıkların iyileştirilmesi için ilaçların kullanılması, her bölgede yaşayan insanın hastalıkları teşhis ve tedavi etmek için bazı ilaçlar geliştirme eylemine uygun olarak var olması doğaldır. İnsanın geliştirdiği tıbbın kaynağı hakkında ise çeşitli görüşler mevcuttur. İbn Kayyim, tıbbın temelini kıyas, tecrübe, ilham, rüya, hayvanlardan öğrenme vs. şeklinde olduğuna ilişkin görüşleri zikretmektedir. Ancak ona göre nebinin tıbbı diğer tabiblerin tıbbı gibi değildir. Onun tıbbı kabullenilmiş, kesin ve ilahidir. Vahiyden kaynaklanmaktadır.⁷¹⁵ Gazâlî, bilgilerin alemde var olmasının akılla elde edilmesi ile tasavvur edilebileceğini belirtmek ve buna örnek olarak da tıp ilmi/*ilmu't-tıp* ve yıldızlar ilmini/*ilmu'n-nucûm* vermektedir. Ona göre bu ilimlerde araştırma yapanlar, bunlar hakkında bilginin ilahi ilham ve Allah tarafından başarıya ulaştırmakla kavranılacağını da bilir. Bu bilgilere deneyim yoluyla ulaşılmaz. Çünkü bu yıldızlarla ilgil bazı hükümler vardır ki, bin yılda bir gerçekleşir. Buna deneyimle ulaşmak mümkün değildir. Aynı şekilde ilaçların özellikleri de bu kesin kanıtla ortaya çıkar. Akılla kavranılmayan bu gibi şeylerin kavranması için bir yolun varlığı, işte elçilikle/*nübüvve* kastedilen budur. Ancak elçilik sadece bundan ibaret değildir.⁷¹⁶ İnsanın tıp bilgisine ait bütün bu kaynaklar, insanın kendi yaratılışında var olan özelliklerini kullanması ile oluşmuştur. İnsanın besin kaynakları arasında bitkiler yer almaktadır. Bitkilerdeki yarar ve zarar insan tarafından bilinmekte ve kendisinden sonrakilere aktarılmaktadır. Sözelimi mantarların zararlı olanlarının ve yararlı olanlarının bilinmesi, insanın kendi tecrübeleri ile elde ettiği bir bilgidir. İlham; Kur'an'daki anlamıyla yani Allah'ın insanın doğasına ona ait özellikleri yerleştirilmesi anlamında kullanıldığında, insanın yaratılış özellikleriyle bir şeyin bilgisine erişmesini ifade eder ve insanın bilgi kaynağını oluşturur. Rüya ise insanın bir konuda zihinsel yoğunlaşması sonucunda rüyada oluşan formlar olduğundan, yorumlanması sonucunda insanın bilgi elde ettiği bir araçtır. Rüyada görenin değil, yorumlayanın etkisi söz konusudur. İnsanların, hayvanların bazı eylemlerinden gözlem sonucu bazı ilaçları keşfetmesi ise insanın kendisini ve dışarıdaki varlıkları gözlemleyen bir varlık olması nedeniyle mümkün olmaktadır.

Tıbb-ı Nebvî sorunun odağında Muhammed'in (a.s.) bazı hastalıklar ile ilgili söz ve fiillerini vahyin alanında görme anlayışı mevcuttur. Bu anlayışı dillendirenler, genel olarak “o *hevedan konuşmaz, o, kendisine vahyedilen vahiydir*”⁷¹⁷ ayetinde atıfta bulunmaktadırlar. Muhammed'in (a.s.) söz, fiil ve takrirlerini bu ayetin alanında kabul etmek ve onu tıbbıya ait uygulamalarını Allah'ın sözü olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu anlatım; Muhammed'in (a.s.) vahiy olarak insanlara tebliğ ettiği sözlerin kendi sözleri

⁷¹⁴ İbn Kayyim, age, 42-45; Mahmud Rıdvanoğlu, “Hacamat”, (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1996), 14/423.

⁷¹⁵ İbn Kayyim, age, 6, 27-28.

⁷¹⁶ Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Munkiz'u Mine'd-Dalâl*, (Mısır: Dâru'l-Kutubu'l-Hadîse, trs), 183-184.

⁷¹⁷ Bkz. İbn Kayyim, 8-9.

olmadığına, tanrısal sözler olduğuna atıfta bulunmaktadır. Sözgelimi hadis olarak rivayet edilen “Allah bir hastalık indirmemiştir ki onun ilacını da indirmesin” sözündeki anlama, akıl ile ulaşmak mümkündür. İnsan oluş yani sağlıklı halinde bir düzen vardır. Hastalık ise bozulmuş halidir. Bu durumda oluşun dayandığı düzenin meydana gelmesi için gereksinim duyulan nesnelerin çözülmesi ve bedende var edilmesi düzenin devamını sağlayacaktır. Ancak bu hadis, hastalıkların kaynağı olarak Allah’a işaret etmesi nedeniyle, Allah hakkında kötü bir fiilin ona nispet edilmesini de içermektedir.

Zehebî, Tıbbın kaynağına ilişkin görüşleri sıraladıktan sonra doğru olanın Allah’ın öğretmesi ve ilhamı ile olduğunu söylemektedir.⁷¹⁸ Hastalıkların ve şifanın kaynağının Allah olduğuna işaret eden veya en azından ima eden hadisler mevcuttur. Sözgelimi “Allah’ın indirdiği hiçbir hastalık yoktur ki onun şifasını da indirmemiş olsun”⁷¹⁹ hadisi, her ne kadar her hastalığın şifasının olduğuna ve insanın da bu şifayı araştırmasına işaret etse de, hastalıkların ve şifasının da Allah olduğuna da işaret etmektedir. Nebvî tıp konusunu, “İslâm’da tıp, diğer bir çok ilim gibi, Kur’an-ı Kerim’e dayanmaktadır. İlk tıbbî pratikler ise Peygamberimiz’in (s.a) uygulamaları ve tavsiyeleri ile ortaya çıkmıştır. Kur’an’ın tıpla ilgili âyetlerine ve Peygamber’in tıpla ilgili hadislerine “tıbb-ı Nebvî/Peygamber tıbbı” denilmiştir”⁷²⁰ şeklinde vahye dayandırmak, vahyin amacını ve insanın tıp hakkındaki bilgilerini görmezlikten gelmek anlamını taşımaktadır. Tıp ilmi, hastalıkların ve ilaçların bilgisi olduğundan, bir nesnenin/şey mahiyetini bilmek anlamında ilmin kaynağı insandır.

Kur’an’ın insana fiillerinde doğruyu göstermek olduğundan, emir ve yasaklarda fiillere etki eden nedenler/illet açıklanmıştır. Bu emir ve yasakların insanın bedensel sağlığında olumlu ve olumsuz etkileri zikredilmemiştir. Özellikle günümüzde ibadetlerin insan bedenine olumlu ve yasakların da insan sağlığına olumsuz etkileri üzerinde teoriler geliştirilmektedir. Buna ait emir ve yasaklardan bazı örnekleri şu şekilde sıralayabiliriz. Oruç ibadeti inanlara emredilmiş ve illeti de ittika, şükür ve keffaret olarak belirlenmiştir.⁷²¹ Salatın farz kılınmasının illeti, dünyadaki otoriteler karşısında yapılan eylemlerin aşkın bir varlık için yapılması ve insan kişiliğinin korunmasıdır.⁷²² İçkinin yasaklanmasının nedeni insanın aklını örtmesi ve insanı eylemlerinde bilinçsizliğe götürmesi; bununla bağıntılı olarak

⁷¹⁸ Muhammed b. Abdullah b. Ahmed ez-Zehebî, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, thk. Ahmed Rifat el-Bedvârî, (Beyrut: Dâr’u İhyâi’l-Ulûm, 1990), 229.

⁷¹⁹ Nebvî tıp konusunda eser yazan alimlerin eserlerinde de bu hadis yer almaktadır. Bkz. Ahmed b. İshâk el-İsfehânî, *Mevsûati’t-Tıbbi’n-Nebevî*, Mustafa Hıdır Dönmez, (Lübnan: Dâr’u İbn Hazm, 2006), 1/173-175. İbn Kayyim, age, 8;

⁷²⁰ Tekineş, “Tıbb-ı Nebvî’de Tıbbî Etik”, 77.

⁷²¹ Orucun insanın sağlığını koruyacağına ilişkin “oruç tutun ki sıhhat bulasınız” hadisi zikredilmektedir. Bkz. İsfehânî, age, 113; Bununla birlikte hadislerde gece kalkmak, yolculuğa çıkmak gibi bazı fiillerin insanın sıhhatini korumasına yardımcı olacağı zikredilmektedir. Bkz. İsfehânî, age, 115. Namaz ile sıhhat arasında ilişki kuran hadisler hakkında bkz. Muvaffukuddîn Abdullatîf Bağdâdî, *et-Tıbb’u Mine’l-Kitâb’i ve’s-Sünneti*, thk. Abdulmutî’ Emin Kaleci, (Lübnan: Dâr’u’l-Marife, 1994), 233-235; Zehebî, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, 282; Orucun farz kılınmasının illeti hakkında bkz. Bkz Bakara 2/183, 185.

⁷²² Salat eylemi asıl olarak insan tarafından otoriteye karşı bedensel hareketlerle bağlılığı bildirmektir. Bu nedenle âyetlerde “salâtı ikâme etmek” ifadesi kullanılmaktadır. Örneğin bkz. Bakara 2/43, 83, 110 vd.

sosyal yaşamda insanlar arasında oluşturduğu düşmanlık ve kindir.⁷²³ Sünnet uygulaması asıl olarak insan kurbanlarından hayvan kurbanlarına everilme sürecinde insanın bedeninin bir parçasının Tanrı'ya sunulmasından ibarettir. Günümüzde ise sünnetin insan sağlığına etkileri tartışılmaktadır.⁷²⁴

Çağdaş tıp bilimi çocuğun doğarken ağlamasının nedenini ciğerlerine yakıcı oksijenin dokunmasının şeklinde açıklamaktadır ki bu çocuğun doğumunda ağlamasının fiziksel bir nedene bağlı olduğudur. Ancak sahih kabul edilen hadislerde bu ağlamanın nedeni şeytanın ona dürtmesi olarak açıklanmaktadır.⁷²⁵ Bu açıklamada ağlamanın metafizik ve dışsal bir nedeni olduğuna vurgu yapılmaktadır. İnsanın, nedenini bilmediği fiziksel olayları metafizik bir ilke ile açıklaması, insan türünün gelişim evrelerinde ortaya çıkan bir olgudur. İnsan organlarının yapısına ilişkin biyolojik açıklamalar yapmak mümkündür. İnsan organlarının yapısına ait çözümlemeler, bu orgaların yapısı ve hastalıkları hakkında bilgi vereceği gibi, bu hastalıkları giderecek ilaçların geliştirilmesi de tabiatıta var olan nesnelerin yapılarının ve bileşimlerinin çözülmesi ile mümkün olacaktır.

İnsanın hastalıklar için geliştirdiği ilaçların kaynağını farklı şekillerde açıklayan teoriler ortaya atılmıştır. Bunlar arasında kıyas, tecrübe, ilhamlar, rüyalar, sezgiler, hayvanların davranışlarından öğrenme⁷²⁶ vs. bulunmaktadır. Bununla birlikte insanın tıp bilgisinin kaynağını, “Allah Adem’e bütün isimleri öğretti”⁷²⁷ ayeti kapsamında değerlendirmek gerekir. Ancak bu anlatım, Allah’ın Adem’e varlıkların yapısını, özelliklerini, niteliklerini vs. öğretmesini değil; Adem’in yani insan türünün, Allah’ın kendi doğasına verdiği isimlendirme yani varlığı çözümüleme ve onun hakkında bilgi üretme yeteneğini kullanması ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde “Allah insana bilmediğini öğretti”⁷²⁸ ayeti de, insanın sahip olduğu her araştırma alanındaki bilginin Allah

⁷²³ “Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah’ı anmaktan ve salattan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?” (Mâide 5/91) ayetinde bazı yasak fiillerin toplumsal etkilerine dikkat çekilmektedir. İçkinin insanda oluşturduğu etki nedeniyle bilinç gerektiren fiillerin sarhoşluk/sekr halinde yapılmaması da “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de yolcu olmanız dışında cünüp iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın” (Nisâ 4/43) ayetinde zıddılmaktadır. Ancak, “Onların etrafında berrak ve içenlere lezzet veren kadehler dolaştırılır. Onda baş döndürme özelliği yoktur. Onlar, onu içmekle sarhoş da olmazlar” (Saffât 37/45-47) ayetinde içkinin sarhoş edici özelliğine dikkat çekilmektedir.

⁷²⁴ İhsan Kahraman-Metin Öztürk-Orhan Koca, “Sünnet Komplikasyonları”, (Androloji Bülteni, 2013; 15 (53), 75-78).

⁷²⁵ Buhârî’nin Sahih’inde yer alan bir hadiste “Şeytan, her Ademoğlunu doğurulurken parmağıyla yanından dırter. Meryem oğlu İsa bundan müstesnadır. Şeytan onu dürtmeye gitti ve dölyatağında dürttü” (Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, el-Câmiu’s-Sahih, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsıru’n-Nâsır, (Dâr’u Tavkî’n-Necât, h. 1412), Kitab’u Bedi’l-Halk, Hadis no: 3286) denilmektedir; diğer rivayette “Âdem çocuklarından doğurulan hiçbir çocuk yoktur ki, doğurulurken şeytan ona dokunmuş olmasın. İşte şeytânın dokunmasından dolayıdır ki, çocuk anasından doğduğu ağlar. Şeytânın bu dokunmasından Meryem oğlu ile annesi müstesnadır.” Sonra Ebû Hureyre: “Ben onu ve zürriyetini o taşlanmış şeytândan sana sığındırıyorum” (Âiu imrân: 36) âyetini söylerdi” (Buhârî, Sahih, Kitab’u’l-Enbiyâ, Hadis no: 3286) denilmektedir. Bu rivayetlerde Meryem oğlu İsa’nın bu dürtmeden ayrı tutulmasının, bu rivayetlerde Hristiyanlığın etkisini göstermektedir.

⁷²⁶ İbn Kayyım, age, 28.

⁷²⁷ Bakara 2/31.

⁷²⁸ Alak 96/5.

tarafından ona öğretilmesi anlamında olmayıp; bilinmesi vahye gereksinim duyan dinsel alandaki bilgilerin öğretilmesi anlamındadır. Bu bağlamda inanç, ibadet ve ahlakın yani dinin alanındaki biliş, eylem ve duygulanım alanına giren zihinsel yargılar, eylemler ve duyguların Allah tarafından insana öğretildiğine işaret eden anlatımlar mevcuttur.⁷²⁹ Bu alanlarda vahiy; hak, iyi ve güzel olanın Allah tarafından onaylandığını ve batıl, kötü ve çirkin olanın onaylanmadığının bildirilmesi, kulluk ile ilgili olan inanç, ibadet ve ahlakın açıklanması şeklindedir. Hastalıklar ve şifalarının bilinmesi kullukla ilişkili olmadığından, dinsel alanda kabul edilemezler.

Dinsel otorite yapılandırmasının en bariz örneğini, Hıristiyanlıktaki İsa anlayışı oluşturmaktadır. İsa'ya nispet edilen mucizeler, genel olarak sağaltma mucizeleridir. Hastalıklar cinlerin veya kötü ruhların insan bedenindeki etkisi olarak kabul edildiğinden, sağaltma cinlerin veya kötü ruhların insan bedeninden İsa'nın emriyle çıkarılması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda İsa'nın cüzam,⁷³⁰ felç,⁷³¹ körlük,⁷³² sağırlık,⁷³³ dilsizlik,⁷³⁴ sara,⁷³⁵ kadınların kanaması⁷³⁶ vs. kendi döneminde var olan hastalıkları sağalttığı açıklanmaktadır ki onun hastalıkları sağalttığına Kur'an'da da işaret edilmektedir. Sözgelimi, *“Allah, onu İsrailoğullarına bir Peygamber olarak gönderecek ve o da: “Şüphesiz ben size Rabbinizden bir mucize getirdim. Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah'ın izniyle hemen kuş oluverir. Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer müminler iseniz bunda sizin için elbette bir ibret vardır” diyecektir”*⁷³⁷ ayetinde İncil'de anlatılan olayların bir kısmına değinilmektedir. Bunların da ötesinde insan organizmasının canlılığını yitirmesi de hastalık olarak kabul edildiğinden, o ölüleri de diriltmektedir.⁷³⁸ Ancak Kur'an'daki bu anlatımların Hıristiyanların İsa hakkındaki inançlarını anlatmayı amaçladığı ve olguda gerçekleşeni anlatmayı amaçladığı söylenebilir. Bu amaç; insana gönderilen yeni bir risaletin geleneksel dinleri kabul edenler üzerinden gerçekleştirilmesidir. İsa, bedenlerine cin girmek suretiyle hasta olan insan bedenlerinden cinleri, cinlerin önderinin gücüyle değil, Tanrı'nın ruhuyla kovmaktadır.⁷³⁹

Dinsel Otoritenin Hastaya Şifa Aktarım Araçları

Dinsel otoritenin hastaya şifa aktarımında bazı nesneleri araç olarak kullanması, bu aktarımın nesnel olduğuna vurgu yapmak içindir. Bu araçlar şu şekilde sıralanabilir.

⁷²⁹ Örneğin bkz. Bakara 2/239, 251, 282; Âlû İmrân 3/48, 164; Nisâ 4/113; Mâide 5/3 vd.

⁷³⁰ Matta 8:3; Matta 11:5;

⁷³¹ Matta 11:5; Matta 4:24; Matta 9:2; Elçilerin İşleri 8:7 vd.

⁷³² Matta 9:29; Matta 12:22; Luka 7:21 vd.

⁷³³ Matta 11:5; Markos 7:32; Markos 7:37 vd.

⁷³⁴ Matta 12:22; Markos 7:32; Markos 7:37 vd.

⁷³⁵ Matta 4:24

⁷³⁶ Matta 9:20-22.

⁷³⁷ Âlû İmrân 3/48; krş. Mâide 5/110.

⁷³⁸ Matta 10:8; Matta 11:5; Matta 4:24;

⁷³⁹ Matta 12:28;

a. **Dinsel Söz/Kelâm Okuma veya Dua:** Dinsel otorite, ilahi kelimeler içerisinde Allah'ın hastalıklardan iyileştirme gücünü veya sıfatlarını ifade eden sözleri okumakta, ona sığınmayı ifade eden ayetleri okuyarak hastalıktan iyileştirmenin onun gücü dahilinde olduğu ima edilmektedir. Bazen de dinsel otorite; Allah katındaki mertebesini yani karizmasını kullanarak hastanın iyileşmesi için dua etmektedir. Allah'ın elçi aracılığıyla insana gönderdiği kelimeler; asıl olarak insana inanç, ibadet ve ahlak alanlarında yol göstermektir/*hidâyet*. Kur'an'ın şifa olduğunu bildiren anlatımlar, onun hidayet amacına uygun olarak inanç ve ibadete ilişkin hak ve iyi olanı bildirmektedir. Çeşitli hastalıklarda koruyucu olarak okunan Kur'an ayetleri ise çoğu kere ayetin anlamından bağıntısı koparılarak, o okumu ile ilişkili rivayetler esas alınarak yapılmaktadır. Sözgelimi göz değmesi olarak isimlendirilen ve insandaki iyi veya kötü enerjinin başkasına aktarımını ifade eden nazar için belirli bir Kur'an ayeti okunduğu gibi,⁷⁴⁰ cinlerle hastalıklar arasında bir ilişki kurulmasından olacak ki iki sığınma suresi/*muavvezeney*⁷⁴¹ veya kürsi ayetinin okunmasına ilişkin pek çok rivayet mevcuttur.⁷⁴²

b. **Dokunma:** İnsanın nesnelerin dış yüzeylerindeki sıfatları kavramasını sağlayan bir duyudur ve insan bedeninin dış yüzeyi olan deri bu duyunun organıdır. İnsan bedeninin oluştuğu organların dışı deri ile kaplı olduğundan, dokunma duyusunda dış organlar etkindir. Dinsel otoritenin iyileştirici rolünü genel olarak eliyle hastaya dokunma biçiminde aktarmaktadır. Dinsel otorite kendisinin dokunması ile şifa verdiği gibi, insanlar dinsel otoritenin bedenine dokunmasıyla da şifa bulmaktadırlar. Dokunma; genel olarak bedeninin bir parçasına dokunma biçiminde olduğu gibi, bazen de hasta olan organa dokunma şeklinde de olmaktadır. Elbise, bedenine üzerine giyilen bir nesne olduğundan, dinsel otoritenin gücü elbisesine de sirayet etmekte ve güç elbise aracılığıyla hastaya aktarılmaktadır. Bir organ olarak el, insanın iş yapabilmesini sağlayan bir organ olsa da, gerek Allah hakkında ve gerekse insan hakkında mecazi anlam da ifade etmektedir. İnsan organları Kur'an'da Allah hakkında mecazi olarak kullanılmasına karşın dokunma duyusu kullanılmamaktadır. Aynı şekilde insanın ahirette Allah'ı görmesi bir sorun olarak tartışılmasına rağmen, insanın Allah'a dokunması tartışılmamaktadır. Bunun nedeni, diğer duyulara göre dokunma duyusunun daha somut bir fiili ifade etmesindendir.

⁷⁴⁰ Bazı hastalıklarda okunacak ayetler, dualar ve rukyeler hakkında bkz. Bağdâdî, *et-Tıbb'u Mine'l-Kitâb'i ve's-Sünneti*, 226-232; Zehebî, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, 274-281.

⁷⁴¹ Bağdâdî, age, 229.

⁷⁴² Bazı hastalıklara maruz kalanların iyileşmesi için yazılan ayet, Allah'ın isimleri, dua vb. nesnelerle korunma anlamına gelen rukye; hadis literatüründe genel olarak nehyedilen ve cevaz verilen şekilde tasnif edildikten sonra, yasaklanan rukyenin Arapçadan başka bir dilde yazılması, indirilmiş kitaplarda yer alan Allah'ın isim, sıfat ve sözlerinden başka olması ve bizzat rukyenin kendisinden fayda bulduğuna inanılması şeklinde olduğu belirtilmektedir. Bkz. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî Ğarib'l-Hadîs ve'l-Eser'i*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi- Tâhir Ahmed er-Râzî, (Beyrut trs.) 2/254-255. Rukyeyi yasaklayan ve uygun gören hadislerin hadis kitaplarında varlığı, bu hadislerin rukye hakkındaki kanaatleri desteklemek üzere üretildiğini çağırıştırılmaktadır. Rukyenin caiz olması için ileri sürülen şartlar, rukyenin ait olduğu dinsel geleneğin dili yani İbranice veya Süryanice olması, bilinmeyen Tanrısal isim ve sözlerin var olması ve insanların Allah'ı hesaba katmaksızın iyileşmeyi doğrudan rukyeye bağlamaları gibi Müslümanların inançlarına aykırı bulunan tavırlar, rukye hakkında bu şartların belirlenmesini de beraberinde getirmiştir.

c. **Üfleme:** İnsanın canlılığı sürdürmesi için gerekli olan teneffüs, dışarıdaki havanın organlar aracılığıyla akciğerlere alınması ve dışarı verilmesidir. Dinsel otoritenin iyileştirmesi eyleminde nefes, iyileştirme gücünün hastaya aktarımını sağlamaktadır. Bu nedenle iyileştirme gücü asıl olarak nefestedir. Üfleme anlamındaki *nefh* sözcüğü Kur'an'da sūra üflenmek/*nufihe fi's-sûr veya yunfehe fi's-sûr*⁷⁴³ ve ruh üflemek/*nefhu'r-rûh*⁷⁴⁴ bağlamlarında kullanılmaktadır. Sura üflenilmesi; Yahudilikte ibadet için toplanma çağrısı keçi veya başka bir hayvanın boynuzundan yapılan bir aletle gerçekleştirildiğinden, mecazi olarak “toplanma” emrini ifade etmektedir ve Kur'an'da da bu anlamda kullanılmaktadır. Ancak Kur'an'da üfleyen özne bilinmeyen/*meçhûl* şeklinde yer alır. Ruh üflemesi ve bir kimsenin ruhundan üflemesi ise; bir nesnenin canlılığı için emir verme veya ona bilgi aktarma biçiminde mecazi olarak kullanılmaktadır. Nefes; dinsel otoriteden hastaya aktarıldığında, iyileştirme gücünü de beraberinde aktardığına ilişkin bir inanç, “nefesi güçlü” insanların varlığına inancı da oluşturmuştur.

d. **Tükürme:** Tükürük; insan bedeninde biyolojik bir görevi olan salgıdır ve insan bedeninden ayrılması mümkün olan bir nesnedir. İsa'nın hastalıkları iyileştirmesi, tükürme yoluyla gerçekleştiğine inanılmaktadır. O, sağır ve dili tutuk olanı tükürüp diline dokunmak suretiyle iyileştirmekte,⁷⁴⁵ kör birini yere tükürerek toprağı çamur yapmak ve çamuru da körün gözlerine sürmek⁷⁴⁶ suretiyle iyileştirmektedir.

Sonuç

Dinsel otorite, kendisinde dinden veya dinsel kabul edilen bir güçten aldığı yaptırım gücü bulunan karizmatik otoritedir. Bu otoriteler, Allah tarafından doğrulanmış bir otorite olabileceği gibi, bağluları tarafından inşa edilmiş ve Allah ile ilişkilendirilmiş bir otorite de olmaktadır. Bu otoritenin inşasında, farklı din bağluları arasında biçimsel herhangi bir fark yoktur. Dinsel otoritenin ve dinselleştirilmiş otoritenin görev ve etki alanı, ona yüklenen görevle ilişkilidir. Elçilik otoritesi; Allah tarafından onanmış bir otoritedir. Görevi ise Allah'ın kendisine inzal ettiği ilahi sözleri inşalara tebliğ etmek ve bu sözlerin hedeflediği inanç, eylem ve değerleri toplumsal alanda gerçekleştirmektir. Ancak insan, dinsel olan veya dinselleştirilmiş olan otoriteye vahyin vermediği bazı görevleri yüklemiştir. Bu görevle arasında hastalıkları iyileştirmek, suçluları cezalandırmak, yönetimi elinde tutmak vs. dünyevi görevler olduğu gibi; dirilişte suçluların bağışlanması için aracılık/*şefaât* da bulunmaktadır. İşte nebevi tıp, imamalara ait tıp ve velilere ait tıbbın gelişmesi veya tıbbın söz konusu otoritelerle ilişkilendirilmesi, beşeri bir amaca dayanmaktadır.

Kaynakça

Bağdâdî, Muvaffukuddîn Abdullatîf, *et-Tıbb'u Mine'l-Kitâb'i ve's-Sünneti*, thk. Abdulmutî' Emin Kaleci, (Lübnan: Dâru'l-Marife, 1994).

Bayat, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010).

⁷⁴³ En'âm 6/73; Kehf 18/99; Tâhâ 20/102 vd.

⁷⁴⁴ Hicr 15/29; Secde 32/9 vd.

⁷⁴⁵ Markos 8:23.

⁷⁴⁶ Yuhanna 9:6.

- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsıru'n-Nâsır, (Dâr'u Tavkî'n-Necât, h. 1412).
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b., *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed İvad Muraab, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2001).
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûnî- İbrâhim Sâmirî, (Dâr'u Hilâl, trs).
- Gazâlî, Ebû Hâmid *el-Munkiz'u Mine'd-Dalâl*, (Mısır: Dâru'l-Kutubu'l-Hadîse, trs).
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Nşr. Abdülğani Abdülhâlık, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982).
- İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğarib'l-Hadîs ve'l-Eser'i*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî- Tâhir Ahmed er-Râzî, (Beyrut trs.).
- İmam Alî Rızâ, *er-Risâletu'z-Zehabiyye*, thk. Muhammed Mehdî Ncefâ, (Kum: Matbaatu'u Hayyâm, 1982).
- İsfehânî, Ahmed b. İshâk, *Mevsûati't-Tıbbi'n-Nebevî*, Mustafa Hıdır Dönmez, (Lübnan: Dâr'u İbn Hazm, 2006).
- İsfehânî, Râğîb, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1412).
- Kahraman, İhsan – Öztürk, Metin - Koca, Orhan, “Sünnet Komplikasyonları”, (*Androloji Bülteni*, 2013).
- Levent Öztürk, “Tıbb-ı Nebevî’de Tıbbi Etik”in Meta-Etik Analizi”, (Sakarya: *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2004, ss. 105-119).
- Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005).
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihi'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, h. 1420).
- Rıdvanoglu, Mahmud, “Hacamat”, (İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1996), 14/423.
- Şuber, Abdullah, *Tıbbu'l-Eimme*, (Beyrut: Dâru'l-Murteda, 2009).
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000).
- Tekineş, Ayham, “Tıbb-ı Nebevî’de Tıbbi Etik”, (Ankara: *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 2003, 11(2): 75-90)
- Tekineş, Ayhan, “Tıbb-ı Nebevî”, (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, Yıl: 2012, Cilt: 41, ss. 85-88).
- Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk. Ahmed Rıfat el-Bedrâvî, (Beyrut 1990).
- Zehebî, Muhammed b. Abdullâh b. Ahmed, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk. Ahmed Rıfat el-Bedrâvî, (Beyrut: Dâr'u İhyâi'l-Ulûm, 1990).
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr, *el-Keşşâf an Hakâik'i Ğavâmidil Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil'i fî Vucûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407).
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998).

Bitcoin: Would it be another alternative for global currency system?

Md. Rafiqul Islam* & Omar Faruque*& AHM Kamruzzaman*

Özet

2008 Mali krizinden sonra, kripto para birimi olarak bitcoin eyleme geçti. Bu hareket şu anda popüler olan küresel para sistemi karşısında ayaklanan popülist isyan sonucuydu. Bitcoin'in ilk yıllarında kullanımın çok sınırlı olduğu bu sınırlamanın geçmişi geçmişe dönmüş ve bu tür kullanımların sayıları ve arenaları gün geçtikçe artmaktadır. Ancak bu artan kullanım miktarı ile başka bir bakış açısı kapıyı çalacaktır. Bu durum mevcut küresel para sistemine başka bir alternatif olup olmayacağı tartışmasını doğurmaktadır. Bu vesile ile, esas kalan, daha fazla kullanım ve artan kullanım oranı ile birlikte bitcoin'in ana akımın alternatif olacağını belirtmediği anlamına geliyor. Daha doğrusu, çok kullanım ve artan kullanım oranı, değiştirme olasılığı bulunduğunu göstermektedir. Kısacası, bu kullanım gerekli bir şart ama "Bitcoin küresel para için bir başka alternatif olacak" iddiasını doğrulamak için yeterli değil.

Bu makalede öncelikle, bir para birimi sisteminin küresel bir sistem olarak ilan edilebileceği kriterleri formüle emcee gidiyoruz. Bu kriterler iki bakış açıdan formüle edilecektir. Birinci bakış açısı, mevcut para birimi sisteminde geçerli olan çağdaş perspektiften alınacak kriterlerdir ve ikinci bakış açısı, para birimi sisteminde küresel olmak için daha fazla kriterin mevcut olmasıdır.

Bu kriter formülasyonundan sonra iki olasılığı kontrol edilecektir. Birinci ihtimal, bitcoin paranın küresel para sistemi olma kriterlerini nasıl yerine getirebileceğidir ve ikinci ihtimal, bitcoin paranın küresel para sistemi olma kriterlerini nasıl yerine getiremeyecektir. Son olarak, iki olasılığı niteliksel olarak karşılaştırarak bazı kritik değerlendirmeyeyle istatistiksel hipotezi kabul eder veya reddederiz.

Abstract

After the financial crisis of 2008, bitcoin has come to an action as crypto currency. And this was the result of populist revolt against the currently popular global currency system. In the early years of bitcoin, its usage is too much limited

* Graduate Student, Jahangirnagar University, savar, Dhaka, Bangladesh-1342 e-mail: mrislamju2015@gmail.com

* PhD student, Dept. of Economics, Ege University, Bornova: İzmir 35100: Turkey, e-mail: omaredul5@gmail.com

* Graduate Student (Regional Development Economics) Bornova: İzmir 35100: Turkey, e-mail: kamruzzamaneconomics@gmail.com

but now this limitation has become a past as numbers and arena of such usage is going up day by day. But with this rising number of usage, another perspective is knocking at the door. And that is whether it would be another alternative of current global currency system. Hereby, the main remainder is that more usage and also rising more usage rate does not necessarily note that it would be the alternative of mainstream. Rather the more usage and rising rate of usage indicates that there may exist a possibility of replacing. In short, this usage is a necessary condition but not sufficient condition of confirming the argument “Bitcoin would be another alternative for global currency.”

In this paper, we firstly go for formulating the criteria for whom a currency system can be declared as a global one. And these criteria would be formulated on two perspectives. First perspective is the criteria would be drawn from contemporary perspective that is prevalent in current currency system and second perspective is what more criteria should be present in currency system to be global.

After this criteria formulation, we would check two possibilities. First possibility is that how bitcoin might fulfill the criteria of being global currency system and second possibility is that how bitcoin might not fulfill the criteria of being global currency system. And lastly by comparing two possibilities qualitatively, we would either accept or reject the null hypothesis with some critical evaluation.

Keywords: Bitcoin mechanism, bitcoin mining, global monetary policy, individualism, Security comparison.

Introduction

International monetary system and bitcoin based transaction system is two different systems in order to complete both national and international transaction. International monetary system has grown out as a result of a series of tactfully designed economic policy and also the currency evaluation happened naturally. But the story of bitcoin is a bit different. It comes to the action as a form of cryptocurrency as a form of reaction of the events of financial crisis in 2008.

The concept of cryptocurrency is not same as the concept of other normal currency holds. It is a digital currency run completely without any usage of visible asset such as gold, silver or even not the paper. It is generated with the help of a software programming and run being based on a universal computerized system. But bitcoin is not the only one crypto currency rather it is one of the numerous currency. There exist almost 700 cryptocurrencies. Some other cryptocurrencies are listed in annex 1.

But all the cryptocurrencies are not widely used as bitcoin is. In the cryptocurrency market, bitcoin predominates all in the largest share.

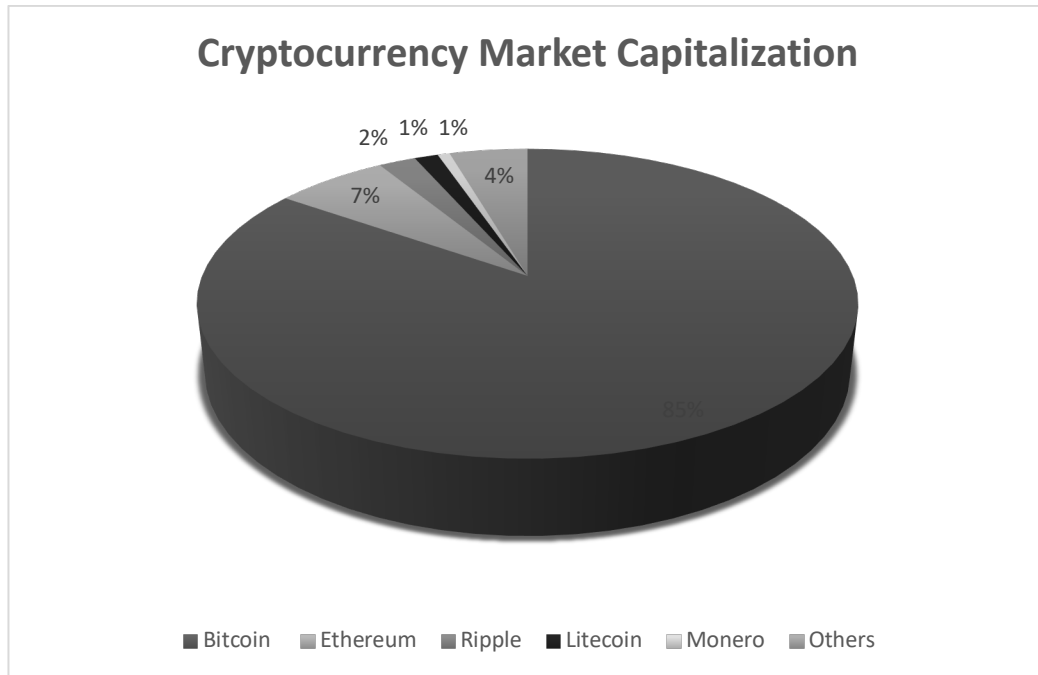


Fig 1: cryptocurrency Market Capitalization

From this pie chart⁷⁴⁷, it is clear that bitcoin covers more than 75 percent of total cryptocurrency market.

The cryptocurrency is maintained by a system that is called cryptography (Katz & Lindell, 2014). It denotes mainly a study that is engaged in securing information by constructing security protocols frequently. In modern arena, this is done through the mathematical theories and hardness assumption. And cryptocurrencies are using this technique to claim themselves as currencies.

On the other hand, international monetary system is a currency system where currencies are issued as a representative of commonly accepted assets. And these assets can be anything including but not limiting to gold, silver and another currency. The reliability and the market power of this type of currency are dependent upon mainly trust, purchasing power parity.

The evolution of current global currency system or international monetary system

History of monetary system or the medium of transaction has clear three stages of evolution since the arisen need of medium of trade. And they are as below (Collins, 1997):

1. Barter Trade
2. Gold base monetary system and
3. Post Gold base monetary system.

Barter Trade (Ancient Age)

⁷⁴⁷ [HTTPS://COINMARKETSCAP.COM/ALL/VIEW/ALL](https://coinmarketcap.com/all/view/all) ACCESSED AT 2016.11.12

Barter trade is one of the oldest method of medium of trading. In this method no medium is not used to interchange two products at all. Rather different quantity of different commodities are exchanged with each other. How much commodities would be changed with each other is totally dependent on mainly two factors and they are scarcity and need. In this system a perfect storage of value was too much complicated and in many situations, it was totally impossible too.

The barter system made the transaction much more complicated and this too much complicity has led to happen the transactions in fewer numbers.

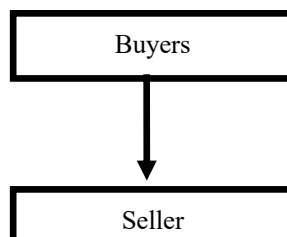


Fig 2: Transaction at Barter Trade system

Scattered Gold base monetary system (Middle Age)

With the reaction to much more complications arisen from gold based currency system, it could not sustain for a long time. Rather it was replaced by another sort of currency system called gold base currency system. In this system, gold is thought to have perfect characteristics to be the medium of exchange. In this method two commodities are not exchanged with each other directly. Rather a medium is used that is gold coin or government issued notes backed up by gold reserve. In this system anything can be sold not with any commodity but with the accepted currency. And this currency can be used again and again for such transactions.

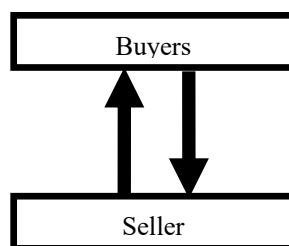


Fig 3: Transaction at Barter Trade system

Another interesting thing in this system was the market value of a gold coin was equal to the purchasing capacity.

Modern age

This period may also be said to be post gold base system. But such naming can be misleading as this indicates that in this period the basement currency was not gold rather in this time period, some modification has been done on the history of currency system for the first time and this type of modification goes on till now.

This period starts from 1816 and it continues till now. The exact time frame cannot be constructed possible for first two sections at all.

This age is clearly divided into following sections:

- The pre WWI financial order (1816–1919)
- Between the World Wars: (1919–1939)
- The Bretton Woods Era: (1944–1973)
- The post Bretton Woods system: (1973– present)

These sections are discussed below shortly:

The pre WWI financial order (1816–1919)

From 1816 to 1914 (the outbreak of first world war), the international monetary system was based upon gold standard but this time was not identical to previously stated time period named middle age. The main difference is that at that time, there did not exist any clearing house or any agreement to convert currency as now we find numerous currency converting or currency exchanging house but in this period, this clearing procedures at international level is made. Before this, melting was the only way to exchange currency. For this character, this stage is sometimes called first stage of globalization (Ravenhill, 2017).

For example, Latin monetary union (Flandreau, 2000) and Scandinavian Monetary Union (Henriksen & Kærgård, 1995) are two examples of monetary union that engaged in currency exchange.

Beside this, the countries existing outside of such unions do their conversion through using gold standard.

Between the World Wars: (1919–1939)

The time while the world wars is happening and also between these two world war is too much crucial for the history of mankind. In this time period, government needs more money than that is available to finance the war. And the financing a war is too much gigantic and the case of world war is further more serious issue. And in this time, the currency system was changed and a new arena was born. The burden of financing during war time made the UK to be more indebted to the USA. Thus the USA became a super power financially more than others. And consecutively occurred two war made the USA stronger. To finance the war, the gold standard was abandoned during 1st world war and exception was made for the USA. But this abandon has a correlation to the great recession. This abandonment on currency impose an automatic trade barrier. Thus this stage is called the arena of decolonization by many intellectuals.

The Bretton Woods Era: (1944–1973)

History is written by the conquerors while the policy is also formulated by the policy makers of the conquerors. After winning two world war consecutively, the USA and the UK decided to revise international monetary policy. To revise

monetary policy, they call a conference named Bretton Woods conference (Helleiner, 1996).

In this conference a proposal is granted by participating the representatives of 42 countries. This proposal was presented aiming full independence of policy making and promoting full employment level. In this declaration, US dollar is said to declare an alternative to gold to preserve value or issue currency. And currency can be issued backed by dollar not necessarily by gold. And this is the first time in the history of currency that a currency can be backed by currency. They were aimed to keep fixed exchange value of currencies but they ended upon floating exchange procedure.

This declaration was in the action till the President Nixon's declaration to end all convertibly to gold comes to action in 1974.

The post Bretton Wood system: (1973– present)

The post Bretton woods system (Skidelsky, 2010) starts with the president Nixon's declaration of ending all convertibility to gold. It is also known as Washington Consensus.

This transition stressed off the entire system from policymaker's intervention to fully market led system. In this system, demand for currency and supply of that formulate the mutual exchange rate of the currency. Following the abandonment of capital control in the USA in 1974 and in the UK in 1979 is swiftly copied by others hurriedly.

But beside this four divisions, there exists two important incidents happened in post Bretton wood system period. And they are

1. Revived Bretton woods system
2. Calls for a new Bretton woods system

Revived Bretton woods system was identified in 2003. Michael P. Dooley, Peter M. Garber, and David Folkerts-Landau started to show how ASEAN countries are increasing their intervention in currency exchange market to stop appreciation of their own domestic currency. It is actually a result of immergence of lending tendency of high saving countries to the low saving countries ignoring development or living standard of high saving countries (Dooley, Folkerts-Landau, & Garber, 2003) . New Bretton wood is supposed to a fiction to eliminate the structural imbalance related to US dollar(Auerback, 2017) .

Calls for a new Bretton woods system is being stronger day by day and in some cases, it is thought to be an emergency. Before that, the competing currency evaluating strategy should be clarified as below:

Competing ideas for the next international monetary system

System	Reserve assets	Leaders
Flexible exchange rates	Dollar, euro, renminbi	US, Eurozone, China
Special drawing rights standard	SDR	US, G-20, IMF
Gold standard	Gold, dollar	US

Delhi Declaration	Currency basket	BRICS

From this chart, we see four competing systems, four competing reserve assets type and also four competing leaders. Calls for new Bretton woods system has now become the competition of these four. The reason (“G20 agrees to trillion-dollar deal to fight world economic crisis,” n.d.) for call of new Bretton wood system is logical and also an (Bush, Farrant, & Wright, 2011) emmergency but the what would be policy should come from this change is debatable still today and the reason is may political motive of dominance in currency market as well as in international politics.

The evolution of Bitcoin

Bitcoin is a type of cryptocurrency introduced by a programmer or a group of a programmer named Satoshi Nakamoto. The main concept of this cryptocurrency technology was first invented and circulated as a form of open source code. But none knows who is this person till now though several persons already claim himself to be this person. But this cryptocurrency is being used rapidly and the rate of usage is going up day by day.

Bitcoin mechanism

Bitcoin works more sophisticatedly than any other cryptocurrency. The functioning system of bitcoin is different from others.

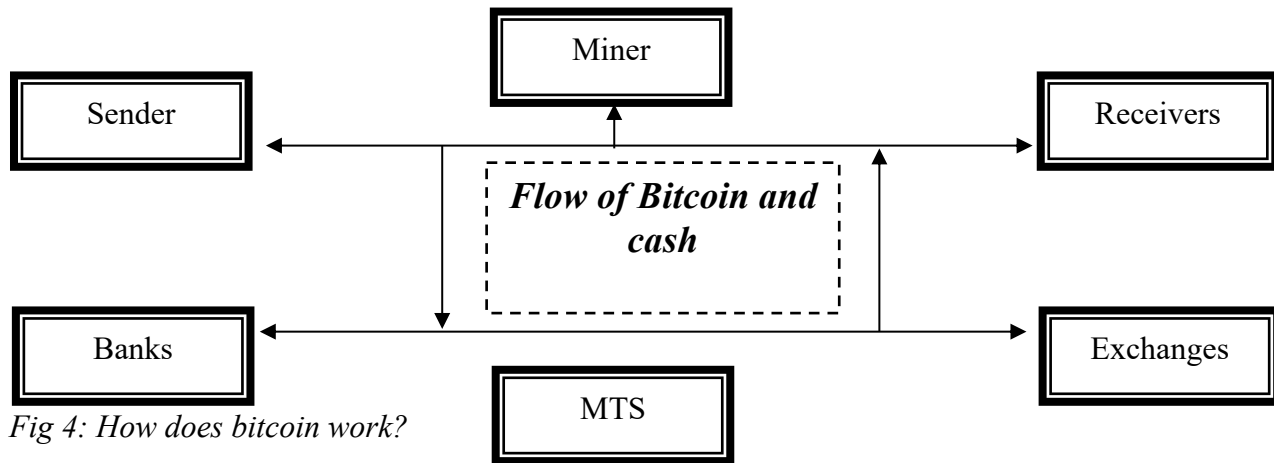


Fig 4: How does bitcoin work?

In this cryptocurrency technology, a bitcoin user must have to hold a bitcoin wallet different service provider provide this opportunity. A bitcoin can only be sent to a person who has a bitcoin wallet. A bitcoin miner validates the transaction and in lieu of the validation, he receives some amount of bitcoin and this amount is too much small and this is done as a form of block chain. Bitcoin can be converted to cash through money transfer services. The conversion of bitcoin to a normal currency is determined through the interaction of demand and supply procedure and any kind of intervention is impossible to affect this exchange rate at least theoretically and no empirical evidence of such intervention hereby is found yet.

Bitcoin mining

Bitcoin transaction system can be explained technically as a form of bitcoin mining. This bitcoin mining process has six unique steps and these are absent in popular money mechanism. And they as follow;

1. Mining
2. Wallets and addresses
3. Making a Purchase with bitcoins
4. Verifying the transaction
5. Transaction complete

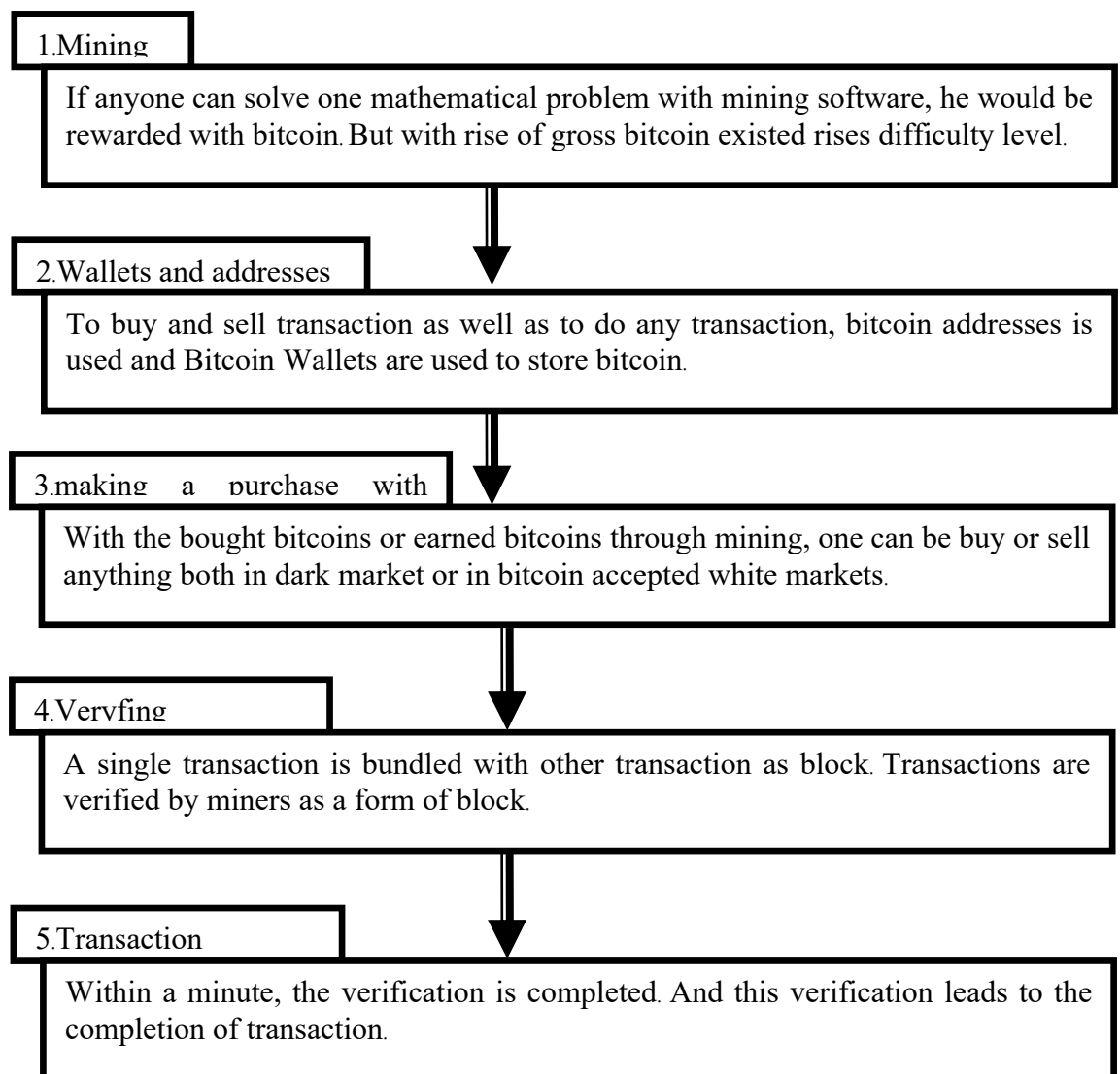


Fig 5: Bitcoin system as a glance

At a first glance, it may seem to us that bitcoin is a matter of red tape but this process is not that. Rather it takes less time to others to complete a transaction. Rather, the amount of bitcoin cannot be raised rapidly and the mining of bitcoin becomes tougher with the growth of gross bitcoin amount.

Criteria needed to be alternative of a global financial system:

Before the introduction of bitcoin and also currently, there exists a global financial system that is already discussed under the caption of international monetary system. And however, the criteria fixation is a set of assumptions and this does not mean the fulfillment of these assumptions led to become an alternative of a global financial system. Rather it indicates that possibility of becoming alternative of a global financial system would rise and the susceptibility of this possibility can be another research and this is the limitation of this paper.

The criteria can be formulated from following two individual sources and they are as follow:

1. Criteria already present to international monetary system
2. Criteria already absent to international monetary system but it should be.

First criteria should be present in order to defeat current international monetary system and latter one should be present to claim that for the absence of this criteria, the possibility of bitcoin to gain this position is much stronger.

First set of criteria includes followings:

1. Usage comparison,
2. Exchange rate change with the currency of international monetary system,
3. Security comparison,
4. Individualism,
5. Inflation and
6. Trust.

Second set of criteria includes followings:

1. Populist attitudes
2. Decentralized attitudes
3. Technology sovereignty

Bitcoin as an alternative to the standpoint of criteria fulfillment

As promised before in abstract, this paper would like to show bitcoin would be going to fulfill the criteria or not. Bitcoin is whether going to fulfill the criteria needed to be an alternative of global existing currency system is discussed below:

1. Usage comparison

When bitcoin comes to action, its usage is too much limited but now this is going up day by day. For instance, the average number of transaction of 1st three days of introduction of bitcoin wallet is 0.33⁷⁴⁸ but the average of last three days (6th, 8th and 10th July, 2017) is 232554.3⁷⁴⁹⁷⁵⁰. The average rate of rising rate of number of

⁷⁴⁸ OWN CALCULATION BASED ON THE DATA FOUND AT [HTTPS://BLOCKCHAIN.INFO/STATS](https://blockchain.info/stats) ACCESSED AT 7/11/2017

⁷⁴⁹ IBID

transaction is 10.85615⁷⁵¹ percent per day. If this change is calculated on the point of the starting a year, then the change would be 1887.097⁷⁵² percent per year. This would be more clear from following graph:

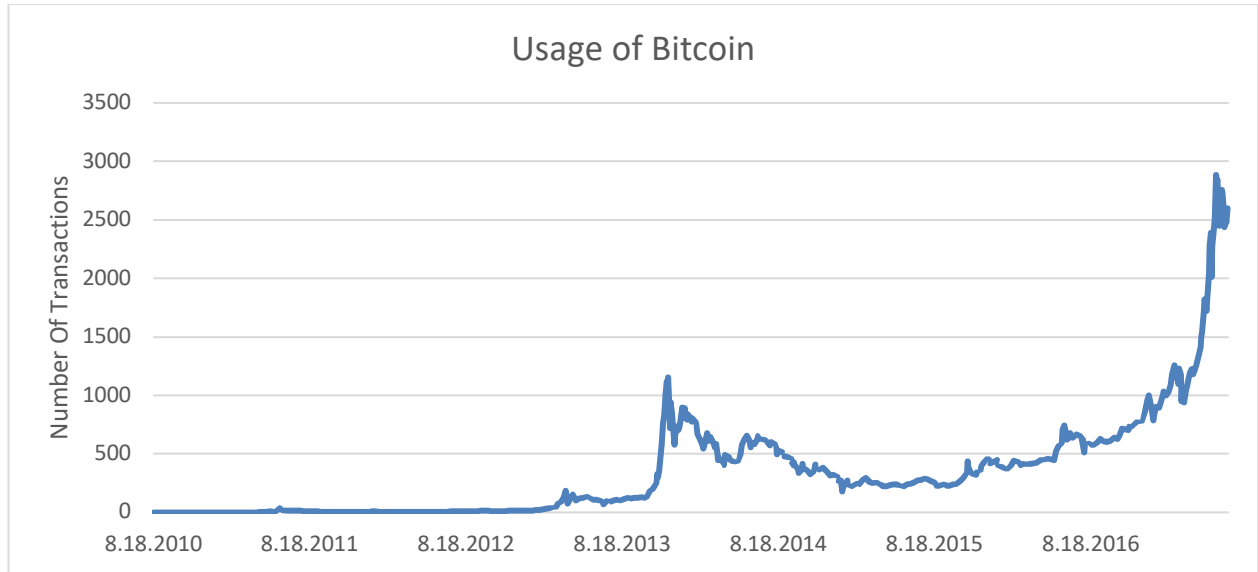


Fig 6: Usage of Bitcoin as a form of number of transactions⁷⁵³

Now next question arises about how this rise of bitcoin usage would rise the possibility of being an alternative. Here the most important reminder comes that one single transaction in bitcoin implies that this transaction is not done in international monetary system. So it can be claimed statistically, this system is being replaced by bitcoin annually by 1887.097%.

2. Exchange rate change with the currency of international monetary system

It is true bitcoin is used rapidly but it did not imply that in everywhere bitcoin can be used. Though the introduction of bitcoin notes and also bitcoin ATM card may dominate in coming days but till now everywhere it is not available. And also in mainstream a single currency cannot do all at a glance because of geographical constraints. So currency conversion is an important factor for the evaluation of a currency. In mainstream, demand supply mechanism is thought to be an autonomous instrument to fix currency conversion rate but government agency can intervene to the currency conversion rate. But the conversion of bitcoin is of two kinds as follow:

1. Bitcoin conversion to other cryptocurrency
2. Bitcoin conversion to mainstream currency

Both conversion is totally manipulated by demand supply mechanism. For instance, this can be compared with barter trade system literally.

⁷⁵⁰ IBID

⁷⁵¹ IBID

⁷⁵² IBID

⁷⁵³ IBID

From annex 2, it is clear to us Bitcoin exchange rate is higher than any other cryptocurrency. Moreover, on average bitcoin exchange rate is higher than 177995.50⁷⁵⁴ times than any other currency.

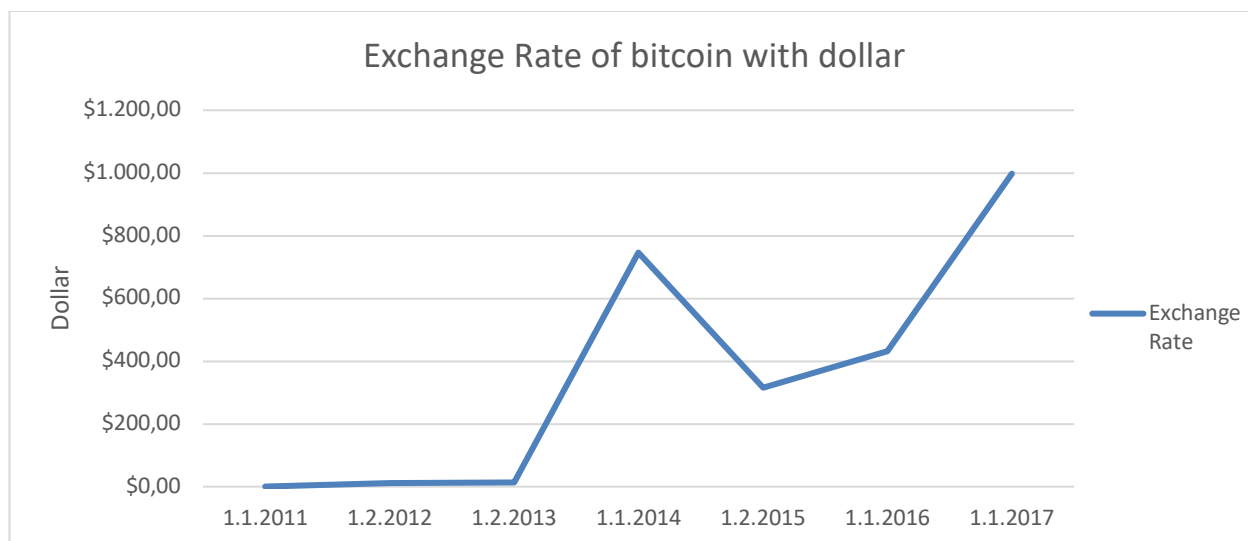


Fig: Exchange Rate of bitcoin with dollar⁷⁵⁵

Exchange rate of bitcoin has dramatically risen from its introduction to the world. At the introduction, a bitcoin is traded with 0.03⁷⁵⁶ dollar but now a bitcoin is traded with 997.73⁷⁵⁷ Dollar. The average percentage change of exchange rate with bitcoin is 1543.706⁷⁵⁸ till its introduction to the world. But exception occurred in 2015 and in that time yearly fall of bitcoin exchange rate is on average 57.6717⁷⁵⁹ percent.

So from this, it is clearly evident that bitcoin is superior to all other cryptocurrencies as well as dollar on the view point of exchange rate with all other cryptocurrencies as well as dollar.

3. Security comparison

Bitcoin maintains a strict security procedure and that is absent to almost any other system. Every transaction is done only after validation and no transaction can be done without validation. And this process of validation is costly but do not cost too much. And this validation is a business too. This validation secures security and the entire process can be described as follow:

⁷⁵⁴ OWN CALCULATION BASED ON THE DATA FOUND AT [HTTPS://WWW.CRYPTONATOR.COM/CONVERTER](https://www.cryptonator.com/converter) ACCESSED AT 3.30 AM, 11/7/2017

⁷⁵⁵ [HTTPS://BLOCKCHAIN.INFO/CHARTS/MARKET-PRICE](https://blockchain.info/charts/market-price) ACCESSED AT JULY 11, 2017, 1:22:17 PM

⁷⁵⁶ IBID

⁷⁵⁷ IBID

⁷⁵⁸ OWN CALCULATION BASED ON THE DATA FOUND AT [HTTPS://BLOCKCHAIN.INFO/CHARTS/MARKET-PRICE](https://blockchain.info/charts/market-price) ACCESSED AT JULY 11, 2017, 1:22:17 PM

⁷⁵⁹ IBID

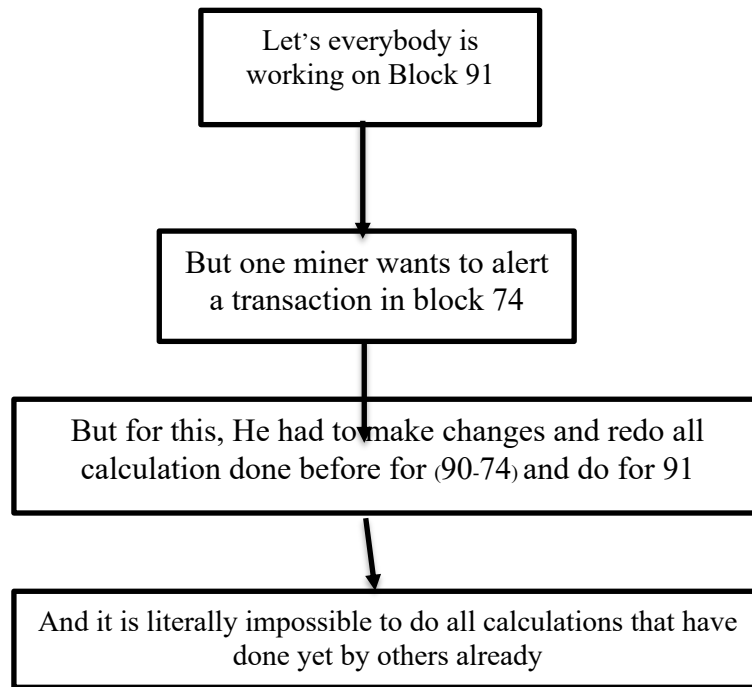


Fig: Security system in Bitcoin.

On the other hand, no such security system is not prevalent in international currency system at all. Anyone can cheat with this type of currency by copying a currency and with that copied currency any transaction is done until any machine can detect it. Such type of detection is costly too much rather than security system of Bitcoin. Nowadays, some detection sign is entitled to printed notes but copying technology is just smart enough to copy that all.

Even if Bitcoin is used in Dark Web Sector, the security system still works but with different dimensions. The security process of Bitcoin in Dark Web sector is discussed as below as a form of follow diagram:

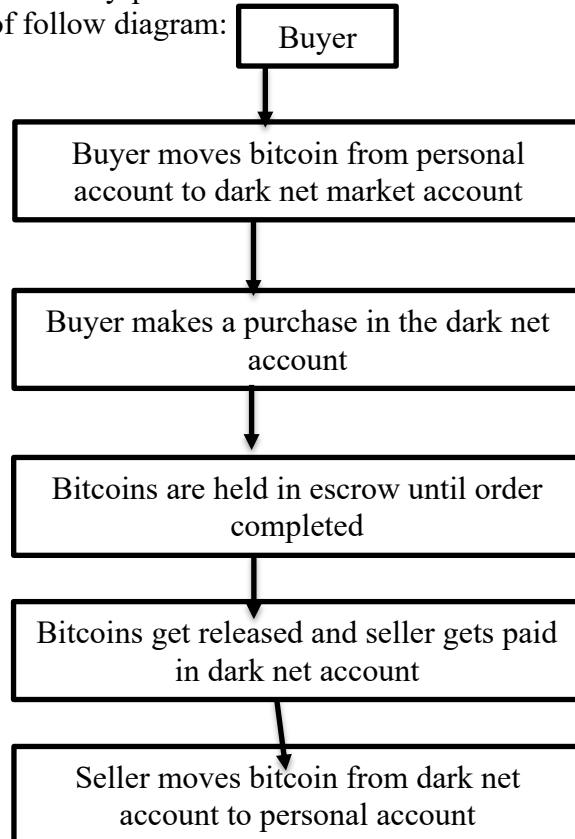


Fig: How Bitcoin works at the time of circulation in Dark Economy.

But for the case of Dark sector, international currency system works identically as it works normally. So simply we can state Bitcoin is automatically ahead to the current international monetary system for the case of security.

4. Individualism

Individualism is the core center value of the philosophy of bitcoin system. No sovereign power is not assigned to bitcoin. But in international monetary system, every currency is not only backed up by gold or third currency but also backed up by the sovereign power. In Bitcoin technology, no sovereign power back the bitcoin technology but the power of individualism creates a new layer of sovereignty.

5. Inflation

Inflation for bitcoin can occur in two different ways. And their ways are as follow:

1. Inflation against other cryptocurrencies
2. Inflation against normal currencies.

Inflation against other cryptocurrencies for bitcoin is negative and that means the exchange value of bitcoin against other cryptocurrencies is higher that is already showed before.

The exchange value of bitcoin against normal currencies is going up day by day. When bitcoin is introduced for the first time, roughly a bitcoin is equal to 0.03 dollar but after several years, a single bitcoin is equal to about 100 dollars.

So, as Q.E.D. it can be stated that the exchange value of bitcoin both with other cryptocurrencies and dollar is higher and the related time trend is supporting this change.

Now, if dollar is treated as bitcoin is treated, following two ways are evolved:

1. Inflation against other currencies
2. Inflation against Bitcoin.

The exchange value of dollar or any other currency to any normal currency is not going up rather too much volatile. And even though the exchange rate is not fixed at all. The performance of every other currency is volatile. This volatile attitude is much more evident from SDR that stands for special drawing rights from annex 3.

From annex 4, it is clear that on the basement of SDR, the currency is volatile.

From annex 5 it is clear that with the passage of time no currency is seen to be constantly rising or fixed attitudes.

From Annex 5, it is also clear the inter currency exchange rate is not something fixed and do not possess growing attitudes at all.

So as Q.E.D. both Bitcoin and normal currency has a volatile character of being exchanged but on average the exchange rate of Bitcoin comparing both normal currency and other cryptocurrencies. And on the basis of inflation, bitcoin may be thought to be positively inflated towards others.

6. Trust

If Bitcoin is not backed by any sovereign country, then another question comes about the authorship of the bitcoin who is currently backing bitcoin. And this is trust. As people believe in bitcoin rather than others, the exchange value of bitcoin is going up day by day. But the reverse case is occurring for international currency system. This system is backed up by sovereign power but this backing is not necessarily enough to hold trust as like as bitcoin.

The second set of criteria indicates whether Bitcoin is serving some criteria that is totally absent in international monetary system. These set of criteria is discussed as below:

1. Populist Attitudes

Bitcoin comes to action. result of Satoshi's discovery of cryptocurrency on the fact of drastic effect of World Financial Crisis of 2008. But it is not Satoshi's effort that is responsible for its gradual popularity. Rather people has made it popular and the increasing exchange rate is a proof by which the populist attitudes toward this cryptocurrency can be illustrated.

But similar positive populist attitude is totally absent in International Currency System. Rather from Barter trade to newly introduced call from new Bretton Woods, every change or step has come to action as a form of a change done by a representative of sovereignty. But any change done by sovereign power is a popular step but necessarily populist manner.

2. Decentralized Attitudes

No decentralized attitude is present in International Currency System. International Currency System is a totally centralized system. Government manipulates domestic currency. And international monetary system is a sort of the cluster of such sovereign manipulation.

But such centralized attitude is absent to bitcoin technology at all. None manipulates bitcoin. One and only manipulation comes from equilibrium of two opposing force of demand and supply of exchange rate. This manipulation is true for exchange rate of bitcoin with other cryptocurrencies as well as international currency system.

Concluding Remarks

The answer of being an alternative to global financial system is a matter of relativity. As probability cannot denote negation unless mathematically that incident is a sure incident. The same dilemma is present hereby too. According to already shown six criteria, it is clearly evident that at least in this six criteria

bitcoin is working more perfectly than both other cryptocurrency as well as International Currency System too. So, if other things remain same, it can be expected that Bitcoin should be able to be an alternative of international currency system and this should happen very soon too.

References:

1. Auerback, M. (2017). *Renegade Economics The Bretton Woods II Fiction*.
2. Bush, O., Farrant, K., & Wright, M. (2011). *Financial Stability Paper No 13: Reform of the International Monetary and Financial System* (Bank of England Financial Stability Paper No. 13). Bank of England. Retrieved from <https://econpapers.repec.org/paper/boefinsta/0013.htm>
3. Collins, M. (1997). Money: A History. *History Today*, v47(n12), p57(1).
4. Dooley, M. P., Folkerts-Landau, D. F. I., & Garber, P. M. (2003). *An Essay on the Revived Bretton Woods System*. National Bureau of Economic Research.
5. Flandreau, M. (2000). *The Economics and Politics of Monetary Unions: A Reassessment of the Latin Monetary Union, 1865-71* (Vol. 7). <https://doi.org/10.1017/S0968565000000020>
6. G20 agrees to trillion-dollar deal to fight world economic crisis. (n.d.). Retrieved December 14, 2017, from <http://www.news.com.au/world/trillion-for-a-new-world-order/news-story/f2d024f687df6deef5147098a6464cbb>
7. Helleiner, E. (1996). *States and the Reemergence of Global Finance: From Bretton Woods to the 1990s*. Cornell University Press.
8. Henriksen, I., & Kærgård, N. (1995). The Scandinavian Currency Union 1875–1914. In *International Monetary Systems in Historical Perspective* (pp. 91–112). Palgrave Macmillan, London. https://doi.org/10.1007/978-1-349-24220-7_5
9. Katz, J., & Lindell, Y. (2014). *Introduction to Modern Cryptography, Second Edition*. CRC Press.
10. Ravenhill, J. (2017). *Global Political Economy*. Oxford University Press.
11. Skidelsky, R. (2010). *Keynes: The Return of the Master*. PublicAffairs.

Annex 1: List of some cryptocurrencies⁷⁶⁰

⁷⁶⁰ [HTTPS://EN.WIKIPEDIA.ORG/WIKI/LIST_OF_CRYPTOCURRENCIES](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_cryptocurrencies) ACCESSED AT 12:01 PM THURSDAY, JULY 6, 2017 (GMT+6)

Release	Status	Currency	Symbol	Founder	Hash algorithm	Notes
2014	Active	Auroracoin	AUR	Baldur Odinson (pseudonym)	Scrypt	Created as an alternative to fiat currency in Iceland.
2014	Active	BlackCoin	BC	Rat4 (pseudonym)	Scrypt	Secures its network through a process called minting.
2014	Active	Burstcoin	BURST	Burstcoin Community	SHA-256d	First Proof of Capacity coin, First Smart Contract, First Atomic Cross Chain Transfer.
2014	Inactive	Coinye	KOI, COYE		Scrypt	Used American hip hop artist Kanye West as its mascot, abandoned after trademark lawsuit.
2014	Active	Dash	DASH	Evan Duffield & Kyle Hagan ^[9]	X11	A bitcoin-based currency featuring instant transactions, decentralized governance and budgeting, and private transactions.

2013	Active	Dogecoin	DOGE, XDG	Jackson Palmer & Billy Markus	Scrypt	Based on an internet meme.
2014	Active	DigitalNote	XDN	XDN-dev team, dNote	CryptoNight	A private cryptocurrency with an instant untraceable crypto messages and first blockchain banking implementation, use CryptoNote protocol.
2013	Active	Emercoin	EMC	EvgenijM86 & Yitshak Dorfman	SHA-256	Trusted storage for any small data: acts as an alternative, decentralized DNS, PKI store, SSL infrastructure and other.
2015	Active	Ethereum	ETH	Vitalik Buterin	Ethash	Supports Turing-complete smart contracts.
2015	Active	Ethereum Classic	ETC		Ethash	An alternative version of Ethereum whose blockchain does not include the DAO Hard-fork Supports Turing-complete smart contracts.

2013	Active	Gridcoin	GRC	Rob Hälford	Script	The first cryptocurrency linked to citizen science through the Berkeley Open Infrastructure for Network Computing ^{[23][24]}
2015	Active	IOTA	IOT,MI OTA	...	Curl	The first cryptocurrency using the Tangle, a next generation block chain, as distributed ledger technology.
2011	Active	Litecoin	LTC	Charles Lee	Script	The first cryptocurrency to use Script as a hashing algorithm.
2014	Active	MazaCoin	MZC	BTC Oyate Initiative	SHA-256d	The underlying software is derived from that of another cryptocurrency, ZetaCoin.
2014	Active	Monero	XMR	Monero Core Team	Crypt oNigh t	Privacy-centric coin using the CryptoNote protocol with improvements for scalability and decentralization.

2011	Active	Namecoin	NMC	Vincent Durham	SHA-256d	Also acts as an alternative, decentralized DNS.
2014	Active	NEM	XEM	UtopianFuture (pseudonym)	SHA3-512	The first hybrid public/private blockchain solution built from scratch, and first to use the Proof of Importance algorithm using EigenTrust++ reputation system.
2014	Active	Nxt	NXT	BCNext (pseudonym)	SHA-256d ^[29]	Specifically designed as a flexible platform to build applications and financial services around its protocol.
2013	Active	Omni	MSC	J. R. Willett	SHA-256d	Omni is both digital currency and communications protocol built on top of the existing bitcoin block chain.
2012	Active	Peercoin	PPC	Sunny King (pseudonym)	SHA-256d	The first cryptocurrency to use POW and POS functions.
2014	Active	PotCoin	POT		Scrypt	Developed to the service

						legalized cannabis industry
2013	Active	Primecoin	XPM	Sunny King (pseudonym)	1CC/2 CC/T WN	Uses the finding of prime chains composed of Cunningham chains and bi-twin chains for proof-of-work, which can lead to useful byproducts.
2013	Active	Ripple	XRP	Chris Larsen & Jed McCaleb	ECDS A	Designed for peer to peer debt transfer. Not based on bitcoin.
2015	Active	SixEleven	SIL	fflo (pseudonym)	SHA-256d	Also acts as an alternative, decentralized DNS.
2014	Active	Synereo AMP	AMP	Dor Konforty & Greg Meredith	POS	Trying to create a world computer, Synereo's 2.0 tech stack incorporates all faculties needed to support decentralized computation without central servers.
2014	Active	Titcoin	TIT	Edward Mansfield & Richard Allen	SHA-256d	The first cryptocurrency to be nominated for a major adult industry

						award. ^[44]
2017	Active	Ubiq	UBQ	Julian Yap	Ethash	Supports Turing-complete smart contracts; air-gapped fork of Ethereum
2014	Active	Vertcoin	VTC	Bushido	Lyra2rev2	Next-gen ASIC resistance and first to implement stealth addresses.
2016	Active	Zcash	ZEC	Zooko Wilcox	Equihash	The first open, permissionless financial system employing zero-knowledge security.

Annex 2: Bitcoin exchange rate to other cryptocurrency⁷⁶¹

1 BTC = 12.5903523 Ethereum	1 BTC = 32,525.6139209 6 Gulden	1 BTC = 11,822.4271442 9 Synereo
1 BTC = 163.54580386 Ether Classic	1 BTC = 753.56814516 Stratis	1 BTC = 26,041.6666666 6 Nxt
1 BTC = 1,505.5026120 4 Expanse	1 BTC = 21,621.6216216 2 Ardor	1 BTC = 14.31145445 Dash
1 BTC = 19,404.288347 72 XEM (NEM)	1 BTC = 132.10153059 Augur	1 BTC = 773.13510149 Radium
1 BTC = 1,469.2054536 9 Lisk	1 BTC = 7,608.03408399 LBRY Credits	1 BTC = 1,142,857.14285 714 DigitalNote
1 BTC = 60.6176698 Monero	1 BTC = 6,512.32457425 MaidSafeCoin	1 BTC = 2,333.64059601 NuBits
1 BTC = 1,293.1926339 7 GameCredits	1 BTC = 54.81966249 Litecoin	1 BTC = 28,985.5072463 7 FantomCoin
1 BTC = 1,939.3187173 3 Steem	1 BTC = 1,774,937.87717 429 Bytecoin	1 BTC = 125,000 QuazarCoin
1 BTC = 2,124.9242995	1 BTC = 12,903.2258064	1 BTC = 11,024.7505650

⁷⁶¹ [HTTPS://WWW.CRYPTONATOR.COM/CONVERTER](https://www.cryptonator.com/converter) ACCESSED AT 3.30 AM, 11/7/2017

7 Steem Dollar	5 XRP	1 NAV Coin
1 BTC = 11.84064761 Zcash	1 BTC = 1,197,604.79041 916 Dogecoin	1 BTC = 29,801.8179108 9 PotCoin
1 BTC = 176,522.50661 959 Stellar - XLM	1 BTC = 25,510.2040816 3 Basic Attention Token	1 BTC = 1,463.90379224 Aragon
1 BTC = 8,758.4847821 3 Golem	1 BTC = 151.3643605 Chronobank	1 BTC = 4.29482246 Byteball
1 BTC = 782.77886497 Waves	1 BTC = 18,811.1361926 2 SingularDTV	1 BTC = 9,934.43274389 Darcus
1 BTC = 2,338.0005 Tether USD	1 BTC = 12,857.6020572 1 Xaurum	1 BTC = 7,482.50963373 Wings DAO
1 BTC = 1,116.1835452 2 Swarm City	1 BTC = 1,303.45807427 PIVX	1 BTC = 6,976.90643968 iEx.ec
1 BTC = 46.70156207 Melon	1 BTC = 22,143.4898139 9 Trustcoin	1 BTC = 10.26350734 Gnosis
1 BTC = 45.24536789 DigixDAO	1 BTC = 4,879.23883874 Edgeless	1 BTC = 16,059.0974787 2 Guppy
1 BTC = 26,055.237102 65 Syscoin	1 BTC = 1,250.07031645 Lunyr	

Annex 3: Currency units per SDR for July 2017

Currency	July 05	July 06	July 07	July 10	July 11
Chinese Yuan	9.41815	9.44439	9.44332	9.43752	9.43654
Euro	1.22299	1.21921	1.21699	1.21834	1.21673
Japanese Yen	156.661	156.921	158.021	158.294	158.445
U.K. Pound Sterling	1.07334	1.07129	1.0772	1.07745	1.0753
U.S. Dollar	1.38553	1.38807	1.38883	1.38732	1.38768
Algerian Dinar	149.937	150.313	150.227	150.218	151.586
Australian Dollar	1.81852	1.82712	1.83102	1.82351	1.82302
Bahrain Dinar	0.520958	0.521912	0.522199	0.521635	0.521768
Botswana Pula	14.3727	14.399	14.392	14.3764	14.455
Brazilian Real	4.57834	4.60658	4.5912	4.56277	4.52995
Brunei Dollar	1.913	1.91748	1.91964	1.91756	1.92069
Canadian Dollar	1.79869	1.79699	1.78978	1.78798	1.79288
Chilean Peso	919.101	924.368	925.266	924.804	924.932
Colombian Peso	4,226.45	4,259.87	4,283.41	4,290.50	4,256.48
Czech Koruna	NA	NA	31.7376	31.7933	31.7876
Danish Krone	9.09529	9.06709	9.05084	9.06035	9.04822
Hungarian Forint	376.309	377.832	374.901	374.814	375.298
Icelandic Krona	144.039	145.317	144.369	145.281	147.136
Indian Rupee	89.6724	89.9159	89.9046	89.5383	89.5087
Indonesian Rupiah	18,495.4 0	18,550.1 0	18,606.1 0	18,601.3 0	18,576.9 0

Iranian Rial	45,092.00	45,195.50	NA	45,186.50	45,217.60
Israeli New Sheqel	4.87983	4.89987	4.8998	4.92085	4.96234
Kazakhstani Tenge	448.827	449.65	449.897	452.878	454.048
Korean Won	1,592.39	1,595.30	1,602.01	1,603.47	1,595.69
Kuwaiti Dinar	0.420161	0.42093	0.421163	0.420705	0.420813
Libyan Dinar	1.9324	1.9324	1.9324	1.9324	1.9324
Malaysian Ringgit	5.95362	5.96659	5.96986	5.96481	5.96218
Mauritian Rupee	47.6915	47.7728	47.8075	47.727	47.7163
Mexican Peso	25.4322	25.4331	25.1925	24.9373	24.9064
Nepalese Rupee	143.582	143.901	143.911	143.366	143.32
New Zealand Dollar	1.90163	1.91062	1.90668	1.90907	1.91642
Norwegian Krone	11.6142	11.6188	11.636	11.5943	11.5735
Rial Omani	0.532734	0.533712	0.534005	0.533427	0.533564
Pakistani Rupee	149.794	147.76	147.105	146.4	146.197
Nuevo Sol	4.51681	4.51677	4.51093	4.51435	NA
Philippine Peso	70.0231	70.1262	70.3235	70.2109	70.3042
Polish Zloty	5.1917	5.18457	5.14811	5.1553	5.16702
Qatar Riyal	5.04332	5.05255	5.05533	5.04987	5.05117
Russian Ruble	82.5478	83.6204	83.8567	83.6575	84.2872
Saudi Arabian Riyal	5.19572	5.20524	5.20812	5.20245	5.20381
Singapore Dollar	1.913	1.91748	1.91964	1.91756	1.92069
South African Rand	18.5421	18.6903	18.6057	18.5401	18.7925
Sri Lanka Rupee	212.839	213.379	213.476	213.18	213.316
Swedish Krona	11.7899	11.7755	11.7237	11.7004	11.703
Swiss Franc	1.3405	1.3399	1.33703	1.34085	1.34508
Thai Baht	47.0996	47.2802	47.3465	NA	47.3323
Trinidad And Tobago Dollar	9.33899	9.38474	9.38518	9.3887	9.34003
Tunisian Dinar	3.4084	3.41813	3.42183	3.41981	3.41267
U.A.E. Dirham	5.08836	5.09767	5.10048	5.09494	5.09627
Peso Uruguayo	40.0293	40.3136	40.176	40.1324	40.0123
Bolivar Fuerte	13.8206	13.8459	13.8536	13.8386	13.8421

Annex 4: Exchange rate of major Currencies⁷⁶²

Year	German Marks	Japanese Yen	British Pounds	French Francs	Canadian Dollars	Swiss Francs	Italian Lira	Australian Dollars

⁷⁶² [HTTP://FX.SAUDER.UBC.CA/](http://fx.sauder.ubc.ca/) ACCESSED AT 3.10 PM, 12/7/2017

	DE M	JPY	GBP	FRF	CAD	CHF	ITL	AUD
1950	4.195	361.1	0.357 14	3.496 8	1.089	4.372 95	624.6 1	0.89286
1951	4.195	361.1	0.357 14	3.499 6	1.053	4.372 95	625	0.89286
1952	4.195	361.1	0.357 14	3.499 7	0.979	4.372 95	625	0.89286
1953	4.2	360	0.357 14	3.499 6	0.983	4.372 95	625	0.89286
1954	4.2	360	0.357 14	3.499 7	0.973	4.372 95	625	0.89286
1955	4.2	360	0.357 14	3.499 7	0.986	4.372 95	625	0.89286
1956	4.2	360	0.357 14	3.497 9	0.984	4.372 95	625	0.89286
1957	4.2	360	0.357 14	3.616 4	0.958	4.372 95	625	0.89286
1958	4.2	360	0.357 14	4.197 4	0.976	4.372 95	624.7 4	0.89286
1959	4.2	360	0.357 14	4.937 1	0.951	4.372 95	621.0 9	0.89286
1960	4.2	360	0.357 14	4.937 1	0.968	4.372 95	623.9 9	0.89286
1961	4.033	360	0.357 14	4.937 1	1.011	4.372 95	625	0.89286
1962	4	360	0.357 14	4.937 1	1.068	4.372 95	625	0.89286
1963	4	360	0.357 14	4.937 1	1.075	4.372 95	625	0.89286
1964	4	360	0.357 14	4.937 1	1.076	4.372 95	625	0.89286
1965	4	360	0.357 14	4.937 1	1.078	4.372 95	625	0.89286
1966	4	360	0.357 14	4.937 1	1.073	4.372 95	625	0.89286
1967	4	360	0.362 1	4.937 1	1.077	4.372 95	625	0.89286
1968	4	360	0.416 67	4.937 1	1.075	4.372 95	625	0.89286
1969	3.943	360	0.416 67	5.194 2	1.078	4.372 95	625	0.89286
1970	3.66	360	0.416 67	5.554 2	1.049	4.372 95	625	0.89286
1971	3.507 4	350.678	0.410 92	5.540 6	1.008	4.133 85	620.3 6	0.88267
1972	3.188	303.173	0.400	5.044	0.989	3.819	583.2	0.8387

	6		39	5		25	2	
1973	2.672 6	271.702	0.408 17	4.452 8	1.001	3.164 83	583	0.7035
1974	2.587 7	292.082	0.427 76	4.809 6	0.978	2.979 25	650.3 4	0.69667
1975	2.460 3	296.788	0.452 04	4.287 8	1.012	2.581 28	652.8 5	0.76387
1976	2.518	296.553	0.556 51	4.802 9	0.986	2.499 64	832.3 4	0.81828
1977	2.322 2	268.51	0.573 27	4.905 2	1.064	2.403 52	882.3 9	0.90182
1978	2.008 6	210.442	0.521 5	4.513 1	1.147	1.788 02	848.6 6	0.87366
1979	1.832 9	219.14	0.472 18	4.254 4	1.174	1.662 72	830.8 6	0.89464
1980	1.817 7	226.741	0.430 29	4.225 6	1.162	1.675 71	856.4 5	0.87824
1981	2.26	220.536	0.497 64	5.434 6	1.199	1.964 24	1136. 77	0.87021
1982	2.426 6	249.077	0.572 45	6.572 1	1.237	2.030 27	1352. 51	0.98586
1983	2.553 3	237.512	0.659 72	7.621 3	1.234	2.099 14	1518. 85	1.11001
1984	2.845 9	237.523	0.751 81	8.739 1	1.291	2.349 68	1756. 96	1.13952
1985	2.944	238.536	0.779 25	8.985 2	1.365	2.457 13	1909. 44	1.43189
1986	2.171 5	168.52	0.682 2	6.926 1	1.385	1.798 92	1490. 81	1.49597
1987	1.797 4	144.637	0.611 93	6.010 7	1.326	1.491 19	1296. 07	1.42818
1988	1.756 2	128.152	0.562 17	5.956 9	1.237	1.463 3	1301. 63	1.27991
1989	1.88	137.964	0.611 17	6.380 1	1.184	1.635 93	1372. 09	1.2646
1990	1.615 7	144.792	0.563 18	5.445 3	1.168	1.389 16	1198. 1	1.28106
1991	1.659 5	134.707	0.567 02	5.642 1	1.147	1.433 99	1240. 61	1.28376
1992	1.561 6	126.651	0.569 77	5.293 8	1.207	1.406 22	1232. 41	1.36165
1993	1.653 3	111.198	0.666 76	5.663 2	1.291	1.477 62	1573. 67	1.47056
1994	1.622 8	102.208	0.653 43	5.552	1.366	1.367 69	1612. 44	1.36775
1995	1.433 1	94.06	0.633 67	4.991 5	1.374	1.182 47	1628. 93	1.34903

1996	1.504 8	108.779	0.640 96	5.115 5	1.365	1.236 01	1542. 95	1.27786
1997	1.734 1	120.991	0.610 84	5.836 7	1.386	1.451 31	1703. 1	1.34738
1998	1.759 7	130.905	0.603 82	5.899 5	1.485	1.449 81	1736. 21	1.59183
1999	1.835 8	113.907	0.618 06	6.157	1.487	1.502 15	1817. 44	1.54995
2000	2.122 9	107.765	0.660 93	7.119 8	1.481	1.688 84	2101. 63	1.72483
2001	2.185 7	121.529	0.694 66	7.330 4	1.548	1.687 62	2163. 8	1.93344
2002	2.078 2	125.388	0.667 22	6.969 9	1.563	1.558 61	2057. 39	1.84056
2003	1.732 9	115.933	0.612 47	5.812	1.401	1.346 65	1715. 6	1.54191
2004	1.575 2	108.193	0.546 18	5.282 8	1.301	1.243 5	1559. 4	1.35975
2005	1.572 7	110.218	0.55	5.274 7	1.218	1.245 18	1556. 99	1.30947
2006	1.559 1	116.299	0.543 49	5.228 9	1.134	1.253 84	1543. 48	1.32797
2007	1.429	117.754	0.499 77	4.792 7	1.071	1.200 37	1414. 71	1.19507
2008	1.335 2	103.359	0.543 97	4.478 1	1.067	1.083 09	1321. 84	1.19218
2009	1.407 9	93.57	0.641 92	4.721 9	1.141	1.088 14	1393. 81	1.28219
2010	1.476 7	87.78	0.647 18	4.952 8	1.0302	1.042 91	1461. 97	1.09016
2011	1.406 9	79.807	0.624 14	4.718 7	0.9895	0.888 04	1392. 87	0.96946
2012	1.522 2	79.79	0.633 05	5.105 3	0.9992	0.937 68	1506. 99	0.9658
2013	1.473 1	97.596	0.639 66	4.940 4	1.0298	0.926 9	1458. 32	1.03584
2014	1.474 2	105.945	0.607 73	4.944 1	1.1061	0.916 15	1459. 43	1.10936
2015	1.763 5	121.044	0.654 55	5.914 5	1.2791	0.962 38	1745. 86	1.33109 ⁷⁶³
2016	1.768 1	108.793	0.740 63	5.930 1	1.3254	0.985 24	1750. 46	1.34521

Annex 5: ⁷⁶⁴Inter currency exchange Rate

Currency Name	USD	EUR	GBP	JP1	CHF	CAD	AUD	MXN
USD		1.1435	1.2856	0.8762	1.0349	0.7740	0.7620	0.0557
EUR	0.8745		1.1243	0.7662	0.9050	0.6769	0.6664	0.0487
GBP	0.7778	0.8895		0.6815	0.8050	0.6020	0.5927	0.0433
JPY	114.13	130.51	146.73		118.12	88.339	86.970	6.3578
CHF	0.9663	1.1049	1.2422	0.8466		0.7479	0.7363	0.0538
CAD	1.2920	1.4774	1.6610	1.1320	1.3371		0.9845	0.0720
AUD	1.3123	1.5007	1.6871	1.1498	1.3581	1.0157		0.0731
MXN	17.952	20.528	23.079	15.729	18.579	13.895	13.679	

⁷⁶⁴ [HTTP://FX.SAUDER.UBC.CA/](http://fx.sauder.ubc.ca/) ACCESSED AT 3.10 PM, 12/7/2017

Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/Thmfns Lebdeğmez Örneklemleri

Gonca Demir* & Yiğit Sarıgül*

Özet

Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS ulusal/uluslararası platformlardaki dilbilimsel/müzikbilimsel uygulamalara paralel bir uygulama başlatabilmek amacıyla İTÜ SBE Türk Müziği Programı yüksek lisans tezi kapsamında ilk temelleri atılan, İTÜ SBE Müzikoloji ve Müzik Teorisi Programı doktora tezi kapsamında geliştirilecek olan, ses bilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde yerel/evrensel ilintilerle birlikte Standart Türkiye Türkçesi/STT (bir toplulukta bölgeler üstü anlaşma aracı olarak tanınıp benimsenen, konuşulan lehçeler/ağızlar içerisinde yaygınlaşarak hâkim duruma geçen, dil türleri/kullanıldığı saha içerisinde en geniş işleve sahip olan yerel/sosyal tabakalara has izler taşımayan, ağızlar üstü/norm oluşturucu/varyasyon azaltıcı standart/prestij varyant/standart dil), Türk Dil Kurumu Çeviri Yazı İşaretleri/TDKÇYİ (Anadolu diyalektolojisi üzerine yapılan kapsamlı derleme çalışmaları aracılığıyla derlenen yöresel ağız metinlerinin kuramsal/icrasal altyapısında ses bilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde varlığını sürdüren yöresel ağız özelliklerini transkript edebilmek amacıyla kullanılan transkripsiyon işaretleri)-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA (ses değerlerini uluslararası standartta yazıya dökebilme, tüm dillerdeki konuşma seslerini örnek bir biçimde kodlayabilme, dillerin doğru telaffuz edilmesini sağlayarak çok sayıda transkripsiyon sisteminin doğurduğu karışıklıkları önleyebilme, her bir ses için ayrı bir sembol geliştirebilme amacı ile işaret ve simgelerden oluşturulmuş standart alfabe türü) sesleri üzerinde yapılan notasyon sistemi örneğidir.

Türk kültür-sanat hayatını besleyen ürün ve verileri, çalgısal-sözel icra tür ve biçimleri, yerel-evrensel üslup ve repertuar elemanları, eğitsel-öğretisel uygulama ve esasları, usta-çırak ilişkisi eksenli karşılaşma ve atışma prensipleri, sözel-yazınsal veri aktarım ve adaptasyon süreçleri ile bir edebi/müzikal sanat türü olarak tanımlanan âşık edebiyatında dilbilimsel/müzikbilimsel eksende edebi ve müzikal türleri belirleyen alana özgü teknik kavramların vokal/enstrümantal üslup özellikleri (yerel dille anlatım: sözel/sesli okuyuş üslup ve çeşnileri, yöresel

* Araştırma Görevlisi, İTÜ Türk Musikîsi Devlet Konservatuarı Ses Eğitimi Bölümü, İTÜ Maçka Kampüsü 34357 Beşiktaş-İstanbul/Türkiye. Tel: +90 212 248 90 87-Fax: +90 212 240 27 50-Email: gnc.dmr@windowslive.com-Cep Telefon No: +90 555 763 2511.

* Lisans Öğrencisi, İTÜ Türk Musikîsi Devlet Konservatuarı Müzikoloji Bölümü, İTÜ Maçka Kampüsü 34357 Beşiktaş-İstanbul/Türkiye. Tel: +90 212 248 90 87-Fax: +90 212 240 27 50-Email: yisarigul@gmail.com-Cep Telefon No: +90 537 330 4885.

ağız/hañçere kullanım tür ve biçimleri), karakteristik nüans kullanımları (dialektal/tavırsal/yorumsal söz ve ezgi stilleri), fonetik unsurlar (yazınbilimsel/sözbilimsel/sesbilimsel lebdğmez tür ve örneklemleri) ekseninde yapılandırıldığı edebi bilim ve müzik bilim uzmanları tarafınca vurgulanmıştır.

Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi/USBK 17 kapsamında sunulacak olan bildiri aracılığıyla; etnomüzikolojide dilbilimsel yaklaşımlar ve halkbilim analiz modellerinden performans (icra gösterim) teori ekseninde sözel/sanatsal bir performans türü olarak tanımlanan Türk halk müziği edebi/müzikal metnlerinin kuramsal/icrasal altyapısında yerel/evrensel ilintilerle birlikte varlığını sürdüren lebdğmez örneklemlerinin Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V'na aktarım/adaptasyon süreçleri gerçekleştirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Âşıklık Geleneği Edebi/Müzikal/Şiir Türleri, Yarışma/Karşılaşma/Atışma Biçimleri, Tüketmece/Daraltmaca/Yanıltmaca Şekilleri, Sesbilgisi/Şekilbilgisi/Sözbilgisi Ölçütleri, Fonoloji/Morfoloji/Leksikoloji Özellikleri, Lebdğmez/Dudakdeğmez/Noktasız Örneklemleri, Etnomüzikolojide Dilbilimsel Yaklaşımlar, Performans/İcra Gösterim Teori, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V.

Turkish Folk Music Phonetic Notation System/Tfmpns Lebdeğmez Samples

Abstract

Turkish Folk Music Phonetic Notation System/TFMPNS is a notation system example which aims to initiate a parallel application to the national/international linguistic/musicological application foundations of which were laid under the scope of ITU ISS Turkish Music Program post graduation thesis, which will be developed under the scope of ITU ISS Musicology and Music Theory Program doctorate thesis, which is configured in phonetics/morphology/vocabulary axis of together with traditional/international attachments based on Standard Turkey Turkish/STT (the standard language/standard variant which is recognized and adopted in a community as a means of agreements among the regions, gains dominant position by becoming widespread spoken dialects and has a large function among language types and usage areas is in a position of means of communication among speakers of different dialects)-Turkish Linguistic Institution Transcription Signs/TLITS (transcription marks used to transcribe local oral features existing on the axis of phonetics/morphology/lexicon criteria and theoretical/performance infrastructure of local oral texts, which is collected through the comprehensive compilation work on Anatolian dialectology)-International Phonetic Alphabet/IPA (standard alphabet type consisting of signs and symbols which is developed with the aim of redacting sound values in international standards, encoding speech sounds of all languages in an exemplary manner, preventing confusion engendered with numerous transcription system by providing correct pronunciation of languages and developing a separate symbol for each sound) sounds.

In aşık literature which is defined as a literary/musical art type with contest principles; feeding Turkish culture-artistic life product and inputs, instrumental-

verbal performance type and styles, local-universal style and repertory elements, educational-doctrinal application and principles, under the scope of master-apprentice relationship encounter and altercation principles, verbal-written data transfer and adaptation processes, it has been emphasized by an literary/musical art type literal science and music science experts that it is configured in linguistical/musicological axis of technical concepts specific to field determining the literary and musical types vocal/instrumental style properties (narration in local language: verbal/phonetic reading genre and styles, local dialect/subdialect usage type and styles) characteristic nuance usages (dialectal/behavioral/interpretive word and tune styles), phonetic elements (rhetoric/poetic/phonologic lebdeğmez type and samples).

Through the announcement which will be submitted under the scope of the International Conference on Social Sciences; it will be emphasized in detail that transfer/adaptation processes of lebdeğmez samples which continue to exist in together with local/universal attachments the theoretical/practical infrastructure of Turkish folk music literary/musical texts which is structured in the axis of linguistic approaches in ethnomusicology and ethnology analysis models performance (execution display) theory to Turkish Folk Music Phonetic Notation System Database/TFMPNS D will be carried out.

Keywords: Âşıklık Tradition Literate/Musical/Poetry Genres, Competition/Confrontation/Altercation Types, Exhaustion/Reduction/Deception Modes, Phonological/Morphological/Lexicological Criterias, Phonology/Morphology/Lexicology Properties, Lebdeğmez/Dudakdeğmez/Noktasız Samples, Linguistic Approaches In Ethnomusicology, Performance/Execution Display Theory, Turkish Folk Music Phonetic Notation System Database/TFMPNS D.

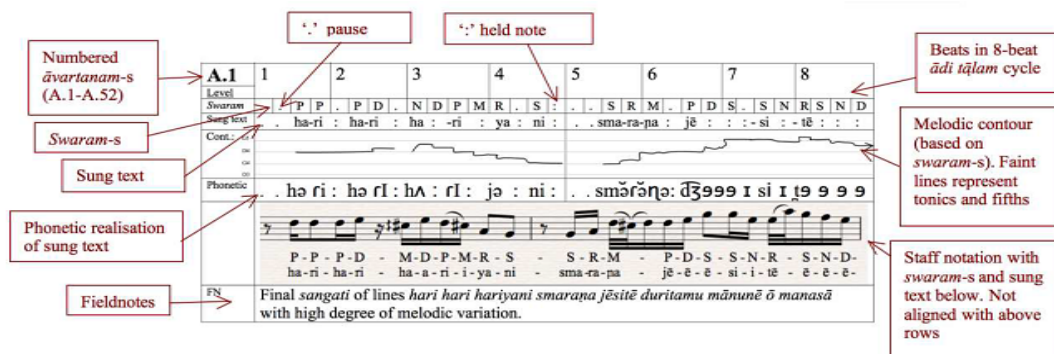
Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/Thmfns V

Müzik türleri içerisindeki ayrıcalıklı yerini kaynağını yöresel ağız farklılıklarında bulan kişiliğinden alan, yarınları ağız farklılıklarından doğan tavrını korumasına ve değişime karşı direnebilmesine bağlı olan Türk halk müziği verimlerinde varlığını sürdüren yöresel ağız özelliklerinin dilbilimsel yasalara bağlı olarak ses bilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ ile transkript edildiği, müzikolojik yasalara bağlı olarak ise etnomüzikolojide dilbilimsel yaklaşımlar-performans/icra gösterim teori ekseninde yapılanan sözel/sanatsal bir performans türü olarak tanımlanan türkülerin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdüren Türk halk müziği yöresel ağız özelliklerinin de Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ ile transkript edildiği, diğer dünya dillerinde de var olan bu gerçeğin yerel/evrensel standartlarca varlığı/kullanılabilirliği çeşitli alanlar üzerinde tescillenmiş olan Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA sesleri aracılığıyla notasyona aktarılacak aslına en uygun şekilde tekrar tekrar seslendirilebileceği dilbilimi/müzikoloji kaynak ve otoritelerince tespit edilerek onaylanmıştır (Radhakrishnan, 2011: 422-463).

Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS; ulusal/uluslararası platformlardaki uygulamalara paralel bir uygulama başlatabilmek amacıyla İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Müziği Programı yüksek lisans tezi kapsamında

önerilen, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji ve Müzik Teorisi Programı doktora tezi kapsamında geliştirilecek olan, sesbilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde yerel/evrensel ilintilerle birlikte Standart Türkiye Türkçesi/STT (bir toplulukta bölgeler üstü anlaşma aracı olarak tanınıp benimsenen, konuşulan lehçeler/ağızlar içerisinde yaygınlaşarak hâkim duruma geçen, dil türleri/kullanıldığı saha içerisinde en geniş işleve sahip olan yerel/sosyal tabakalara has izler taşımayan, ağızlar üstü/norm oluşturucu/varyasyon azaltıcı standart/prestij varyant/standart dil: Demir, 2002/4: 105-116), Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ (Anadolu diyalektolojisi üzerine yapılan kapsamlı derleme çalışmaları aracılığıyla derlenen yöresel ağız metinlerinin kuramsal/icrasal altyapısında ses bilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde varlığını sürdüren yöresel ağız özelliklerini transkript edebilmek amacıyla kullanılan transkripsiyon işaretleri: TDK, 1945: 4-16) ve Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA (ses değerlerini uluslararası standartta yazıya dökebilme, tüm dillerdeki konuşma seslerini örnek bir biçimde kodlayabilme, dillerin doğru telaffuz edilmesini sağlayarak çok sayıda transkripsiyon sisteminin doğurduğu karışıklıkları önleyebilme, her bir ses için ayrı bir sembol geliştirebilme amacı ile işaret ve simgelerden oluşturulmuş standart alfabe türü: IPA, 1999) sesleri ekseninde yapılan fonetik notasyon sistemi örneğidir (Demir, 2011).

Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V; Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Alfabe Veritabanı/THMFNS AV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Ses Veritabanı/THMFNS SV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sözlük Veritabanı/THMFNS SzV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Eser Veritabanı/THMFNS EV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonotaktik Olasılık Hesaplayıcı Veritabanı/THMFNS FOHV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonetik Terapi Uygulamaları/THMFNS FTU & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonotaktik Farkındalık Yetileri Gelişim Süreçleri/THMFNS FFYGS & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi İşitsel Ayırt Etme Testi/THMFNS İAT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Artikülasyon Testi/THMFNS AT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sesçil Çözümleme Testi/THMFNS SÇT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sesbilgisel-Şekilbilgisel-Sözvarlıksal Ölçütleri Belirleme Testi/THMFNS SŞSÖBT vb gibi verileri de bünyesinde barındırmaktadır (Bkz Şekil 1-2 & Tablo 1-2).



Şekil 1. Müzikolinguistik Yetileri Grafik/Çizelge/Diyagram Örneklemleri

(Radhakrishnan, 2011: 423-463)

YÖRESİ: URFA

KİMDEN ALINDIĞI:
MUKİM TAHİR

DERLEYEN & NOTAYA ALAN:

MUZAFFER SARISÖZEN

OKUYAN:
TENEKECİ MAHMUT GÜZELGÖZ

Gele Gele Geldim Bir Kara Daşa

Ge le ge le gel dım bir ka ra da şa
Ni ce Sü lëy man lar tağ tan en dır rır

4
Ya zı lan lar ge lır sağ o lan ba şa a man
Nı ce sı nın gül ben zı nı sol dı rır a man

7
e fen dım Bı zı has ret koy dı ka vim
e fen dım Nı ce sı nı dön mez é le

10
kar da şa Bi ray ır lıh bir yoh sil lıh bir rö
gön de rır

13
lüm a ma ne fen dım

Şekil 2. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Eser Veritabanı/THMFNS EV

Standart Türkiye Türkçesi/STT & Urfa/Kerkük/Telâffer Ağızları Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/UKTA TDKÇYİ İle Metinsel/Müzikal Transkripsiyon

(Özbek, 2010: 254-255 & Demir, 2011: 246)

Tablo 1. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS

Müzikolektoloji/Müzikolinguistik/Müzikolekt/Müzikodilbilimsel

Performans

Özellikleri

Gele Gele Geldik Bir Kara Taşa/Jele Jele Jeldic Bir Kara Taşa Gele Gele Geldim Bir Kara Daşa/Gele Gele Geldüm Bir Kara Daşa	
Yöre: Urfa Kaynak Kişi: Mukim Tahir Derleyen: Muzaffer Sarısözen Notaya Alan: Muzaffer Sarısözen Nota Yazan: N. Tunca TRT Müzik Dairesi Derleme Tarihi: 24.06.1948 TRT Müzik Dairesi İnceleme Tarihi: 15.03.1974 TRT THM Repertuarı Eser Sıra	Yöre: Urfa Kaynak Kişi: Mahmut Güzelgöz Derleyen: Mehmet Avni Özbek Okuyan: Mahmut Güzelgöz Metinsel Transkripsiyon: Mehmet A. Özbek & Gonca Demir Müzikal Transkripsiyon: Gonca Demir Nota Yazan: Sezgin Yaman Urfa THM Edebi/Müzikal Eser Sıra

No: 701 TRT THM Repertuarı Eser Ses Kayıt No: 01		No: 02 Urfa THM Edebi/Müzikal Eser Ses Kayıt No: 02	
Standart Türkiye Türkçesi/STT	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA	Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇ Yİ	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA
Gele gele geldik bir kara taş	Jelɛ jelɛ jeldic bir kara taʃa	Gele gele geldim bir ƙara daʃa	Gɛlɛ gɛlɛ gɛldüm bir kara daʃa
Yazılanlar gelir sağ olan başa eman efendim	Jazulanlar jɛlir saʃ olan başa eman efendim	Yazılanlar gelır sağ olan başa aman efendim	Jazulanlar gelür sağ olan başa aman efendüm
Bizi hasret koyar kavim kardaşa	Bizı hasret kojar kavim kardaʃa	Bizı ƙesret koydı ƙavım ƙardaʃa	Büzü ƙesret køjdu kavım kardaʃa
Bir ayrılık bir yoksulluk bir ölüm eman efendim	Bir ajrultuk bir joksultuk bir ölym eman efendim	Bir ayrılığ bir yoğsıllığ bir ölüm aman efendim	Bir ajrultuğ bir jəxsulluğ bir əlim aman efendüm
Nice sultanları tahttan indirir	Nidʒe sułtanlaru tahttan indirir	Nice Süleymanlar tahttan endirir	Nidʒe ʃælejmanlar taɣtan endürür
Nicesinin gül benzini soldurur eman efendim	Nidʒesinin ɟyl benzini soldurur eman efendim	Nicesinin gül benzinı soldırır aman efendim	Nidʒesünün ɟyl benzini soldurur aman efendüm
Niceleri dönmez yola gönderir	Nidʒeleri dönmez joła jønderir	Nicesini dönmez ële gönderir	Nidʒesünü dønmez ele gønderür
Bir ayrılık bir yoksulluk bir ölüm eman efendim	Bir ajrultuk bir joksultuk bir ölym eman efendim	Bir ayrılığ bir yoğsıllığ bir ölüm aman efendim	Bir ajrultuğ bir jəxsulluğ bir əlim aman efendüm
Not 1. Anadolu ağız araştırmalarında çeviriyazı sistemleri: standart yazım/transkripsi yon/varyasyon yöntemi	Not 2. IPA Turca: Kural Tabanlı Türkçe Fonetik Dönüştürücü Programı/KTTFD P (Bicil & Demir, 2012) ekseninde Türk alfabesindeki	Not 3. Etnomüzikolojide dilbilimsel yaklaşımlar: müzikolojik veri kaydetmede fonetik yazı kullanımı: ağız dokümantasyonun	Not 4. Türk dili ağız araştırmalarında Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslarara sı Sesbilgisi Alfabesi/IPA kullanımı:

ekseninde Standart Türkiye Türkçesi/STT ile transkript edilmiştir (Demir, 2010: 93-106) & (Demir, 2012: 1-8) & (TRT THM Repertuarı Nota Arşivi: Url <www.notaarsivleri.com/turk-halk-muzigi/2148.html>).	harflerin IPA karşılıkları ve ses tanımları (Pekacar & Güner Dilek, 2009: 584-588)- Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü/TTSS sesbilim Abecesi: ünlü ve ünsüzlerin IPA karşılıkları (Ergenç, 2002: 46-47) aracılığıyla Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslararası Sesbilgisi Alfabeti/IPA ile transkript edilmiştir.	un dilbilimsel ve müzikolojik ekseninde gerekliliği: Türk halk müziği yöresel ağız özelliklerinin fonetik notasyonu (Demir, 2011) yöntemi ekseninde Urfa/Kerkük/Tall âfer Ağızları Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/UKTA TDKÇYİ: ünlüer-ünsüzler-ayrıt edici işaretler ile transkript edilmiştir (Özbek, 2010: 254-255).	Türkiye'de ağız metinlerinin IPA kullanılarak yazıya geçirilmesi (çeviriyazı işaretlerinin TDK-IPA karşılıkları: Pekacar & Güner Dilek, 2009: 576-578, 584-588) yöntemi ekseninde Standart Türkiye Türkçesi/STT- Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TKDÇY İ-Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslararası Sesbilgisi Alfabeti/IPA ile transkript edilmiştir.

Tablo 2. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS
Müzikolektoloji/Müzikolinguistik/Müzikolekt/Müzikodilbilimsel Performans Özellikleri

Gele gele geldik bir kara taşaj/jele jele jeldic bir kara taşa Gele gele geldim bir kara daşa/Gele gele geldüm bir kara daşa			
Yöre: Urfa Kaynak Kişi: Mukim Tahir Derleyen: Muzaffer Sarısözen Notaya Alan: Muzaffer Sarısözen Nota Yazan: N. Tunca TRT Müzik Dairesi Derleme Tarihi: 24.06.1948 TRT Müzik Dairesi İnceleme Tarihi: 15.03.1974 TRT THM Repertuarı Eser Sıra No: 701 TRT THM Repertuarı Eser Ses Kayıt No: 01		Yöre: Urfa Kaynak Kişi: Mahmut Güzelgöz Derleyen: Mehmet Avni Özbek Okuyan: Mahmut Güzelgöz Metinsel Transkripsiyon: Mehmet A. Özbek & Gonca Demir Müzikal Transkripsiyon: Gonca Demir Nota Yazan: Sezgin Yaman Urfa THM Edebi/Müzikal Eser Sıra No: 02 Urfa THM Edebi/Müzikal Eser Ses Kayıt No: 02	
Standart Türkiye Türkçesi/STT	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA	Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TKDÇ	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA

		Yİ	
Gele gele geldik bir kara taş	jele jele jeldic bir kara taşa	Gele gele geldim bir kara daşa	Gele gele geldüm bir kara daşa
Not 1. Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizesinin kuramsal/ıcrasal altyapısında varlığını sürdüren ses bilgisi ölçütleri: Standart Türkiye Türkçesi/STT > Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslararası Sesçil Alfabe/IPA: [a] Geniş, düz, öndamaksıl (predorsal) > [α] Geniş, düz, artdamaksıl (postdorsal) - [e] Geniş, düz, öndil (kapalı) > [ɛ] Geniş, düz, öndil (açık) - [i] Dar, düz, ödil (açık) > [I] / [i] Dar, düz, öndil (kapalı) - [b] > [b] Ötümlü, patlamalı, çift dudak - [d] > [d] Ötümlü patlamalı, dilucu-dişardı - [k] Ötümsüz, patlamalı artdamak > [c] Tonsuz, ön damak, patlamalı - [g] Tonlu, ön damak-dil ortası, patlayıcı > [ʃ] Ötümlü, patlamalı dil-artdamak (ön) - [l] > [l] Tonlu, diş eti, yanal akıcı - [m] > [m] Tonlu, çift dudak, genizli - [r] Ötümlü, çok vuruşlu, dilucu-dişeti > [r] Ötümlü, tek vuruşlu, dilucu-dişeti [ʏ] Ötümsüz, sızıcı - [ʃ] > [ʃ] Ötümsüz, sızıcı, dil-öndamak - [t] > [t] Ötümsüz, patlamalı, dilucu-dişardı. Urfa/Kerkük/Talaffer Ağzıları Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ > Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslararası Sesçil Alfabe/IPA: [i] Kısa, vurgusuz, i/è arası bir ünlü > [ü] Çok kısa ı- [k] İnce ya da kalın ünlülerle hece kuran, normal k'dan daha arkada teşekkül eden patlayıcı ve kalın olan bir art damak ünsüzü > [k] Tonsuz, arka damak, patlamalı.			
CVCV CVCV CVCCVC CVC CVCV CVCV	CVCV CVCV CVCCVC CVC CVCV CVCV	CVCV CVCV CVCCVC CVC CVCV CVCV	CVCV CVCV CVCCVC CVC CVCV CVCV
Not 2. Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizesinin kuramsal/ıcrasal altyapısında varlığını sürdüren şekil bilgisi ölçütleri: V/C analizi (Gorman, 2013: 39-63): V-Vowel (Ünlü/Sesli Harf), C-Consonant (Ünsüz/Sessiz Harf) sembolize etmektedir. V/C analiz yöntemi türkü metninin tüm dizelerine uygulandığında ses/hece/kelime/cümle dizimsel ölçütler ekseninde farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Örnek: I. kıta III. dize: koyar: CVCVC-koyar: CVCVC-koydu: CVCCV-koydu: CVCCV			
Gele gele (ge.le ge.le) gel.dik bir kara ta.şa	jele jele (je.le je.le) jel.dic bir kara ta.şa	Gele gele (ge.le ge.le) gel.dim bir kara da.şa	Gele gele (Ge.le ge.le) gel.düm bir kara da.şa
Not 3. Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizesinin kuramsal/ıcrasal altyapısında varlığını sürdüren ses/hece/kelime/cümle dizimsel ölçütler: prozodik fonotaktik analiz (Sherer, 1994): (.) = hecesel bölümlenme noktalarını sembolize etmektedir. Prozodik fonotaktik analiz yöntemi türkü metninin tüm dizelerine uygulandığında dilbilimsel/ritmik-müzikbilimsel/melodik prozodi örtüşümü kuralları gereğince sesel/hecesel/kelimesel/cümlesel bölümlenme/vurgu noktaları ekseninde farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Örnek: melodik prozodi>ritmik prozodi: gele>ge.le, jele>je.le, gele>ge.le, gele>ge.le			
Türk Dil Kurumu Sözlük Veritabanı/TDK SzV	Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü Veritabanı/ TTSSV	Urfa/Kerkük/Tal lâfer Ağzıları Dizin ve Sözlük Veritabanı/UKT A DSV	Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sözlük Veritabanı/THMF NS SzV
gele: gele (TDK STS)-	je'le: gele >	gele: gelmek, bir	gele/je'le/gele

gele (TDK BTS)-gelsin (TDK THADS/TTAS)-gel, hele gel, haydi gel (TDK TS). geldik: geldi-k (TDK BTS). bir: bir (TDK STS)-bir (TDK GTS)-ber/bi (TDK TTAS)-bir (TDK TS). kara: kara (TDK GTS)-kara (TDK TTAS)-kara (TDK TS). daşa: taş (TDK GTS)-taş (TDK TTAS)-daş (TDK TS).	je'le je'ldİc: gel- dik > je'l- dİc 'bİy: bir > 'bİy kα'ra: kara > kα'ra 'tα]α: taş-a > 'tα]-α	yere gitmek ulaşmak, varmak. geldim: gelmek, bir yere gitmek ulaşmak, varmak. bir: sayı adı, belirsizlik sıfatı. kara: kara, siyah, kötü, sıkıntılı, yas. daşa: taş.	geldik/je'ldİc/geldi m bir/bir/bir kara/kα'ra/kara daşa/'tα]α/daşa

Not 4. Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizesinin kuramsal/ıcrasal altyapısında varlığını sürdüren söz varlığı ölçütleri: Türk Dil Kurumu Sözlük Veritabanı/TDK SV (Url <<http://www.tdk.gov.tr>>) & Urfa/Kerkük/Tallâfer Ağızları Dizin ve Sözlük Veritabanı/UKTA DSV (Özbek, 2010: 113-253) & Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü Veritabanı/TTSSV (Ergenç, 2002: 46-47) & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sözlük Veritabanı/THMFNS SzV ekseninde Standart Türkiye Türkçesi/STT-Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA ile transkript edilmiştir.

Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/Thmfns Lebdeğmez Örneklemeleri

Geleneksel sözbilimin yeni bir biçimi ve söylem üstüne söylem türetme ilmi olan şiirbilim bir tür çağdaş sözbilimi olarak tanımlanmakta ve yazınbilimle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. (Kaplan, 1999: 145-161). Edebi dil/estetik dil/şiir dili düz yazıdan farklı bir gramer yapısına ve anlam/çağırışım/duygu değeri taşıyan kelimelerle kurulu mısra dizilimine sahip olan, kuramsal/ıcrasal altyapısında ahenk unsurları taşıyan, kapalı/gizil özellikleri bünyesinde barındırması dolayısıyla başka bir dile tam olarak çevrilemeyen bir üst dil (Çetişli, 1999: 14-28) & (Üçok, 1947: 138-139) ve sözcükleri değişik görevlerle/değerlerle/birleşimlerle sunan, zengin sembollerle/ritimli sözlerle/seslerin uyumlu kullanımıyla ortaya çıkan bir edebi anlatım/nazım biçimi olarak nitelendirilmektedir (Aksan, 1978: 558). Sesbilgisel farkındalık yetisi gerektiren edebî eser üretimi süreçlerinde kelime ve kelime gruplarının seçimi, ünlülerin peslik/tizlik/süre özellikleri, ses/anlam ilişkileri vb dilbilimsel özelliklerin dikkate alınması gerekmektedir (Coşkun, 2008: 263-269). Şiir dili sesbilgisel özellikleri (söze dönüştürülme süreçleri, ses/anlam koşulları vb) içermesi dolayısıyla fonetik bilgisi inceleme alanı sınırları içerisinde de varlığını sürdürmektedir (Aksan, 2006: 18). Şiirsel dil incelenme süreçlerinde ilk olarak fonetik bilgisi verileri (kelime ve kelime öbeklerini oluşturan seslerin fizyolojik/akustik özellikleri, parçalar/parçalarüstü birimleri, anahtar anlamları

çağrıştıran bazı ses kümelerinin morfolojik nitelikleri) irdelenmektedir. Şiir dilinde söz dizimsel yapılar alışlagelen cümle yapılarından farklılıklar sergilemektedir. Cümle anlamlarının ortaya çıkartılması, kelime ve kelime gruplarının duygu değerlerinin belirlenmesi vb özellikler ise fonetik temelli bir inceleme ile açığa çıkarılabilmektedir (Çer, 2010: 23-25).

Yazınbilimsel/sözbilimsel/sesbilimsel yaklaşımlar ekseninde edebiyatın bir söz sanatı olduğu gerçeğinden hareketle bir edebî eserin niteliğinin nesnel olarak değerlendirilmesi süreçlerinde öncelikle dilsel yapısının özgünlüğünün tahlil edilmesi gerektiği vurgulanarak Rus dilbiliminde bedii edebî eser metnini dilin estetik işlevinin var oluş biçimi olarak araştıran alana lengüistik poetika/linguistik poetika-lengüapoetika/linguapoetika (poetika: yapmak/üretmek/yaratmak, sanat amaçlı olarak üretilen malzemeye verilen intizamın genel adı, şiir sanatı üzerine temellenen teorilerin sistematiği) adı verilmektedir (Gür & Koçakoğlu, 2009: 79). Edebî metnin dilini araştırmaya yönelik eserlerde dilin ekspressiv işlevi adlandırması ile aynı düzlemde dilin poetik işlevi/dilin sanatsal işlevi/dilin estetik işlevi vb adlandırmalar da varlığını sürdürmektedir. Estetik işlev kavramı ekspressivlik/sanatsallık/şiirsellik vb bir dizi düşünceyi de bünyesinde barındırmaktadır. Ebedî eser üretme sürecinde dilbilimsel kanunlar (dilde tasarım/dilde keyfi zenginleştirme/dilin psikolojik özellikleri/duygusal dil/dilde tutumluluk yasası) ekseninde dilsel malzemeye olan bağımlılığını estetik algısı (artistik/sanatsal dışavurumlar, sözel/sanatsal performans fikri) ölçüsünde esnetebilme yetisine sahip olan sanatkâr halk dilinde varlığını sürdüren dilsel verileri sanatsal tasvire en uygun birlikleri seçerek/süsleyerek dilin bedii/estetik anlamlarını ortaya çıkarmaktadır (Yuldashev, 2013: 31-43).

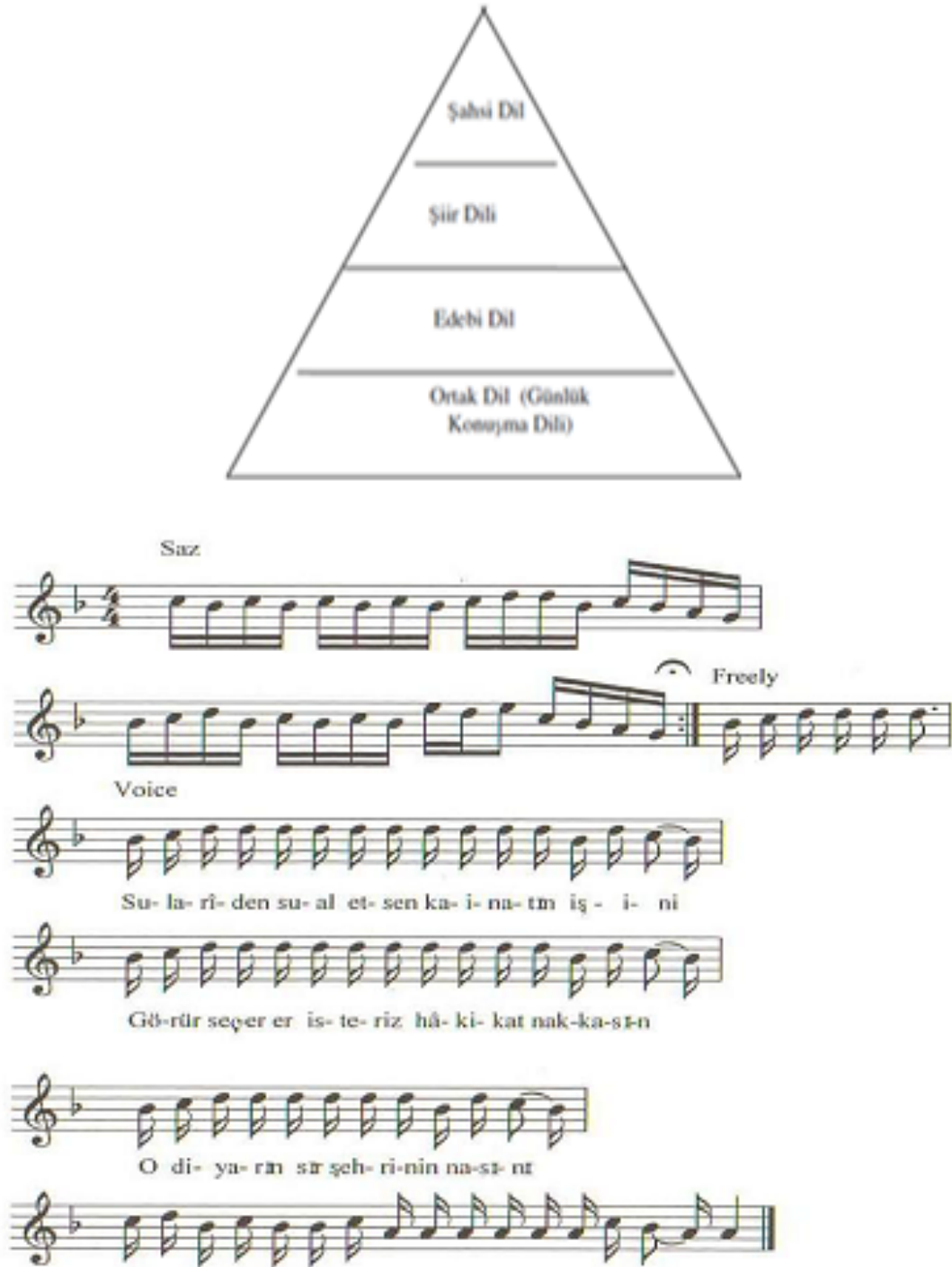
Poetikolojide dilbilimsel yaklaşımlar ekseninde yerel varyasyon yöntemi ile yapılanan araştırmalar sonucu lingua (lingualojik terim/kavram/öge-dilsel varyant/değişke/çeşitlenme: Demir, 2010: 93-106)-poetika (poetikalojik terim/kavram/öge-şiidilsel varyant/değişke/çeşitlenme: Okay, 1988, 1990, 2004) kavramlarının birleşimi ile oluşan linguapoetika teriminin yerel/evrensel ilintilerle birlikte fonetik/morfolojik/sözcüksel ölçütler düzeyinde poetikolinguistik özellikler (sesbilgisel/şekilbilgisel/sözvarlıksal ölçüt tür ve biçimleri: Aksan, 1999: 17 & 2005: 1-13) çerçevesinde dilsel/şiirsel/şiidilsel/şiidilbilimsel ve müzikal/müziksel/müzikbilimsel/müzikodilbilimsel metinlerin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdürdüğü linguapoetikaloglarca vurgulanmıştır (Güldaş, 1990: 316-317).

Kafiyesel/ritimsel ifade araçlarıyla dilbilimsel işaretlerin yapısına dikkat çeken dilsel/şiirsel/şiidilsel/şiidilbilimsel performans özellikleri (Parmentier, 1995: 129-130) ile melodisel/ölçüsel ifade araçlarıyla müzikbilimsel işaretlerin yapısına dikkat çeken müzikal/müziksel/müzikbilimsel/müzikodilbilimsel performans özellikleri (Yıldırım & Koç, 2008: 35) algısal/bilişsel süreçler (Wittgenstein, 1953-2007), kelimesel/sözcüksel seçimler (Wilson, 1929: 211-225), türel/içeriksel elementler (Nettle, 1964: 291) vb gibi özsel/içeriksel nitelikleri dolayısıyla ortak bir paydada buluşturulabilmektedir (Türkmenoğlu, 2007: 433-438).

Halk şiiri tür ve biçimleri fonetik/morfolojik/semantik özellikleri ekseninde fonemsel/morfemsel/monemsel düzeyde fonembirimsel/morfembirimsel/monembirimsel ölçekte kullanım sıklık oranlarına

dayalı istatistiki analizler çerçevesinde yapılanmaktadır (Açık-Önkaş, 2010) & (Açık-Önkaş, 2011: 131-142) & (Açık-Önkaş, 2012: 4718-4730) & (Coşkun & Açık-Önkaş & Çetin, 2005: 712-717) & (Coşkun & Açık-Önkaş, 2006: 374-379). Divan şiiri tür ve biçimleri sesbilgisi/şekilbilgisi/sözvarlığı ölçütleri ekseninde sesel/şekilsel/sözel düzeyde sesel/hecesel/kelimesel ölçekte ses tekrarlarına dayalı edebî sanatlar: ak(i)s-cinâs-iştikâk-kalb-nidâ ve söz tekrarlarına dayalı edebî sanatlar: îade-tarsî-tekrîr çerçevesinde yapılanmaktadır (Selçuk, 2009: 483-491).

Âşıklık geleneği edebi/müzikal türleri/çeşitleri/çeşitlemeleri: aruz/hece vezinli/ölçülü divan/halk şiiri türleri: yarışma/karşılaşma/atışma biçimleri: vokal/enstrümantal âşık fasılları düzenleri: tüketmece/daraltmaca/yanıltmaca şekilleri: fonoloji/morfoloji/leksikoloji özellikleri: sesbilgisi/şekilbilgisi/sözbilgisi ölçütleri: psikoloji/fizyoloji/biyoloji süreçleri: üslup/tavır/yorum kriterleri: lebdeğmez/dudakdeğmez/noktasız biçimleri: -b-, -f-, -m-, -p-, -v- vb gibi alt/orta/üst dudaksıl/çift dudaksıl/dış dudaksıl önses/içses/sonses harfleri/ünsüzleri/sessizleri, fon/allofon-fonem/morfem alt/üst sesbirimleri, munfasıl/ayrışık-muttasıl/bitişik belirteçleri/imleçleri/diyakritikleri içermeyen sesler/heceler/kelimeler ile belirli ayaklar/uyaklar/kafiyeler ekseninde dudakların arasına semiyotik bir öge görevi üstlenen iğne nesnesinin yerleştirilmesi suretiyle irticalen/doğaçlama/improvizasyonel olarak kopuz/saz/bağlama eşliğiyle icra edilen divan edebiyatı/halk edebiyatı tarzı aruz/hece vezinli/heceli/taksimatlî karşılıklı birer/ikişer/üçer gazel/koşma tarzı beyitlerle/dörtlüklerle düzülmüş olan âşıkların ustalık/ozanlık/şairlik mertebelerini ve sözel/sesel/sanatsal performans yetilerini sergileyebilme gayesiyle gerçekleştirilen özellikle Azerbaycan ve Kuzey Doğu Anadolu bölgesi âşıklık geleneği sınırları içerisinde yazınsal/çalgısal/sözel gelenekler çerçevesinde yerel/evrensel ilintilerle birlikte varlığını sürdüren şiirler/deyişmeler/söyleşmeler olarak tanımlanmıştır (Şenel, 2007: 103) & (Kırman, 2005/4: 233-244) & (Gürsoy-Naskali, 2000: 151-158) & (Gürsoy-Naskali, 1994: 81-84) & (Artun, 2008: 219) & (Artun, 2014: 94-121) & (Artun, 2015: 101, 121, 261, 272) & (Göğüş vd., 1998: 41) & (Özdemir, 1990: 182) & (Saraç, 2007: 307) & (Güneş, 2010: 188-189) & (Basat, 2017: 382-383) & (Eke, 2010: 82) & (Zülfikar, 1991: 156) & (Boyras, 1996: 177-194) & (Kaya, 2005: 300-312) (Bkz Şekil 3-4-5 & Tablo 3-4-5-6-7-8).



Şekil 3. Şahsi Dil/Şiir Dili/Edebi Dil/Ortak Dil/Günlük Konuşma Dili Geçişlilik Süreçleri (Yılmaz, 2010: 625)-Erzincanlı Âşık Davut Sularî Âşık Atışması Lebdeğmez Örnekleme (Gürsoy-Naskali, 2000: 156-157)

Tablo 3. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Lebdeğmez Fonem Örneklemleri

Standart Türkiye Türkçesi/STT Sembolleri-Standart Türkiye Türkçesi/STT Ses Tanımları

Standart Türkiye Türkçesi/STT	Standart Türkiye Türkçesi/STT Ses Tanımları	Artikülasyon Eğitime Yönelik Bilgisayar Destekli Öğretim Materyali/AEYBDÖM

Sembolleri		İnteraktif Ekran Seçenekleri
b	Türkiye Türkçesi/TT yazı dilinde bulunan normal b sesidir.	
f	Türkiye Türkçesi/TT yazı dilinde bulunan normal f sesidir.	
m	Türkiye Türkçesi/TT yazı dilinde bulunan normal m sesidir.	
p	Türkiye Türkçesi/TT yazı dilinde bulunan normal p sesidir.	
v	Türkiye Türkçesi/TT yazı dilinde bulunan normal v sesidir.	

Not 1. Türk halk müziği edebi/müzikal metinlerinin transkript edilmesinde kullanılan standart çeviriyazı işaretleri tür ve biçimleri: Standart Türkiye Türkçesi/STT sembolleri/ses tanımları: ünlüler/ünsüzler (Özbek, 2010: 11-19) & (Aydın, 2008) & (Karal, 2009).

Tablo 4. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Lebdeğmez Fonem Örneklemeleri
Standart Türkiye Türkçesi/STT-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA Sembolleri Ve Ses Tanımları

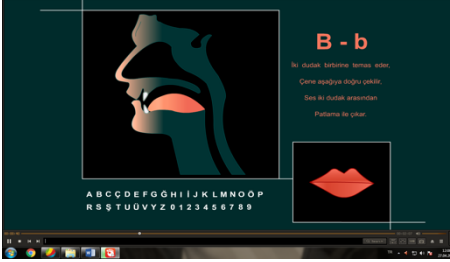
Standart Türkiye Türkçesi/STT Sembolleri ve Ses Tanımları	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA Sembolleri ve Ses Tanımları	Artikülasyon Eğitime Yönelik Bilgisayar Destekli Öğretim Materyali/AEYBDÖM İnteraktif Ekran Seçenekleri
b - Türkiye Türkçesi/TT yazı dilinde bulunan normal b sesidir.	b - tonlu, çift dudak, patlamalı ünsüz b sesidir.	
f - Türkiye Türkçesi/TT yazı dilinde bulunan normal f sesidir.	f - tonsuz, diş-dudak, sızıcı ünsüz f sesidir.	
m - Türkiye Türkçesi/TT yazı dilinde bulunan normal m sesidir.	m -tonlu, çift dudak, genizli ünsüz m sesidir.	
p - Türkiye Türkçesi/TT yazı dilinde bulunan normal p sesidir.	p - tonsuz, çift dudak, patlamalı ünsüz p sesidir.	

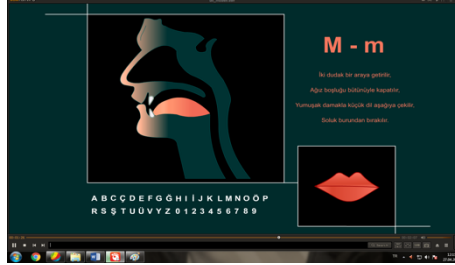
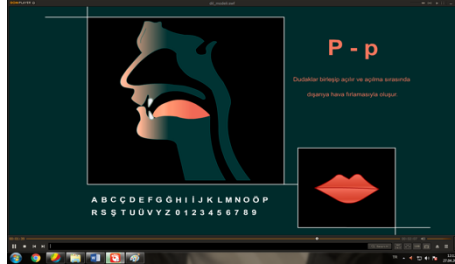
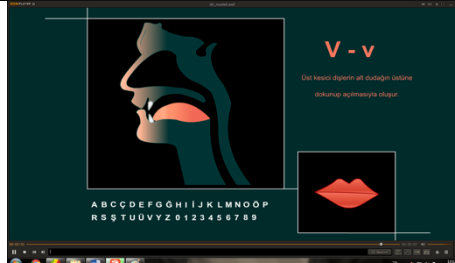
v - Türkiye Türkçesi/TT yazı dilinde bulunan normal v sesidir.	v - tonlu, dış-dudak, sızıcı ünsüz v sesidir.	

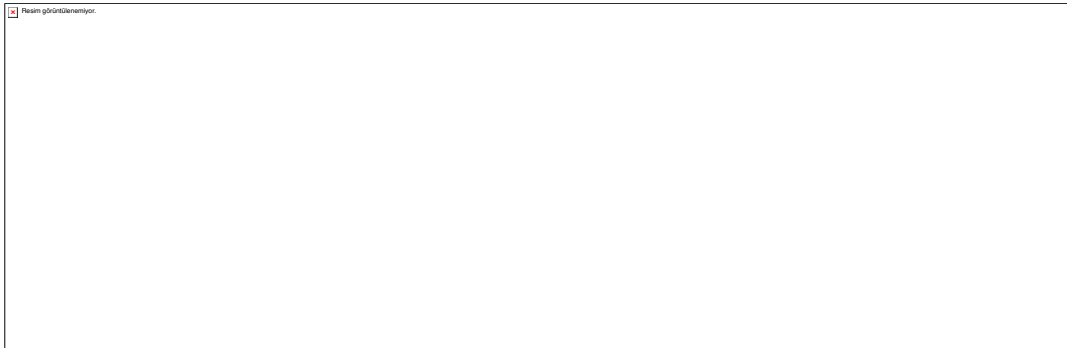
Not 1. Türk halk müziği edebi/müzikal metnlerinin transkript edilmesinde kullanılan yerel/evrensel çeviriyazı işaretleri tür ve biçimleri: Standart Türkiye Türkçesi/STT sembolleri/ses tanımları: ünlüler/ünsüzler (Özbek, 2010: 11-19)-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA sembolleri/ses tanımları: ünlüler/ünsüzler (Pekacar & Güner Dilek, 2009: 584-589) & (Pekacar & Güner Dilek, 2009: 135-150) & (Pekacar & Güner-Dilek, 2010: 181-202) & (IPA, 1999: 154-156) & (Aydın, 2008) & (Kartal, 2009).

Tablo 5. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Lebdeğmez Fonem Örneklemeleri

Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü/TTSS Sesbilim Abecesi-Türkiye Türkçesi/TT Sesbilim Abecesi Sembolleri Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü/TTSS Sesbilim Abecesi Ses Tanımları Ve Örneklemeleri

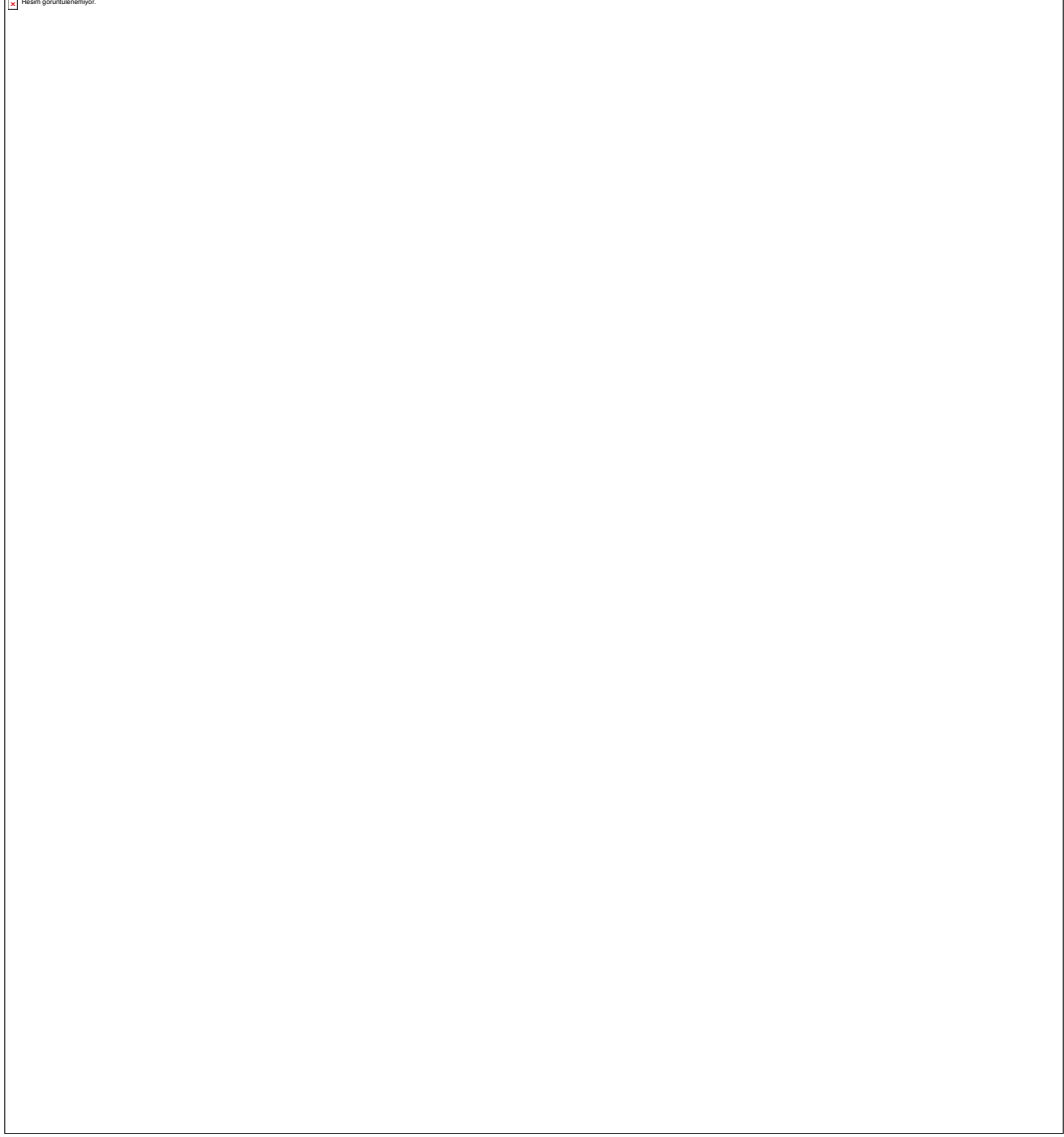
Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü/TTSS Sesbilim Abecesi Sembolleri	Türkiye Türkçesi/T T Sesbilim Abecesi Sembolleri	Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü/TTSS Sesbilim Abecesi Ses Tanımları ve Örneklemeleri	Artikülâsyon Eğitime Yönelik Bilgisayar Destekli Öğretim Materyali/AEYBDÖM İnteraktif Ekran Seçenekleri
[b]	[b]	ötümlü, patlamalı, çift dudak sesidir: balık [bɑ'fık].	
[f]	[f]	ötümsüz, sızıcı, dış-dudak sesidir: fa anahtarı ['fa anahtarı].	

[m]	[m]	ötümlü, sızıcı, çift dudak sesidir: maada ['ma:da:].	
[p]	[p]	ötümsüz, patlamalı, çift dudak sesidir: ip ['ip].	
[v]	[v]	ötümlü, sızıcı, dudak-diş sesidir: var ['vaʋ].	
[v]	[v]	ötümlü-sızıcı, yarı ünlü sesidir: tavuk [ta'vək].	
Not 1. Türk halk müziği edebi/müzikal metinlerinin transkript edilmesinde kullanılan yerel/evrensel çeviriyazı işaretleri tür ve biçimleri: Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü/TTSS Sesbilim Abecesi: sembolleri/ses tanımları: ünlüler/ünsüzler-Türkiye Türkçesi/TT Sesbilim Abecesi sembolleri: ünlüler/ünsüzler (Ergenç, 2002: 46-47) & (Aydın, 2008) & (Kara, 2009).			



Şekil 5. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Lebedeğmez Fonem Örneklemeleri
Standart Türkiye Türkçesi/STT-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA Yazı/Fonem/Allofon Sembolleri

Standart Türkiye Türkçesi/STT-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA
Yazıbirim/Sesbirim/Dışsal-İçsel Altsesbirimleri (Kılıç, 1999/2000: 7-8) & (Kılıç, 2017: 207)



Şekil 4. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Lebdeğmez Fonem Örneklemeleri
Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA Ünsüzler-Diğer Simgeler-Ayırıcı İşaretler
(Url<https://www.internationalphoneticassociation.org/redirected_home>)
(Pekacar & Güner-Dilek, 2009: 135-150) & (Pekacar & Güner-Dilek, 2010: 181-202)

Yöre: Kuzeydoğu Anadolu
Kaynak Kişi: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova
Derleyen: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova
Okuyan: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova
İcra Tarihi: 1984
İcra Yeri: Türkiye
İcra Kanalı: Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu/TRT

Lebdeğmez Atışması

Müzikal İcra Türü: Aşık Atışması
Edebi İcra Türü: Lebdeğmez
Metinsel Transkripsiyon: Gonca Demir
Müzikal Transkripsiyon: Gonca Demir & Yiğit Sarıgül
Kars THM Edebi/Müzikal Eser Sıra No: 01
Kars THM Edebi/Müzikal Eser Ses Kayıt No: 01
Nota Yazan: Yiğit Sarıgül

3
5
6
7
8
9

Din le ey can. dan. ar ka da ş
Zardan an lı yan la r an la r
Aşktan her in san ne an la r
Yardan an lı yan la r an la r
Aşktan ne an lar her can la r
Yardan. an lı yan lar an lar Yardan an lı yan lar an lar

M.Ç.

Dinle ey candan arkadaş
Zardan anlayanlar anlar
Aşktan her insan ne anlar
Yardan anlayanlar anlar
Aşktan ne anlar her canlar
Yardan anlayanlar anlar

Ş.T.

İnsanlarda hayâ gerek
Ardan anlayanlar anlar
Atlı değil yaya gerek
Yerden anlayanlar anlar

M.Ç.

Nedir derdin nedir acı
Eğer olsa can ilacı
Yandı canlar aldı acı
Telden anlayanlar anlar
Aldı canda canda acı
Telden anlayanlar anlar

Ş. T.

Âşıkların aşka dedi
Aşk ile gezer deli
Kendisine açar eli
Sırdan anlayanlar anlar



01.pdf



01.mp4

01 Âşık Atışması Lebdeğmez Örnekleme-Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova

Şekil 5. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS

Lebdeğmez Nota Örnekleme

Tablo 6. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Lebdeğmez Örnekleme

Müzikal Eser Analizleri/Edebi Eser Analizleri/Eser Yorumlama Kriterleri

Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova Âşık Atışması Lebdeğmez Örnekleme	
Yöre: Kuzeydoğu Anadolu Kaynak Kişi: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova Derleyen: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova Okuyan: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova İcra Tarihi: 1984 İcra Yeri: Türkiye İcra Kanalı: Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu/TRT Müzikal İcra Türü: Âşık Atışması Edebi İcra Türü: Lebdeğmez Metinsel Transkripsiyon: Gonca Demir Müzikal Transkripsiyon: Gonca Demir & Yiğit Sarıgül Kars THM Edebi/Müzikal Eser Metin Sıra No: 01 Kars THM Edebi/Müzikal Eser Ses Kayıt No: 01 Nota Yazan: Yiğit Sarıgül	
Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Lebdeğmez Nota Örnekleme	
Müzikal Eser Analizleri	
Müzikal Tür Bilgileri	âşık faslı icra biçimi: vokal/enstrümantal tarz-ayaklı serbest ritimli kırık hava
Anahtar Bilgileri	sol anahtarı
Değiştirici İşaretleri	si ^{b2}
Ölçü Değerleri	11/8'lik
Ölçü Sayı Adetleri	10
Süre Değerleri	-
Nota Değerleri	4'lük, 8'lik, 16'lık, 32'lik
Süsleme İşaretleri	bağ işareti, çarpma işareti
Es Değerleri	16'lık, 32'lik
Kıta Sayı Adetleri	4
Nakarat Sayı Adetleri	0
Edebi Eser Analizleri	
Edebi Tür Bilgileri	âşık şiiri nazım biçimi: koşma türü: ezgisel semai-konusal güzelleme
Çeviriyazı İşaretleri	Standart Türkiye Türkçesi/STT-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA
Ölçü Değerleri	4+4=8'li hece ölçüsü
Satır Sayı Adetleri	16
Kafiye Değerleri	axxx-aaax, axax-aaax
Harf Değerleri	sesli/sessiz harfler
Noktalama İşaretleri	-
Vurgu Değerleri	tekli/çoklu hece vurgusu

Kıta Sayı Adetleri	4
Nakarat Sayı Adetleri	0
Eser Yorumlama Kriterleri	
Gerginlik hissi ifadeleri	1., 2., ölçüler
Rahatlama hissi ifadeleri	3., 8., ölçüler
Çözümleme hissi ifadeleri	3., 8., ölçüler
Belirsiz anlatım ifadeleri	4., 5., ölçüler
Soru anlatım ifadeleri	1., 2., ölçüler
Cevap anlatım ifadeleri	3., 8., ölçüler
Vurgulama anlatım ifadeleri	6., 7., ölçüler
Pekiştirme anlatım ifadeleri	6., 7., ölçüler
Israr etme anlatım ifadeleri	1., 2., ölçüler
Ağız & Hançere Nüansları	1., 5., 7., ölçüler
Notlar 1	Not 1. Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova âşık atışması lebdeğmez örneklemini (Url< http://www.trtarsiv.com/izle/102586/seref-tasliova-ve-murat-cobanoglu-nun-dudak-degmez-asik-atismasi >)

Tablo 7. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Lebdeğmez Örneklemini
Müzikolektoloji/Müzikolinguistik/Müzikolekt/Müzikodilbilimsel Performans Özellikleri

Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova Âşık Atışması Lebdeğmez Örneklemini			
Yöre: Kuzeydoğu Anadolu Kaynak Kişi: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova Derleyen: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova Okuyan: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova İcra Tarihi: 1984 İcra Yeri: Türkiye İcra Kanalı: Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu/TRT Müzikal İcra Türü: Âşık Atışması Edebi İcra Türü: Lebdeğmez Metinsel Transkripsiyon: Gonca Demir Müzikal Transkripsiyon: Gonca Demir & Yiğit Sarıgül Kars THM Edebi/Müzikal Eser Metin Sıra No: 01 Kars THM Edebi/Müzikal Eser Ses Kayıt No: 01 Nota Yazan: Yiğit Sarıgül			
Murat Çobanoğlu		Şeref Taşlıova	
Standart Türkiye Türkçesi/STT	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA	Standart Türkiye Türkçesi/STT	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA
Dinle ey candan arkadaş	dIn'le 'ε·I dʒan'dan arka'daʃ	İnsanlarda haya gerek	Insan'layda ha'jɑ: je'rec

Zardan anlıyanlar anlar	zay'dan anlı'janlay an'lay	Ardan anlayanlar anlar	ay'dan anla'janlay an'lay
Aştan her insan ne anlar	α:ʃk'tan he'r Insa:n 'ne an'lay	Atlı değil yaya gerek	α't'li de·Il ja'ja je'rac
Yardan anlıyanlar anlar	jay'dan anlı'janlay an'lay	Yerden anlayanlar anlar	je'y'den anla'janlay an'lay
Nedir derdin nedir acı	ne'dİy der'dIn ne'dİy α'dʒi	Âşıkların aşka dedi	α:ʃik'larin α'ʃka dedi
Eğer alsa can ilacı	'ε·İey α'sa 'dʒan İladʒ'i	Aşk ile gezerler deli	α'ʃk I'le jezer'ley de'li
Yandı canlar aldı acı	jan'di dʒan'lay α'di α'dʒi	Kendisine açar eli	cen'dİsİne α'tʃay e'li
Telden anlıyanlar anlar	te'lden anlı'janlay an'lay	Sırdan anlayanlar anlar	si'y'dan anla'janlay an'lay
			
Not 1. Anadolu ağız araştırmalarında çeviriyazı sistemleri: standart yazım/transkripsiyon/varyasyon yöntemi ekseninde Standart Türkiye Türkçesi/STT ile transkript edilmiştir (Demir, 2010: 93-106) & (Demir, 2012: 1-8) & (TRT THM Repertuarı Nota Arşivi: www.notaarsivleri.com/turk-halk-muzigi/2148.html).	Not 2. IPA Turca: Kural Tabanlı Türkçe Fonetik Dönüştürücü Programı/KTTFD (Bicil & Demir, 2012) ekseninde Türk alfabesindeki harflerin IPA karşılıkları ve ses tanımları (Pekacar & Güner Dilek, 2009: 584-588)- Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü/TTSS sesbilim Abecesi: ünlü ve ünsüzlerin IPA karşılıkları (Ergenç, 2002: 46-47) aracılığıyla Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslararası Sesbilgisi	Not 3. Anadolu ağız araştırmalarında çeviriyazı sistemleri: standart yazım/transkripsiyon/varyasyon yöntemi ekseninde Standart Türkiye Türkçesi/STT ile transkript edilmiştir (Demir, 2010: 93-106) & (Demir, 2012: 1-8) & (TRT THM Repertuarı Nota Arşivi: www.notaarsivleri.com/turk-halk-muzigi/2148.html).	Not 4. IPA Turca: Kural Tabanlı Türkçe Fonetik Dönüştürücü Programı/KTTFD (Bicil & Demir, 2012) ekseninde Türk alfabesindeki harflerin IPA karşılıkları ve ses tanımları (Pekacar & Güner Dilek, 2009: 584-588)- Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü/TTSS sesbilim Abecesi: ünlü ve ünsüzlerin IPA karşılıkları (Ergenç, 2002: 46-47) aracılığıyla Uluslararası

	Alfabesi/IPA ile transkript edilmiştir.		FonetikAlfabe/UI uluslararası Sesbilgisi Alfabesi/IPA ile transkript edilmiştir.
			
01.pdf	01.mp4		
Not 1. & 2. Murat Çobanoğlu âşık atışması lebdeğmez örneklemini (Url< http://www.trtarsiv.com/izle/102586/seref-tasliova-ve-murat-cobanoglu-nun-dudak-degmez-asik-atismasi >)		Not 3. & 4. Şeref Taşlıova âşık atışması lebdeğmez örneklemini (Url< http://www.trtarsiv.com/izle/102586/seref-tasliova-ve-murat-cobanoglu-nun-dudak-degmez-asik-atismasi >)	

Tablo 8. Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Lebdeğmez Örneklemini
Müzikolektoloji/Müzikolinguistik/Müzikolekt/Müzikodilbilimsel Performans Özellikleri

Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova Âşık Atışması Lebdeğmez Örneklemini			
Yöre: Kuzeydoğu Anadolu Kaynak Kişi: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova Derleyen: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova Okuyan: Murat Çobanoğlu & Şeref Taşlıova İcra Tarihi: 1984 İcra Yeri: Türkiye İcra Kanalı: Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu/TRT Müzikal İcra Türü: Âşık Atışması Edebi İcra Türü: Lebdeğmez Metinsel Transkripsiyon: Gonca Demir Müzikal Transkripsiyon: Gonca Demir & Yiğit Sarıgül Kars THM Edebi/Müzikal Eser Metin Sıra No: 01 Kars THM Edebi/Müzikal Eser Ses Kayıt No: 01 Nota Yazan: Yiğit Sarıgül			
Standart Türkiye Türkçesi/STT	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA	Standart Türkiye Türkçesi/STT	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA
Dinle ey candan arkadaş	dIn'le 'e-I dʒan'dan arka'daʃ	İnsanlarda haya gerek	Insan'layda ha'ja: je'rec
Not 1. Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizesinin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdüren ses bilgisi ölçütleri: Standart Türkiye Türkçesi/STT > Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA: [a] > [a] - [ɑ] geniş, düz, öndamaksıl (predorsal) - geniş, düz, artdamaksıl (postdorsal) - [e] > [e] - [ɛ] geniş, düz, öndil (kapalı) - geniş, düz, öndil (açık) - [i] > [i] - [I] dar, düz, öndil (açık) - dar, düz, öndil (kapalı) - [c] > [dʒ] ötümlü, sızıcı, dil-öndamak - [d] > [d] ötümlü patlamalı, dilucu-dişardı - [g] > [ʒ] ötümlü, patlamalı dil-artdamak - [h] >			

[h] ötümsüz, sızıcı, gırtlak - [k] > [k] ötümsüz, patlamalı artdamak - [l] > [l] - [ɬ] ötümlü, sızıcı, dilucu-dişardı - [n] > [n] - [ŋ] ötümlü, genizsi, dilucu-dişeti - ötümlü, genizsi dil-artdamak - [r] > [r] - [r] - [ʁ] ötümlü, çok vuruşlu, dilucu-dişeti - ötümlü, tek vuruşlu, dilucu-dişeti - ötümsüz, sızıcı - [ʃ] > [ʃ] ötümsüz, sızıcı, dil-öndamak - [y] > [j] ötümlü, dil-öndamak, yarı ünlü.			
CVCCV VC	CVCCV VC	VCCVCCVCCV	VCCVCCVCC
CVCCVC	CVCCVC	CVCV CVCVC	V CVCV
VCCVCVC	VCCVCVC		CVCVC
Not 2. Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizesinin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdüren şekil bilgisi ölçütleri: V/C analizi (Gorman, 2013: 39-63): V-Vowel (Ünlü/Sesli Harf), C-Consonant (Ünsüz/Sessiz Harf) sembolize etmektedir. V/C analiz yöntemi türkü metninin tüm dizelerine uygulandığında ses/hece/kelime/cümle dizimsel ölçütler ekseninde farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Örnek: III. kıta III. dize: ilacı: VCVCV-İladğ'i: VCVCV, IV. kıta III. dize: eli: VCV-e'İ: VCV vb gibi.			
Dinle (dinle.) ey can.dan ar.kadaş	dIn'le (dIn'.le) 'e·I dʒan'.dan ar.kə'daʃ	İnsanlarda (insan.lar.da) haya. gerek.	İnsan'layda (İnsan'.lay.da) hə'ja:. je'rec.
Not 3. Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizesinin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdüren ses/hece/kelime/cümle dizimsel ölçütler: prozodik fonotaktik analiz (Sherer, 1994): (.) = hecesel bölümlenme noktalarını sembolize etmektedir. Prozodik fonotaktik analiz yöntemi türkü metninin tüm dizelerine uygulandığında dilbilimsel/ritmik-müzikbilimsel/melodik prozodi örtüşümü kuralları gereğince sesel/hecesel/kelimesel/cümlesel bölümlenme/vurgu noktaları ekseninde farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Örnek: melodik prozodi>ritmik prozodi: dInle'>dIn.le'>dInle',insanlarda>in.san.lar.da>insan.lar.da- In'san'layda>In'.san'.lay.da>In'san'.lay.da vb gibi.			
Türk Dil Kurumu Sözlük Veritabanı/TKD SzV	Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü Veritabanı/TTSS V	Türk Dil Kurumu Sözlük Veritabanı/TKD SzV	Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü Veritabanı/TT SSV
dinle: dinleme (TKD GTS)-dinleme (TKD STS)-dinleme (TKD BTS)-dinlemek (TKD TLS)-dinleme (TKD BSTAS)-dinlemek (TKD ADS)-dinlemek (TKD TİDS) ey: ey (TKD GTS)-ey (TKD STS)-ey (TKD BTS)-ey	dIn'le: dinle > dIn'le 'e·I: ey > 'e·I	insanlarda: insan (TKD GTS)-insan (TKD STS)-insan (TKD BTS)-insan (TKD TLS)-insan (TKD BSTAS)-insan (TKD TTAS)-insan (TKD DS)-insan (TKD ADS)-insan (TKD TİDS) haya: haya (TKD GTS)-haya (TKD	İnsan'layda: insanlarda > İnsan'-lay-da hə'ja: haya > hə'ja:

(TDK TLS)-ey (TDK TTAS)-ey (TDK DS)-ey (TDK TİDS)		STS)-haya (TDK BTS)-haya (TDK TLS)-haya (TDK BSTAS)-haya (TDK TTAS)- haya (TDK DS)- haya (TDK TİDS)	

Not 4. Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizelerinin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdüren söz varlığı ölçütleri: Türk Dil Kurumu Sözlük Veritabanı/TDK SV (Url<<http://www.tdk.gov.tr>>) & Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü Veritabanı/TTSSV (Ergenç, 2002: 46-47) ekseninde Standart Türkiye Türkçesi/STT-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA ile transkript edilmiştir.

Bulgular

Yerel/evrensel fonolojik/sesbilimsel ve müzikolojik/müzikbilimsel yasalar ekseninde yapılan fonoloji/morfoloji/leksikoloji özelliklerinin halkbilim analiz modellerinden biri olan performans teori (halkbilimsel ekseninde her türlü folklorik terim/kavram/öge-halkdilsel varyant/değişke/çeşitlenme: Çobanoğlu, 1999) ve etnomüzikolojide dilbilimsel yaklaşımlar (etnomüzikbilimsel ekseninde her türlü etnomüzikolojik terim/kavram/öge-etnomüzikodilsel varyant/değişke/çeşitlenme: Stone, 2008) ekseninde sözel/sanatsal bir performans türü olarak tanımlanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinlerinin kuramsal/icrasal altyapısında yerel/evrensel ilintilerle birlikte sesbilgisi/şekilbilgisi/sözbilgisi ölçütleri düzeyinde varlığını sürdürdüğü vurgulanmıştır.

Yerel/evrensel fonolojik/sesbilimsel ve müzikolojik/müzikbilimsel yasalar ekseninde fonoloji/morfoloji/leksikoloji özellikleri düzeyinde yapılan Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V (Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Alfabe Veritabanı/THMFNS AV, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Ses Veritabanı/THMFNS SV, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sözlük Veritabanı/THMFNS SzV, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Eser Veritabanı/THMFNS EV, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonotaktik Olasılık Hesaplayıcı Veritabanı/THMFNS FOHV), Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonetik Terapi Uygulamaları/THMFNS FTU (Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonolojik Farkındalık Yetileri Gelişim Süreçleri/THMFNS FFYGS, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi İşitsel Ayırt Etme Testi/THMFNS İAT, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Artikülasyon Testi/THMFNS AT, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sesçil Çözümleme Testi/THMFNS SÇT, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sesbilgisel/Şekilbilgisel/Sözvarlıksal Ölçütleri Belirleme Testi/THMFNS SŞSÖBT, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonolojik Farkındalık Yetileri Öğretim Oturumları/THMFNS FFYÖÖ vb) oluşum/gelişim ve eğitsel/öğretisel uygulamalara aktarım/adaptasyon süreçlerinin aşıklık geleneği edebi/müzikal/şiir türleri: yarışma/karşılaşma/atışma biçimleri: tüketmece/daraltmaca/yanıltmaca şekilleri: lebdeğmez/dudakdeğmez/noktasız örneklemeleri üzerinden gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Basılı Kaynaklar

- AÇIK-ÖNKAŞ, N., (2010). *Türkçe Eğitiminde Fonetik-Semantik İlişkili Şiir Öğretimi*. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, S. 34 (Url<<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000068355>>).
- AÇIK-ÖNKAŞ, N., (2011). *Türk Halk Şiiri Örneklerinin Fonetik-Semantik İlişkisi Ve Türkçe Eğitiminde Halk Şiirinden Yararlanma*. Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic Volume 6/2 Spring, Turkey.
- AÇIK-ÖNKAŞ, N., (2012). *Teaching Poetry In The Relationship Of Phonetics And Semantics*. Procedia-Social And Behavioral Sciences, Volume 46 (Url<<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042812020617>>).
- AKSAN, D., (2005). *Şiir Dili*. Ankara Üniversitesi Dil ve Edebiyat Dergisi, 2: 1.
- AKSAN, D., (1978). *Türkiye Türkçesi Gelişmeli Ses Bilimi*. TDK Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- AKSAN, D., (1999). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili (Dilbilim Açısından Bakış)*. Bilgi Yayınevi, Ankara.
- AKSAN, D., (2006). *Şiir Dili Ve Türk Şiir Dili*, Engin Yayınevi, Ankara.
- ALVAN, S. M., (y.b.). *Ali Şir Nevai Muhakemetül-Lugateyn Eserinin Sesbilimi Özellikleri*. (Url<<http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=68167>>)
- APAYDIN, D., (y.b.). *Hilmi Yavuz'un Şiirlerinde Öne Çıkan Fonetik Ahenk Unsurları*.(Url<http://www.academia.edu/4763498/Hilmi_Yavuzun_%C5%9Eiirlerinde_%C3%96ne_%C3%87%C4%B1kan_Fonetik_Ahenk_Unsurlar%C4%B1>).
- ARTUN, E., (2000). *Âşıklık Geleneği Ve Âşık Edebiyatı Terimleri Üzerine Bir Deneme*. Adana Halk Kültürü Araştırmaları 1, Adana.
- ARTUN, E., (2008). *Âşık Edebiyatı Ve Araştırmaları*. Bayrak Matbaası Kitabevi, İstanbul.
- ARTUN, E., (2014). *Âşıklık Geleneği Ve Âşık Edebiyatı (Edebiyat Tarihi\Metinler)*. Karahan Kitabevi, Adana.
- ARTUN, E., (2015). *Âşıklık Geleneği Ve Âşık Edebiyatı (Edebiyat Tarihi\Metinler)*. 7. Baskı, Karahan Kitabevi, Adana.
- AYDIN, Y., (2008). *Artikülasyon Eğitimine Yönelik Bilgisayar Destekli Öğretim Materyalinin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Bilgisayar Ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi Anabilim Dalı (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Hasan Karal), Trabzon/Türkiye.
- BASAT, E., (2017). *Deli Deli Olma Filminde Âşıklık Geleneği*. Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED], 58, Erzurum.
- BİCİL, Y., & DEMİR, G., (2012). *IPA Turca: Kural Tabanlı Türkçe Fonetik Dönüştürücü Programı/KTTFD*. TUBİTAK Ulusal Elektronik Ve Kriptoloji Araştırma Enstitüsü/UEKAE'nde Çoklu-Ortam Teknolojileri Araştırma Ve Geliştirme Laboratuvarı, Gebze & İstanbul.
- BOYRAZ, Ş., (1996). *Anadolu Ve Azerbaycan Sahaları Halk Şiirinde Tür ve Şekil Meselesi*. Türklük Bilimi Araştırmaları, III. Sayı, Sivas.

- COŞKUN, M. V., & AÇIK-ÖNKAŞ, N., & ÇETİN, D., (2005). *Prosodik Unsurların Şiir Okuma Yoluyla Beceri Olarak Kazandırılmasında Bilgisayarlı Öğretimi*. V. International Educational Technologies Conference, Sakarya University, Sakarya.
- COŞKUN, M. V., & AÇIK-ÖNKAŞ, N., (2006). *Fonetik Laboratuvarı Destekli Edebiyat Eğitimi*. 6th International Educational Technology Conference, Eastern Mediterranean University, Ankara.
- COŞKUN, M. V., (2000). *Türkiye Türkçesinde Vurgu, Ton, Ezgi*. Türk Dil ve Edebiyat Dergisi, Sayı 584, Ankara.
- COŞKUN, M. V., (2008). *Türkçenin Ses Bilgisi*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık: 331, Araştırma İnceleme Dizisi: 284, İstanbul.
- ÇER, E., (2010). *Şiirde Fonetik-Semantik İlişkisinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Muğla.
- ÇETİŞLİ, İ., (1999). *Yeni Türk Edebiyatı Metin Tahlillerine Giriş: Şiir*. Kardelen Kitabevi, Isparta.
- ÇOBANOĞLU, Ö., (1999). *Halkbilimi Kuramları Ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Akçağ Yayınları, Ankara.
- ÇOBANOĞLU, Ö., (2007). *Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği Ve İstanbul*. 3F Yayınevi, Yayın No: 34, İstanbul.
- DEMİR, G., (2011). *Dil-Müzik İlişkisi Ekseninde Yapılanan Türk Halk Müziği Yöresel Ağız Özelliklerinin Fonetik Notasyonu*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Müziği Programı (Tez Danışmanı: Prof. Erol Parlak), İstanbul/Türkiye.
- DEMİR, N., (2002/4). *Ağız Terimi Üzerine*. Türkbilig Yayınları.
- DEMİR, N., (2009). *Ağız Dokümantasyonu Niçin Gereklidir*. Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı (25-30 Mart 2008 Şanlıurfa), TDK Yayınları, Ankara.
- DEMİR, N., (2010). *Türkçede Varyasyon Üzerine*. Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi, Sayı 17 (2).
- DEMİR, N., (2012). *Türkçe Ağız Araştırmalarında Bazı Yöntem Sorunları*. Diyalektolog Dergisi (Ağız Araştırmaları Dergisi) Sayı (4), Yaz 2012.
- DİLÇİN, C., (1992). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Türk Dil Durumu Yayınları, Sevinç Basımevi, Ankara.
- DİZDAROĞLU, H., (1969). *Halk Şiirinde Türler*. Türk Dil Kurumu Yayınları 283, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- DUNDES, A., (2003). *Doku, Metin, Konteks*. (Çev. M. Ekici), Ö. Oğuz vd., (Ed.) Halkbiliminde Kuramlar Yaklaşımlar I, Milli Folklor Yayınları, Ankara.
- EKE, M., (2010). *Geçmişte Yapılan Âşık Atışmalarının Günümüzdeki Görünümü*. ACTA TURCICA Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Yıl 2, Sayı 1 (Url<www.actaturcica.com>).

- ERCILASUN, A. B., (1999). *Ağız Araştırmalarında Kullanılacak Transkripsiyon İşaretleri*. Ağız Araştırmaları Bilgi Şöleni, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TDK Yayınları: vol. 697, Ankara.
- ERDENER, Y., (1995). *The Song Contests Of Turkish Minstrels: Improvised Poetry Sung To Traditional Music*. Milman Parry Studies In Oral Tradition, Garland, New York.
- EREM, T., & SEVİN, N., (1947). *Milletlerarası Fonetik İşaretlerle Konuşma Dilimiz*. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.
- ERGENÇ, İ., (2002). *Konuşma Dili Ve Türkçenin Söyleyiş Sözlüğü*. Multilingual Yabancı Dil Yayınları, Baskı Matbaa, İstanbul.
- GORMAN, K., (2013). *Generative Phonotactics*. The University Of Pennsylvania Linguistic Department, (Published Doctor Of Philosophy Thesis), Pennsylvania.
- GÖĞÜŞ, B., vd., (1998). *Yazın Terimleri Sözlüğü*. Dil Derneği Yayınları, Ankara.
- GÜLDAŞ, S., (1990). *Türkçe'de Vurgu Ve Musikimizin Sözlü Eserlerinde Prozodik Uygulamalar*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye.
- GÜNAY, U., (1999). *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği Ve Rüya Motifi*. Akçağ Yayınları, Ankara.
- GÜNEŞ, B., (2010). *Yarışma Esasında Üretilen Söz Sanatlarının Adlandırılması*. Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Yıl 2, Sayı 1, Ocak, "Kültür Tarihimizde Yarış", Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun. (Url<www.actaturcica.com>).
- GÜR, A., & KOÇAKOĞLU, B., (2009). *Yeni Türk Edebiyatında Kaynak Olarak Poetika*. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4 /1-I Winter 2009.
- GÜRSOY-NASKALİ, E., (1994). *Kırgızca Yanıltmacalar*. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 1, İstanbul.
- GÜRSOY-NASKALİ, E., (2000). *Dudak Değmez: A Form Of Poetry Competition Among The Asıks Of Anatolia*. ed. Karl Reich, The Oral Epic: Performance and Music, Verlag für Wissenschaft und Bildung, Bonn. (Url<<http://independent.academia.edu/EmineNaskali/CurriculumVitae>>).
- IPA., (1999). *Handbook Of The International Phonetic Association: A Guide To The Use Of The International Phonetic Alphabet*. Cambridge University Press, Cambridge.
- KAPLAN, M., (1999). *Kültür ve Dil*. Dergâh Yayınları, Onikinci Baskı, İstanbul.
- KARAL, H., (2009). *Evaluating The Impact Of Computer Aided Learning Material On Articulation Disorders (Artikülasyon Eğitimi İçin Geliştirilen Bilgisayar Destekli Öğrenme Materyalinin Değerlendirilmesi)*. Eurasian Journal Of Educational Research, 34, Winter 2009.
- KAYA, D., (2005). *Âşık Şiirinde Değişmeler Ve Süreklilik Sefîl Selimi Örneği*. Halk Kültüründe Değişim Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, (17-18-19 Aralık 2004), İstanbul.

- KILIÇ, M. A., (1999/2000). *Konuşma Ve Dil Bozuklukları*. KBB Hastalıklarında Mezuniyet Sonrası Eğitimi Toplantısı, 28-30 Nisan 2000, Kapadokya.
- KILIÇ, M. A., (2017). *Türkiye Türkçesindeki Sesbirimlerin Dışsal Ve İçsel Alt Sesbirimleri: Katmanlı Çeviriyazı Modeli*. Turkish Studies: International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic Volume 12/7, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11354> ISSN: 1308-2140.
- KIRMAN, A., (2005/4). *Türk Halk Ve Klâsik Şiir Belâgatindeki Müşterek Hünerlerden Lebdeğmez Veya Dudakdeğmez Ve Râcî'nin Lebdeğmez Gazeli*. Folklor/Edebiyat Dergisi, Cilt: 11, Sayı: 24, Öztepe Matbaacılık, Ankara.
- KORTANTAMER, T., (1993). *Türk Şiirinde Ses Konusunda Ve Ses Gelişmesinin Devamlılığı Üzerine Bazı Düşünceler*. Eski Türk Edebiyatı Makaleler, Akçağ Yayınları, Ankara.
- KÜÇÜK, S., (1982). *Şiir Ve Şiir Sanatında Ses Unsuru*. Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, (Prof. Dr. Ali Gündüz Akıncı'ya Armağan), Cilt I, Sayı 2, Elazığ.
- NETTL, B., (1964). *Theory and Method in Ethnomusicology*. The Free Press, New York.
- OKAY, O., (1990). *Şiir Sanatı Üzerine*. Sanat ve Edebiyat Yazıları, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- OKAY, O., (1998). *Şiir Dilinin Yapısı*. Yedi İklim, s. 14, Nisan.
- OKAY, O., (2004-2005). *Poetika Dersleri*. Hece Yayınları, Ankara.
- ÖZBEK, M., (2010). *Urfa Türkülerinin Dil Ve Anlatım Özellikleri*. İstanbul Üniversitesi SBE Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, (Yayınlanmış Doktora Tezi), İstanbul/Türkiye.
- ÖZDEMİR, E., (1990). *Örnekli-Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- PARMENTIER, R., (1995). *The Semiotic Regimentation Of Social Life In Signs In Society*. Indiana University Press, Bloomington.
- PEKACAR, Ç., & GÜNER-DİLEK, F., (2009). *Uluslararası Fonetik Alfabe Ve Türkiye'de Ağız Araştırmaları*. Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı (25-30 Mart 2008 Şanlıurfa), Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 989, Ankara.
- PEKACAR, Ç., & GÜNER-DİLEK, F., (2010). *Uluslararası Fonetik Alfabe-2*. DilAraştırmalarıDergisi,Sayı:6,Bahar2010(Url<http://www.academia.edu/2926328/UluslararasıC4%B1_Fonetik_Alfabe_2>).
- RADHAKRİSHNAN, M., (2011). *Musicolinguistic Artistry Of Niraval In Carnatic Vocal Music*. Australian National University/ANU Research Repository Proceedings Of The 42nd Australian Linguistic Society Conference, Australia.
- REİCHL, K., (1992). *Turkic Oral Epic Poetry: Traditions, Forms, Poetic Structure*. The Albert Bates Lord Studies In Oral Tradition 7, Garland, New York.

- ROACH, P., (1992). *Intorducing Phonetics*. Penguin English Press, England.
- SAĞIR, M., (1999). *Ağız Çalışmalarında Çeviriyazı, Ağız Araştırmaları Bilgi Şöleni*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TDK Yayınları: vol. 697, Ankara.
- SARAÇ, M. A. Y., (2007). *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat*. 3F Yayınevi, 6. Baskı, İstanbul.
- SELÇUK, B., (2009). *Divan Şiirindeki Ses Ve Ahenkle İlgili Sanatlara Genel Bir Bakış*. Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu, 15-16 Mayıs, Adıyaman Üniversitesi Yayın No: 3, Adıyaman.
- SHERER, T. D., (1994). *Prosodic Phonotactics*. Doctor Of Philosophy Thesis, The Graduate School Of the University of Massachusetts Amherst Department of Linguistics, Amherst.
- STONE, R. M., (2008). *Theory For Ethnomusicology*. Pearson Press, New Jersey.
- ŞENEL, S., (1991). *Âşık Musikisi*. TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 03, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul.
(Url<<http://www.tdvislamansiklopedisi.org/dia/ayrmetin.php?idno=030554>>).
- ŞENEL, S., (1992). *Kastamonu Bölgesi Âşık Musikisi Tür Ve Biçimleri*. Sanatta Yeterlilik Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- ŞENEL, S., (1992). *Türk Halk Musikisinde Uzun Hava, Tanımı Ve Bu Tanım Etrafında Ortaya Çıkan Problemler*. IV. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri [III. Cilt Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence], Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- ŞENEL, S., (1997). *Türk Halk Müziğinde Beste, Makam Ve Ayak Terimleri Üzerine*. V. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi [Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence Seksiyonu] Bildirileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- ŞENEL, S., (2007). *Kastamonu'da Âşık Fasılları (Türler/Çeşitler/Çeşitlemeler)*. I. Cilt (Notalar, Bilgi Fişleri, Dizinler), Kastamonu Valiliği İl Özel İdaresi Yayını: 12, Baskı: Düzey Matbaacılık, Kastamonu.
- ŞENEL, S., (2017). *MJT 607: 16. Ve 17. Yüzyılda Türk Müziği Çalışmaları*. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji Ve Müzik Teorisi/MJT Doktora Programı Ders Bilgi Formu (Url<<http://sbe.itu.edu.tr/>>).
- TDK., (1945). *Türk Diyalikleri Çeviriyazı Sistemi*. Cumhuriyet Matbaası, İstanbul.
- TDK., (2005). *Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- TÜFEKÇİ, N., (1992). *Âşıklarda Müzik*. II. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Konferansı Bildirileri, Cilt. III, Ankara.
- TÜRKMEN, Y., (2010). *Lirik Şiirlerdeki Sözcük Ve Söz Gruplarının Anlamlarıyla Sesleri Arasındaki İlişkinin Ve Kavramlaştırmanın Türkçe Eğitimindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Muğla.

- TÜRKMENOĞLU, M. A. Ö., (2007). *Dil Eğitiminde Müziğin Önemi*. II. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı (25-30 Eylül), Bışkek.
- ÜÇÖK, N., (1947). *Genel Dilbilim (Lengüistik)*. Ankara Üniversitesi Dil, Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları: 57, Lengüistik Serisi: I, Sakarya Baimevi, Ankara.
- ÜÇÖK, N., (1951). *Genel Fonetik*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları : 68, Lengüistik Serisi : II, İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul.
- WILSON, K., (1929). *Meaning in Poetry and Music*. Music Letters, 9 (3).
- WITTGENSTEIN, L., (1953-2007). *Felsefi Soruşturmalar*. (Çev. H. Barışcan), Metis Yayıncılık, İstanbul.
- YARDIMCI, M., (y.b.). *Âşık Edebiyatları Gelenekleri İçinde Alevi Bektaşî Aşıklarının Yeri Ve Önemi*. (Url<http://www.mehmetyardimci.net/img/files/k_Edebiyat_Gelenekleri_inde_AleviBektaiklarnn_Yeri_3.pdf>).
- YILDIRIM, V., & KOÇ, T., (2008). *Müzik Felsefesine Giriş*. Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- YILMAZ, M., (2010). *Cemal Süreyya Şiirinde Ortak Dilin Kullanımı*. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research Volume 3/11 Spring.
- YULDASHEV, M., (2013). *Çolpan Eserlerinin Lengüapoetik Özellikleri*. 5. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu, 19-22 Aralık Denizli, Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, TDİD Yayınları, Sayı: 07.
- ZÜLFİKAR, H., (1991). *Terim Sorunları Ve Terim Yapma Yolları*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Elektronik Kaynaklar

- Url<<http://www.trtarsiv.com/izle/121988/asik-edebiyati-1/8-bolum>> (Erişim Tarihi: 10.04.2017).
- Url<<http://www.trtarsiv.com/izle/102586/seref-tasliva-ve-murat-cobanoglu-nun-dudak-degmez-asik-atismasi>> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<<http://www.trtarsiv.com/izle/102586/seref-tasliva-ve-murat-cobanoglu-nun-dudak-degmez-asik-atismasi>> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<<http://www.tdk.gov.tr>> (Erişim Tarihi: 03.05.2014).
- Url<www.notaarsivleri.com/turk-halk-muzigi/2148.html> (Erişim Tarihi: 03.05.2014).
- Url<http://www.trtnotaarsivi.com/thm_detay.php?repno=701&ad=GELE%20GELE%20GELD%20DDK%20B%20DDR%20KARA%20TA%20DEA> (Erişim Tarihi: 03.05.2014).
- Url<<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>> Tez No: 263098, (Erişim Tarihi: 03.05.2014).
- Url<http://www.all-science-fair-projects.com/science_fair_projects_encyclopedia/upload/7/74/Ipa-chart-all-1000px.png> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).

- Url<<http://www.langsci.ucl.ac.uk/ipa/ipachart.html>> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<<http://www.diku.dk/hjemmesider/studerende/thorinn/xsamchart.gif>> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<<http://web.uvic.ca/ling/resources/ipa/charts/ExtIPAChart97.pdf>> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<<http://web.uvic.ca/ling/resources/ipa/charts/ExtIPAChart02.pdf>> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<[http://www.langsci.ucl.ac.uk/ipa/IPA_chart_\(C\)2005.pdf](http://www.langsci.ucl.ac.uk/ipa/IPA_chart_(C)2005.pdf)> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<<https://www.internationalphoneticassociation.org/sites/default/files/extIPAChart2008.pdf>> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<https://www.internationalphoneticassociation.org/sites/default/files/IPA_Kiel_2015.pdf> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<https://www.internationalphoneticassociation.org/sites/default/files/IPA_Deja_2015.pdf> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<https://www.internationalphoneticassociation.org/sites/default/files/IPA_Doulos_2015.pdf> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<<http://web.uvic.ca/ling/resources/ipa/charts/IPANumberChart96.pdf>> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<[http://web.uvic.ca/ling/resources/ipa/charts/IPA_Number_chart_\(C\)2005.pdf](http://web.uvic.ca/ling/resources/ipa/charts/IPA_Number_chart_(C)2005.pdf)> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<<https://www.internationalphoneticassociation.org/sites/default/files/phonsymbol.pdf>> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<<http://www.diku.dk/hjemmesider/studerende/thorinn/xsamchart.gif>> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).
- Url<https://www.internationalphoneticassociation.org/redirected_home> (Erişim Tarihi: 27.04.2017).

**Feyzullâh Râ'if-î Âmidî'nin Diyarbakır Yazmalar Ktp. AHA Kol. 88.
De Yer Almayan Şiirleri**

Ramazan Sarıçicek*

Öz

Feyzullah Râ'if 1831-32'de Diyarbakır'da doğmuştur. Diyarbakır, bir zamanlar Ali Emîrî'nin "Diyarbakır Encümen-i Dânişi" adını verdiği şairler topluluğuyla birçok şairin yetiştiği önemli edebî muhitlerden biridir. Diyarbakır Osmanlı coğrafyasında yetiştirdiği 40 şairle 5. Sıradadır. Vâlî, Lebîb, Hâmî, Emîrî gibi şairlerle klasik edebiyatımıza büyük katkılar sağlamıştır. Bu şairlerden bir kısmı ülke çapında bir şöhret kazanırken Râ'if gibi bazı şairler ise ancak bulundukları muhit içerisinde seslerini duyurabilmişlerdir. Hâlbuki edebiyatımız merkeziyle muhitiyle bir bütündür. Râ'if de klasik şiirimizin malzemelerini güzel kullanmasını bilmiş bir şairdir. Çevresindeki şairleri, şiirlerini tahmis edecek kadar etkilediği görülmektedir. Küçük bir divançe meydana getirecek kadar şiirleri vardır. Bununla beraber bütün şiirleri ortaya çıkarılabilmiş değildir. Daha önce "râ" harfinden itibaren olan şiirleri tarafımızdan tespit edilip yayınlanmış olmakla beraber "elif"ten "râ" harfine kadar olan şiirleri bulunamamıştır. Bu çalışmamızda Râ'if'in daha önce üzerinde çalıştığımız şiirlerinden bazılarını içeren düzensiz başka bir nüshasını özellikle önceki çalışmamızdaki olmayan bir şiirini ve bazı beyitleri ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Edebî muhit, Diyarbakır, Ali Emîrî Efendi, Feyzullah Râ'if-i Âmidî, divançe

**Feyzullâh Râ'if-î Âmidî's Poems which are not included in Diyarbakır
Manuscript Ktp. AHA Kol. 88**

Abstract

Feyzullah Râ'if was born in Diyarbakır in 1831-32. Diyarbakır is one of the most important literary circles where many poets have been raised by a group of poets whom Ali Emîrî once called "Diyarbakır Encümen-i Dânişi". Diyarbakır is in the 5th rank with its 40 poets in the Ottoman geography. It has made a great contribution to our classical literature with poets such as Vâlî, Lebîb, Hâmî,

* Doç. Dr., D. Ü. Edebiyet Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
ramazansaricicek@gmail.com

Emîrî,. While some of these poets earned a national reputation, some poets such as Râ'if could become popular only in their immediate surroundings. However, our literature is a whole with its center and circle. Râ'if is also a poet who knows how to use the material of our classical poetry beautifully. He influenced poets around him to such an extent that make them to change his own poems. He has enough poems to form a small divançe (small divan). However, not all his poems could be revealed. His poems starting from letter "râ" have been already identified and published by us, but his poems from letter "elif" to "râ" could not be found. In this work we will try to examine another irregular copy containing some of Râ'if's poems which we have studied on before, especially a poem that is not included in our previous work and some couplets.

Keywords: Literary circle, Diyarbakır, Ali Emîrî Efendi, Feyzullah Râ'if-i Âmidî, divançe (small divan).

GİRİŞ

Feyzullah Râ'if-i Âmidî Diyarbakır'ın seçkinlerindendir. *Müftî Kâtibi-zâde* ünvanıyla tanınır. Diyarbakır ulemasından; Fetvâ Emîni Emîn Efendi'nin oğlu olan Râ'if 1247/1831-32'de dünyaya gelmiştir. Şiirlerinde *Râ'if* mahlasını kullanır. Hâfız Mehmed Kâmî Efendi'den "tahsîl-i ma'ârif ve kemâlât" ederek kendisini yetiştirmiştir.

Aynı zamanda hattat da olan Râ'if 1850-51 yılında memuriyete başlamış ve çeşitli görevlerde bulunmuş 1296/1878 yılı ortalarında ise Diyarbakır-Elaziz-Sivas vilayetleri Islahat Ser-komiserliğine atanan Âbidin Bey tarafından, yeni kurulan adliye teşkilatında Diyarbakır Ceza Mahkemesi Reisliği'ne getirilmiş ve *mütemayiz* rütbesine kadar yükselmiştir. (Korkusuz 2013: 718) Hatır gönül ve hak hukuk bilen; iyiliksever, şefkat ve vefâ sahibi iyi bir aile dostu olan şair tahminen 1307/1889-1890 tarihinde vefat etmiştir. (Beysanoğlu 1959: 63)

Edebî Kişiliği

Râ'if, çevresiyle samimi ilişkiler kuran zeki bir ediptir. Döneminin şairleriyle müşâ'areleri vardır. Emîrî, *Esâmî-i Şu'ârâ-yı Âmid*'de Râ'if'i "hüsn-i hattı bî-nazîr, kitabeti dil-pezîr, eş'ârı layık-ı takdîrdir." diyerek över. (2003: 24)

Emîrî, onun şiirlerini "zarif ve lâtif" olarak niteler. Râ'if de kendisini; "her fenn ü ma'ârif'te üstat ve "yeni mânâlar üretme"de Allah vergisi bir yeteneğe sahip olarak görmektedir:

Takdîr-i bahâ eyleyemez olsa da nakkâd

Her fenn ü ma'ârifde bizüz 'ârif ü üstâd

Tevlîd-i ma'ânîde bize oldı Hüdâ dâd (12/5) (Sarıççek 2014: 249)

Mütevekkil bir kişiliğe sahip Râ'if âşıkâne şiirler yazar. Şiirleri, mecmuada yer alan ve müstensihler tarafından yazıldığı anlaşılan değerlendirmelerde beğenilmekte “bıkr-i ma'nâ” ve “inci gibi nükteler ihtiva ettiği” ve “memleketi İrem bağlarına çevirdiği” ifade edilmektedir. Şair tasavvufi konuları da işler. Onun bu tarz bir şiirinin tahmis edilmesi bu konudaki duygu derinliğinin göstergesidir. (Sarıççek, 2014: 249) O'nun şiirleri daha hayattayken tahmis edilmiştir. Bu da onun döneminde ne kadar sevilip beğenildiğini göstermektedir. Onun şiirleri çağdaşları olan Sırrî Hanım (öl.1877)(Korkusuz, 2005: 90-91), Rahmî-i Harpûtî (öl.1884), Harpûtî Hâmid (öl.1920) (Abdulhamid Hamdi Efendi olmalı.), Hayâlî-i Âmidî(öl.1887), Ali Emîrî gibi şairler tarafından tahmis edilmiştir. (Sarıççek 2014: 250)

Şair bir divan tertip etmediğini kendisi söylemektedir. Hatta şiirleri üzerine yaptığımız çalışmadan bir divançe bile tertip etmemiş olduğu anlaşılmaktadır. Biz onun şiirlerini ihtiva eden bir mecmuayı bir makalede yayımlamıştık.⁷⁶⁵ Şairin 34 şiirinin yer aldığı bu mecmua⁷⁶⁶ eksikti. Zira mürettep olarak tertip edilen şiirler *dâl* harfinden başlamaktaydı. Bu durum bizde *elif*ten *dâl* harfine kadar olan kısmın başka bir mecmuada yer aldığı kanaatini doğurdu. Ancak böyle bir mecmuaya henüz rastlayamadık. Bununla beraber araştırmalarımız sırasında Râ'if'in şiirlerini ihtiva eden müsvedde olduğunu zannettiğimiz başka bir mecmua tespit ettik.⁷⁶⁷ Bir öğrenci tezini incelerken haberdar olduğumuz bu mecmua 8 varak renkli kâğıtlardan oluşmuş ve bazı şiirler 45 derece eğik şekilde rik'a hattıyla yazılmıştır.⁷⁶⁸ Satır sayısı muhtelif, bazı sayfalar boş müstensih ise belli değildir. Anlaşıldığı kadarıyla bu mecmua müellifin müsvedde olarak yazdığı bir nüshaya benzemektedir. Hem içindeki tashihler hem de şiir sayısındaki azlık bunu göstermektedir.⁷⁶⁹

Bu nüshada önceki nüshada da yer alan, bazı şiirlerle birlikte yazımızın da konusu olan bir gazel ve bir kıt'anın son beyti⁷⁷⁰ ile 7b'deki yer alan bir beyit bulunmaktadır. Bu çalışmanın konusu olan bu gazel ve beyitler aşağıda verilmiştir.⁷⁷¹

⁷⁶⁵ Ramazan SARIÇİÇEK (2014). “Feyzullâh Râ'if-i Âmidî ve Şiirleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research, Cilt: 7 Sayı: 31 Volume: 7 Issue: 31*, www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

⁷⁶⁶ Diyarbakır Yazmalar Ktp. AHA Kol. 88.

⁷⁶⁷ Diyarbakır Yazmalar Kütüphanesi AHA Koll. 11.

⁷⁶⁸ Ebru Akççek (2008). Diyarbakırlı Feyzullah Ra'if Efendi Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divançesi, D.Ü.Z.G.Eğitim Fakültesi, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı Bitirme Tezi, s.19.

⁷⁶⁹ Bazı şiirlerdeki tashihler bu nüshanın şairin kendi el yazısıyla olma ihtimalini akla getirmektedir. (1a, 5a, 6a'da yer alan gazellerde ve 6b'de yer alan Said Paşa'nın gazelini tahmininde bazı tashihler vardır.)

⁷⁷⁰ Bu şiir önceki nüshada 16b'de 3 beyitlik bir kıt'a olarak kayıtlıdır. Burada ise bir mahlas beyti eklenerek 4 beyitlik bir şiir olarak kaydedilmiştir. Bu durum önceki nüshayı istinsah edenin bu nüshayı görmediği veya başka bir nüshadan istinsah ettiği şeklinde yorumlanabilir.

⁷⁷¹ Şairin diğer şiirleri için bk. Sarıççek 2014.

. . - - / . . - - / . . - - / . . -

1-Bir zamân hâtıruñuz kendüme olmuşdı maķar

Şimdi kalmadı n'îçün mihr ü muhabbetden eşer

2-Şeb-i zulmetde ķalup mûnis-i ğam-h'ârum yok

Şu'le-i vaşlıñ ile eyle derûnum enver

3-°Acabâ n'oldı beni böyle ferâmûş itdüñ

Me'mulüñ ğayrı idi terk idesin tâ bu kadar

4-Bî-vefâ böyle cefâ eylemeden maķsat ne

Seni sevdimse eger çekmedüñ °âlemde zarar

5-Ġurrelenme güzelüm hüsnuñe bu °âlemde

Anı da leşker-i haķ bir gün ider zîr ü zeber

6-Elvirür itme amân kıyma meded âşıkıña

Baña itdükleriñe bir gün olursun mazhar

7-Bilmeyen cevri hemân gelsün idesün ta'lim

Tıfl iken eylemiş ol şûh-ı cihânum ezber

8-Râ'ifâ hâl-i dige-gûniyi Allâh bilsün

Halka izhâr-ı tazarru° ile bilmem ne biter (1a)

Kıt°a

. . . . / / /

1- °Aceb şanma yakılsa âteş-i ruhsârına⁷⁷² göñlüm

Arada tâ ezelden şem°lik pervânelik vardur

2-Zamânıla olurken dâ'imâ hem-meclis-i ülfet

Nedür hikmet bileydüm şimdiler bîĝânelik vardur

⁷⁷² ruhsâreye (önceki nüshada).

3-Niyâz-ı vaşla vardur ârzû ammâ dilüm dönmez

Mey-i aşkuñla serde sâkiyâ mestânelik vardur

4-Ezel kaşr-ı dilüñ ma'mûr idi vuşlatla ey Râ'if

Bu günlerde firâk-ı yârdan vîrânelik vardur⁷⁷³ (1a)

Beyt

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Şâm-ı gamda kaldı gitdi bu dil-i âvâremiz

Meş'al-i lutfuñ yaraşur kalmadı hiç çâremiz (7b)

Sonuç

Bir divanı olmayan şairlerin şiirleri ancak çeşitli mecmualar taranarak gün yüzüne çıkarılabilmektedir. Fayzullah Râ'if'in de şiirleri değişik mecmua ve defterlerde olmalıdır. Zira şiirlerinin yarısına yakını tespit edilmiş olup *râ* harfine kadar olan şiirleri halen bulunabilmiş değildir. Bu mecmua veya defter de onun hiç olmazsa bir gazeli ve beyitlerini gün yüzüne çıkmasına vesile olmuştur. Belki başka şiirleri de başka defter ve ya mecmualarda araştırmacıları beklemektedir.

Kaynaklar

ADAK, Abdurrahman, *Ali Emiri'nin Gözüyle Diyarbakırlı Şairler*, Kent Işıkları Yayınları, İstanbul 2012, s. 83.

AKÇİÇEK, Ebru (2008). Diyarbakırlı Feyzullah Ra'if Efendi Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divançesi, D.Ü.Z.G.Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Bitirme Tezi.

Ali Emîrî Efendi *Esâmî-i Şu'arâ-yı Âmid*, (R. Güner-N. Güner), Ankara 2003, s. 24.

Ali Emîrî *Tezkire-i Şuara-yı Âmid*, C. I. , Dersaadet Matbaa-i Âmidî 1328, s. 330-335.

Ali Emîrî Efendi, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, (Doç. Dr. İdris Kadioğlu), Sonçağ Yayınları, Ankara 2014.

BEYSANOĞLU, Şevket, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, C. 2, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı, Işıl Matbaası, İstanbul 1959.

⁷⁷³ Bu beyit önceki mecmuada yoktur.

ERDOĞAN, Kenan, *Diyarbakırlı Sa'îd Paşa Dîvânı*, Manisa 2004.

İPEKTEN, Halûk, *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1996.

KAVAZ, İ. ve ONUR, N., *Harputlu Rahmî Dîvânı*, İzzetpaşa Vakfı Yayınları 2, Ankara 1996, s. 314.

KORKUSUZ, M. Şefik, *Tezkire-i Meşâyih-i Âmid* (Diyarbakir Velileri) I-II, Kent Işıkları Yayınları, İstanbul 2004.

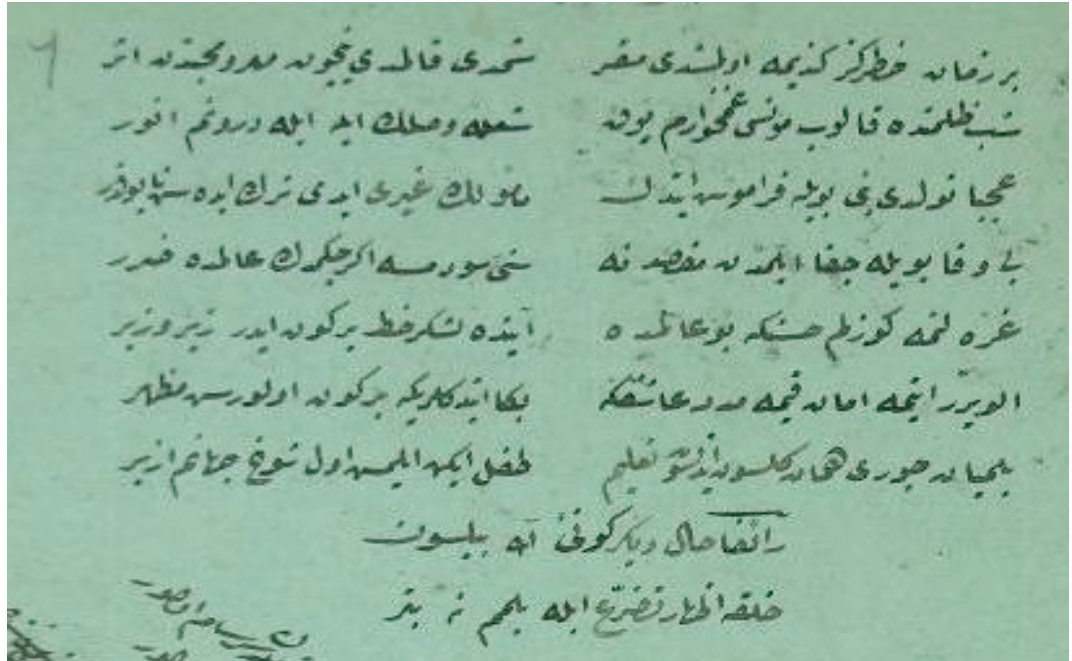
----- *Diyarbakirli Şair Sırrî Hanım'ın Divanı*, Kent Yayınları, İstanbul 2005.

----- *Diyarbakir Kadı, Müftü, Hattat ve Mûsikişinasları*, Toprak Kitap, İstanbul 2014, s. 165-166.

----- *Osmanlı Arşivlerinde Diyarbakirli Devlet Memurları*, Toprak Kitap, İstanbul 2013, s. 717-718.

ONUR, M. Naci, *Harputlu Dîvân Şâirleri*, Manas Yayıncılık, Elazığ 2013.

SARIÇİÇEK, Ramazan, "Feyzullâh Râ'if-i Âmidî ve Şiirleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research*, Cilt: 7 Sayı: 31 Volume: 7 Issue: 31, www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581, 2014.



(1a)

عجب صانع یاقلمه آنسہ ضایہ کولم
ایارہ نازلدہ شمعک بروار لک ودر
زبانجہ اولو کیو راعا هم صلی الفی
نیر حکمت بلیم شخیر یکا نیک ودر
نیاز وصله ودر آرزو آقا ولم ریز
می غنقله سرده قیامت لک ودر
ازل قصه لک صمد ایدی وصله ای الفی
بوکوزده فراقیدار ودر لک ودر

(1a)

کندی
نما و عجمه قالدی بدول اوارده
نقد المظفر یوسفی کدی بهج صلی ودر

(7b)

Feyzullâh Râ'if-ı Âmidî'nin Divançesi AHA 11 (Diyarbakır Yazmalar Ktp.)1a;7b

ضوابط الاستيراد في الاقتصاد الإسلامي

الباحث: زبير نبي أحمد

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ أما بعد:-

يهدف هذا البحث الى بيان الضوابط التي يجب ان يلتزم بها الدولة الإسلامية في تعامله مع الدول غير الإسلامية من خلال المؤسسات والشركات الحكومية. وكذلك لبيان ما يجب أن يلتزم به التاجر المسلم أثناء مزاولته لأعماله في التجارة الدولية. واليك البيان:-

اولاً: إعطاء الأولوية في التعاملات التجارية للدول الإسلامية

إن أولوية التعامل في التجارة الدولية مع الدول الإسلامية حق من حقوق الأخوة الإسلامية، لا يمكن التهاون بها، فإذا كان هناك بلد إسلامي يمتلك سلعة هي بنفس المواصفات لتلك السلع الموجودة لدى دولة غير الإسلامية، فيجب أن تعطى أولوية الاستيراد إلى الدولة الإسلامية.

ثانياً: شرعية العقود والمعاملات

اتفق الفقهاء على أنه يجب أن تكون المعاملات التجارية التي تقع داخل الدولة الإسلامية ضمن حدود ما أباحتها الشريعة الإسلامية. أما في يخص حكم العقود والمعاملات المحرمة خارج الدولة الإسلامية فقد اختلف العلماء على رأيين :-

الرأي الأول: قال بالتحريم وهو رأي جمهور العلماء. واستدلوا بعموم النصوص الدالة على تحريم مطلقاً من غير تخصيص الحكم بالمكان، منها قوله تعالى: { وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا } [البقرة: 275].

الرأي الثاني: قال بجواز التعامل بالعقود الفاسدة والمعاملات المحرمة خارج الدولة الإسلامية، إذا كان على تراض بينهما، بعيداً عن الغدر والخيانة. وهو رأي الإمام أبي حنيفة وتلميذه محمد الشيباني، وابن الماجشون من المالكية.

واستدلوا بما روي عن أبي يوسف قال: (وإنما أحلّ أبو حنيفة هذا لأن بعض المشيخة حدثنا عن مكحول عن رسول الله ﷺ أنه قال: " لا ربا بين اهل الحرب - وأهل الإسلام - ".

واستدلوا أيضاً بمخاطرة أبو بكر الصديق قبل الهجرة مع كفار قريش فأنزل الله تعالى: { الم (1) غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ } [الروم]، وظهرت الروم على فارس فبعث إلى أبي بكر: أن تعال فخذ خطرك. فذهب وأخذ الخطر، فجاء به إلى رسول الله ﷺ قال: تصدق به".

والراجح هو الرأي الأول القائلين بحرمة العقود الفاسدة والمعاملات المحرمة كالربا مطلقاً، سواء كان في الدولة الإسلامية أو خارجها، وذلك لأن أدلة الفريق الثاني لا ترتقي إلى درجة بحيث أن نقيدها بالطلاق، ونخصص به عمومات القرآن والأحاديث الصحيحة.

أما في عصرنا هذا فإن المسلم المقيم في الدول غير الإسلامية أو الذي يزاول التجارة عن طريق الاستيراد والتصدير لا يستطيع إجتناّب المعاملات الربوية، لأن التعامل معهم لا يكون إلا عن طريق البنك الربوي، لذلك يجوز والحال هكذا التمسك بالقول الثاني في إجراء التعامل معهم، وهذه المعاملة تدخل في باب الضرورات.

ثالثاً: حكم استيراد الأطعمة والأشربة المحرمة

كل ما حرّمته الشريعة الإسلامية أو حكم بنجاسته يحرم الإتجار به بيعاً وشراءً تصديراً واستيراداً، قال رسول الله ﷺ : "وإن الله إذا حرّم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه".

ومن الأطعمة والأشربة التي حرّمها الشريعة الإسلامية الخمر والخنزير والميتة والدّم والمخدرات والنجاسات، ويستثنى من ذلك أنه لا مانع للذمي والمستأمن استيراد وتصدير الخمر والخنزير من الدولة الإسلامية وإليها شريطة ألا يتعدى هذه المواد مكان إقامتهم، ولا يبيعها لمسلم، وذلك لأن الإسلام أقر أهل

الذمة على أن تكون الخمر والخنزير مالا لهم، فجاز تصرفهم فيهما بالبيع والشراء، والإنتفاع بهما لأنه مال متقوم في حقهم.

رابعا : حكم استيراد الأدوية التي تدخل في تركيبها المواد المحرمة

يجوز استيراد الأدوية التي تدخل في تركيبها المواد المحرمة وذلك لما روي عن أنس قال: " قدم أناس من عُكْلٍ أو عُرَيْنَةٍ فاجتوا المدينة، فأمرهم النبي ﷺ بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها " .

خامسا: حكم استيراد المواد المشتملة على المواد المحرمة المستهلكة فيها

يجوز استيراد الأطعمة والأشربة المشتملة على المواد المحرمة والنجسة المستهلكة فيه، المسمى بنظرية الاستهلاك أو الاستحالة (أي تحول العين النجسة بنفسها أو بواسطة كصيرورة دم الغزال مسكاً، وكالخمير إذا تخللت) قال الرسول ﷺ: " إذا كان الماء قدر قُلْتين لم يحمل الخبث " فنجاسة الماء بأن يحمل الخبث: أي بأن يكون الخبث فيه محمولا، وذلك يبين أنه مع استحالة الخبث لا ينجس الماء.

وروي أيضا عن رسول الله ﷺ "خير خلكم خل خمركم"، من غير فصل بين كونه عنبا فأصبح خلأ أو تخللت الخمر فأصبحت خلأ، وبين كونه صارت خلأ بنفسها أو بشيء آخر.

وأما بالنسبة لحكم استيراد الأطعمة والأشربة المختلطة بمواد محرمة ونجسة غير المستهلكة فيهما فلا يجوز استيرادها؛ لما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: " إذا وقعت الفأرة في السمن؛ فإن كان جامداً فالفؤها وما حولها وإن كان مائعا فلا تقربوه ". دل الحديث على أن المائعات إذا وقعت فيها نجاسة ينجس قل ذلك المائع أو أكثر.

فلا يجوز استيراد المواد التي تدخل الخمر في تركيبها، كبعض الشوكولاته، وبعض أنواع المثلجات وبعض المشروبات الغازية، ولاسيما الشائعة في البلاد الغربية إلا إذا استحالة فيه، وكذلك المواد الغذائية التي يدخل شحم الخنزير والميتة والمواد النجسة في تركيبها دون استحالة عينه، كبعض أنواع الزيت والدهن والسمن والزبد.

سادسا: حكم استيراد ما فيه الضرر على المسلمين

لا يجوز استيراد ما فيه الضرر على المسلمين دينياً وأخلاقياً، فيُحرّم استيراد ما يعود بالضرر على الإسلام ومعتقدات المسلمين، كاستيراد الأصنام والآلات التي تستعمل للمقامرة المحرمة.

ولا يجوز استيراد ما يلحق الضرر بالمسلمين اقتصادياً، فالدولة الإسلامية إن استطاعت أن تلبّي حاجات المسلمين من داخلها لا يجوز لها استيراد السلع التي تنافس الصناعة الوطنية، فيتضرر بذلك الدولة والمواطنون اقتصادياً، وإلحاق الضرر بالمسلمين حرام.

ولا يجوز استيراد ما يلحق الضرر بالمسلمين صحياً، فلا يجوز استيراد اللحوم والمنتجات الحيوانية والنباتية الفاسدة، والمواد المسرطنة، أو التي أنتهت صلاحيتها (إكسباير) لقوله ﷺ: " لا ضرر ولا ضرار من ضارّ ضارّه الله ... "، وهذا مما يلحق الضرر بالمسلمين صحياً.

ولا يجوز استيراد الذبائح من الدول التي لا تدين أهلها بالعقائد السماوية، أما بالنسبة للدول التي تدين أهلها بالعقائد السماوية، فقد قال سبحانه وتعالى: { الْيَوْمَ أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جُلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ جُلٌّ لَهُمْ } [المائدة: 5]، وبناء على ذلك يجوز الاستيراد منهم، وإذا كان الدولة المصدرة دولة مختلطة فالحكم للأغلب.

المصادر

القران الكريم

- 1- أبو داود سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود ، دار الفكر – بيروت (280/3).
- 2- أبو يوسف: الرد على سير الأوزاعي، دار الكتب العلمية – بيروت (ج1/ص97).

- 3 ابن ماجه: سنن ابن ماجه, دار الفكر - بيروت (784/2) .
- 4 البخاري محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المختصر: دار ابن كثير, بيروت, ط3/1407هـ - 1987م (92/1).
- 5 البيهقي أحمد بن الحسين: سنن البيهقي الكبرى, مكتبة دار الباز - مكة المكرمة / 1414هـ - 1994م (38/6).
- 6 الترمذي محمد بن عيسى: الجامع الصحيح, دار إحياء التراث العربي- بيروت (344/5).

EBÜ'L-USR FAHRÜ'L-İSLÂM ALÎ EL-PEZDEVÎ'NİN İCMÂ ANLAYIŞI

Aydın TAŞ*

Öz

Bu bildiri, Hanefî fakihi ve usulcüsü Pezdevî (v. 482/1089)'nin icmâ anlayışını incelemektedir. Hanefî fıkıh doktrinde önemli bir yeri olan Pezdevî, yedili müçtehit-mukallit tabakası sıralamasında üçüncü tabaka olan "meselede müçtehit" grubuna dâhil edilmiştir. Usûlü'l-Pezdevî, Hanefî/fukaha metoduyla yazılan fıkıh usulü edebiyatının nihaî ve olgun düzeyini temsil eden bir klasiktir. Pezdevî'den sonra fıkıh usulü alanında üretilen eserler ve özellikle ders kitapları onun eseri model alınarak yazılmıştır. Tebliğimizde Pezdevî'nin icmâ anlayışı; kendisinin usul eserinden, içinde yer aldığı Hanefî ekolünün ondan önce yaşayıp usul eserleri bize intikal eden Şâşî (v. 344/955), Cessâs (v. 370/981) ve Debûsî (v. 430/1039)'nin, ayrıca çağdaşı ve ders arkadaşı Serahsî (v. 483/1090)'nin usul eserlerinde verdikleri bilgilerle mukâyeseli olarak ele alınmıştır. Pezdevî, Usûl'ünün icmâ bahsinde; icmâm hücciyetinin naklî ve aklî delilleri; deliller hiyerarşisindeki yeri; ehliyeti; zamanı; konusu; senedi ve nakli; belirlenme biçimi, yapısı ve sağladığı bilgi derecesi bakımından çeşitleri ve icmâm dengi olan icmâ ile neshini ele almıştır. Ayrıca fonksiyonuna değinmiştir. Pezdevî, icmâ konusunu -eserinin genel özelliği olarak- fazla ayrıntıya girmeden incelemiştir. Hanefî mezhebi içerisinde yer alan Pezdevî, kendinden önceki bilgileri süzgeçten geçirerek son derece sistematik bir şekilde özetlemiştir. Genel olarak ekolünün icmâ anlayışını benimseyip savunan Pezdevî'nin kendinden önceki âlimlerden yararlanması taklîdî değil, tahkîkî olmuş, yeri geldiğinde tercihini ve itirazını dile getirmekten çekinmemiştir.

Anahtar Kelimeler: İcmâ, şer'î delil, Hanefî usûlü, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali el-Pezdevî, Usûlü'l-Pezdevî

**EBÜ'L-USR FAKHR AL-ISLAM ALI AL-PAZDAWÎ'S
UNDERSTANDING OF IJMA**

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, aydintas@gmail.com

Abstract

This paper examines the Hanafi philosophy and *ijma* (consensus of believers) understanding of Pazdawî. Having an important place in the Hanafi fiqh doctrine, Pazdawî was included in the third group of "mujtahit al-masail" (interpreter of Islamic law) in the order of seven mujtahit-mukallit layers made by the post-classical Hanafi scholars. Pazdawî's al-Usûl is a classic representing the ultimate and mature level of the fiqh-style literature written by the Hanafi/fuqaha method. After Pazdawî, the works produced in the field of fiqh method and especially the textbooks were written by taking his work as a model. In our paper, Pazdawî's understanding of *ijma* is handled on the basis of his own *usul* (method) works and by making comparison with the information given by the method works of Şaşî (d. 344/955), Cessâs (d. 370/981), Debûsî (d. 430/1039) and Serahsî (d. 483/1090) of the Hanafi school who lived before him and whose works were passed on to us. Pezdevî mentioned the following issues under the *ijma* title of Usûl: Rational and traditional evidence that *ijma* is a *hujjat*; the place of *ijma* in the hierarchy of evidence; competence to *icma*; the time of *ijma*; the basis of *ijma* and its narration; types of *icma* with respect to how it is determined, in terms of the degree of information provided and in terms of how it is made; *naskh* (abrogation) of *ijma* with an equivalent *ijma*; the function of *ijma*. In general, Pazdawî adopts and defends the concept of "*icmâ*" of his school, and his utilization of the scholars before him was not in the form imitation but in the form of verification as he did not hesitate to say his choice and objection when appropriate.

Keywords: *Ijma*, Evidence of Islamic law, Hanafi *usûl al-fiqh*, Ebû'l-Usr Fakhr al-Islam Ali al-Pazdawî, al-Usûl of al-Pazdawî

Giriş

İnsanlar arasında adâletin tesisi ve anlaşmazlıkların giderilmesi hukuk düzeninin olmasıyla mümkündür. Dinlerin gönderiliş amaçlarından biri de budur. İslâm dini de adâletin tesisi için bazı hükümler getirmiştir. Bu hükümler üzerinde İslâm bilginlerinin kafa yormaları neticesinde tarihî süreç içerisinde "fıkıh ilmi" adıyla bir ilim dalı doğmuştur. Her hukuk sisteminin kendine özgü kaynakları olduğu gibi İslâm hukukunun da belli bazı kaynakları vardır. Bunlar aslî ve fer'î kaynaklar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadırlar. Aslî kaynakların en önemlisi şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir. Ondan sonra Hz. Muhammed (sav)'in sünneti gelmektedir. Bunların yanı sıra *icmâ* ve kıyas da İslâm hukukunun aslî kaynakları arasında sayılmıştır⁷⁷⁴.

İcmâ, Hz. Peygamber (sav)'den sonra farklı zaman dilimlerinde ortaya çıkan bir problemin şer'î hükmü konusunda müctehid seviyesinde olan İslâm âlimlerinin ittifak etmelerini ifade eder. İcmâ, ümmetin birliğini sembolize eden aslî

⁷⁷⁴ Aydın Taş, *Serahsî'nin İcma Anlayışı*, 1. Baskı, A Grafik, Diyarbakır 2016, s. IX.

hükümlerin korunmasını sağlayarak bütün müslümanları ortak dinî değerler etrafında toplar ve onların bir takım problemlerine evrensel çözümler getirir⁷⁷⁵.

Diğer fikhî mezheplerde olduğu gibi Hanefî mezhebinde de deliller içerisinde icmâm yeri büyüktür. Birçok Hanefî âlim icmâ konusu üzerinde titizlikle durmuş ve mezhebin usul kitaplarında bu konu işlenmiştir⁷⁷⁶.

İcmâ mevzuunda üzerinde hassasiyetle duran en önemli Hanefî usûlcülerden birisi, "İslâm'ın kıvancı" (فخر الإسلام) lakabıyla hakettiği şöhreti yakalamış olan Pezdevî (v. 482/1089)'dir. Onun Hanefî/fukaha metoduyla yazılan el-Usûl (Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl) adlı eseri, kendi alanında temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir. İbarelerinin zorluğu ve konuları gayet sistematik şekilde muhtasar olarak ele almasıyla dikkat çeken eser, genel kabule mazhar olmuş ve özellikle ders kitabı tarzında yazılan usul eserlerince örnek alınmıştır⁷⁷⁷.

Pezdevî, mezkûr eserinde icmâ konusunu -eserinin genel özelliği olarak- fazla detaya girmeden ele almıştır.

Pezdevî Hanefî mezhebi içinde yer almış bir âlim olduğundan onun icmâ anlayışının sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilmesi için kendisine intikal eden mezhep birikiminin dikkate alınması gerekmektedir. Hanefî mezhebinin Pezdevî öncesine dâir elimize ulaşan usul kitapları sırasıyla; Şâşî (v. 344/955), Cessâs (v. 370/981) ve Debûsî (v. 430/1039)'ye aittir. Ayrıca Pezdevî'nin çağdaşı ve ders arkadaşı Serahsî (v. 483/1090)'nin usul eseri de günümüze intikal etmiştir. Hanefî usûlü bu fakihler ve Pezdevî yoluyla sistemleştirilerek günümüze ulaşmıştır. Biz tebliğimizde Pezdevî'nin icmâ anlayışını, bu âlimlerle mukayeseli olarak ortaya koymaya çalıştık.

İcmâ bahsini en muhtasar Şâşî⁷⁷⁸ (v. 344/955), sonra Debûsî⁷⁷⁹ (v. 430/1039) ve Pezdevî⁷⁸⁰ (v. 482/1089); en mufassal Cessâs⁷⁸¹ (v. 370/981), ardından da

⁷⁷⁵ Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, s. IX.

⁷⁷⁶ Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, s. IX.

⁷⁷⁷ Bkz. Murteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2007, XXXIV, ss. 264-266, 265-266.

⁷⁷⁸ Nizâmuddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed eş-Şâşî (v. 344/955), **el-Usûl** (Hâmişinde: Muhammed Feyzû'l-Hasan el-Gengûhî, *Umdetu'l-Havâşî Şerhu Usûli's-Şâşî*), thk. Halîl el-Meys, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1402/1982, 287-296.

⁷⁷⁹ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer ed-Debûsî (v. 430/1039), **Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fikh**, 1. Baskı, takdim ve tahkik: Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, 23-33.

⁷⁸⁰ Ebû'l-Usr Fahrû'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî (v. 482/1089), **Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)**, Matbaatü Câvid Barîs, Keratisî ts., 239-247.

⁷⁸¹ Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî el-Cessâs (v. 370/981), **el-Fusûl fi'l-Usûl I-IV**, 2. Baskı, dirâse ve tahkik: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1414/1994, III/257-366.

Serahsî⁷⁸² (v. 483/1090) işlemiştir. Bu nedenle Cessâs ve Serahsî'nin ele aldığı şu icmâ konularına Şâşî, Debûsî ve Pezdevî temas etmemişlerdir:

- 1) Meydana gelen yeni bir durumda icmân hücciyetinin devam edip-etmeyeceği⁷⁸³,
- 2) Tâbiîn kavlinin sahâbe icmâında dikkate alınması⁷⁸⁴,
- 3) Hulefâ-yi Râşidîn'in icmâı⁷⁸⁵,
- 4) Şeyhayn (Hz. Ebû Bekir ve Ömer)'in icmâı⁷⁸⁶,
- 5) İcmân insanların kesin olarak bildikleri şeylere tahsis edilmemesi⁷⁸⁷,
- 6) İcmân mensûh nassları tespit etmesi⁷⁸⁸.

Bildirimizde önce Pezdevî ve usul eseri hakkında bilgi vereceğiz, sonra onun icmâ anlayışını ele alacağız.

1. Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî El-Pezdevî (v. 482/1089)

Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî (Bezdevî) (أبو الحسن أبو العسر فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي), Hanefî fakihi ve fıkıh usulü müellifidir. 400/1010 yılları civarında Neseî'e Buhara yönüne doğru 30 km. uzaklıktaki bir kale şehir olan Pezde'de, ilim adamlarıyla meşhur bir aile içinde dünyaya gelmiştir. Hayatıyla ilgili çok az bilgi bulunan Pezdevî hakkındaki ilk kaynak kendisiyle bir defa görüştüğünü söyleyen, kardeşi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin öğrencisi Hanefî âlimi Necmuddîn Ömer en-Neseî'nin (v. 537/1142) *el-Kand Fî Zikri Ulemâi Semerkand (el-Kand Fî Ma'rîfeti [Târîhi] Ulemâi Semerkand)* (القد في ذكر علماء سمرقند) adlı eseridir. Burada babasının ve dedesinin tanınmış birer âlim olduğu belirtilmektedir⁷⁸⁹.

⁷⁸² Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (v. 483/1090), **el-Usûl I-II**, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetu İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1. Baskı, Haydarâbâd ed-Dekkân 1372/1952, I/295-321.

⁷⁸³ Cessâs, el-Fusûl, III/353-357; Serahsî, Usûl, II/116-118.

⁷⁸⁴ Cessâs, el-Fusûl, III/333-336; Serahsî, Usûl, II/114-116 (Cessâs icmâ bahsinde, Serahsî ise icmâ bahsi dışında değinmiştir).

⁷⁸⁵ Cessâs, el-Fusûl, III/301-302, 334-335; Serahsî, Usûl, I/315-317.

⁷⁸⁶ Cessâs, el-Fusûl, III/334-335; Serahsî, Usûl, II/115-116.

⁷⁸⁷ Cessâs, el-Fusûl, III/290; Serahsî, Usûl, I/310.

⁷⁸⁸ Cessâs, el-Fusûl, II/290-291 (icmâ bahsi dışında); Serahsî, Usûl, I/319.

⁷⁸⁹ Necmuddîn Ömer en-Neseî (v. 537/1142), **el-Kand Fî Zikri Ulemâi Semerkand**, 1. Baskı, takdim ve itina: Nazar Muhammed el-Fâyâbî, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1412/1991, 415-416. Eser, Mâverâünnehir ulemâsının biyografilerine dair olup yirmi ciltten meydana geldiği söylenmektedir. Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî ile Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî'nin Semerkant tarihleri yanında diğer eserlerden de faydalanılarak kaleme alınan kitapta biyografileri verilen bazı kişiler hakkında başka kaynaklarda bilgi bulunamaması eserin değerini daha da arttırmaktadır. Günümüze ulaşan bir ciltlik kısmını Nazar Muhammed el-Fâyâbî yayımlamıştır.

Kendisinden yaklaşık yirmi yaş küçük olan kardeşi Ebü'l-Yüsr ile onun ve kendisinin oğulları da ilmiye sınıfına dâhil olmuş, Buhara ve Semerkant'ta kadılık yapmıştır. Hanefî fıkıh literatüründe genellikle Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî "Ebü'l-Usr" (Zorluğun Babası/Piri; İbareleri Zor Adam/Zor İbarelerin Piri) şeklinde tanınmakta ve bu adlandırmanın eserlerinde zor bir üslûp kullanmasından kaynaklandığı belirtilmektedir. Kardeşi ise üslûbunun kolaylığı sebebiyle "Ebü'l-Yüsr" (Kolaylığın Babası/Piri) lakabıyla anılmıştır. Pezdevî, babasından ve Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (v. 333/944)'nin öğrencisi olan dedesinden hadis rivayet etmiştir. Bu duruma göre o ilk eğitimini baba ocağında almış olmalıdır. Ancak Hanefî fıkıh geleneğini kendisinden öğrendiği esas hocası Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz el-Halvânî'dir (v. 452/1060). Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile Şemsüleimme es-Serahsî (v. 483/1090)'ye de ders veren Halvânî, Hanefî Buhara Medresesi'nin en önemli isimlerinden biridir ve döneminin Mâverâünnehir Hanefî fıkıh okulunun imamı kabul edilmektedir. Yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla Hanefî fıkıh ve usulünün gelişimine büyük katkıda bulunan Halvânî'den fıkıh, fıkıh usulü ve hadis okuyan Pezdevî'nin kelâm ve tefsire dair eserler de kaleme aldığı göz önüne alındığında onun Semerkant'ta Mâtürîdî'nin öncülüğünü yaptığı kelâm ve tefsir ekolünden yararlanmış olduğu söylenebilir. Buhara ve Semerkant'ta ilmî faaliyetlerini sürdüren Pezdevî'nin pek çok öğrenci yetiştirdiği ve Buhara kadılığı yaptığı bilinmektedir. Fıkıh ve kelâm âlimi Alâeddin es-Semerkandî (v. 539/1144), Ebü'l-Meâlî Ziyâd b. İlyâs ve Bilâd-ı Rûm (Anadolu) kadısı diye meşhur olan Ebû Saîd Abdülmecîd b. İsmâil el-Kaysî el-Herevî onun öğrencilerinden bazılarıdır. Pezdevî, Neseî'nin bildirdiğine göre 5 Receb 482 (13 Eylül 1089) tarihinde Semerkant'ın yaklaşık 80 km. güneyinde yer alan Kiş (Kis, günümüzde Şehrisebz) şehrinde vefat etmiş ve naaşı Semerkant'a getirilerek Çâkerdîze Şehitliği'ne defnedilmiştir. Küçük yaştaki oğlu Hasan'ı kardeşi Ebü'l-Yüsr yetiştirmiş ve bu zat hem Semerkant'ta hem Buhara'da kadılık görevinde bulunmuştur.⁷⁹⁰

Bu neşirdeki biyografiler "hı" harfinden başlamaktadır. Yûsuf el-Hâdî, "elif-cim" arası biyografileri içeren diğer bir nüshayı esas alarak eseri yeniden neşretmiştir. Necmuddîn Ömer en-Neseî (v. 537/1142), **el-Kand Fî Zikri Ulemâi Semerkand**, thk. Yûsuf el-Hâdî, 1. Baskı, Âyine-i Mîrâs (Mir'âtu't-Turâs) Tahran 1420/1999; Ayşe Hümeýra Aslantürk, "**Neseî, Necmeddin**", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2006, XXXII, ss. 571-573, 572; Murteza Bedir-Ferhat Koca, "**Pezdevî, Ebü'l-Usr**", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2007, XXXIV, ss. 264-266, 264.

⁷⁹⁰ Ebü'l-Usr Alî el-Pezdevî hakkında bkz. Neseî, el-Kand Fî Zikri Ulemâi Semerkand, 415-416; Ebû Saîd Abdülkerîm b. Muhammed et-Teymî es-Sem'ânî (v. 562/1166), **el-Ensâb I-XIII**, 1. Baskı, thk. Abdurrahmân b. el-Muallimî el-Yemânî v.dğr., Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1397/1977, II/201-203; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (v. 748/1348), **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ I-XXV** (son iki cilt fihristtir), 3. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, XVIII/177, 602-603; Ebû Muhammed Muhyiddîn el-Kureşî (v. 775/1373), **el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye I-V**, Thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, 2. Baskı, Hicr, Riyad 1413/1993, II/76, 213, 458, 594-595; III/378; IV/407; Ebû Adl Zeynuddîn Kâsım İbn Kutluboğa (v. 879/1474), **Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye**, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1413/1992, 205-206; İsmail Paşa bin Muhammed Emin el-Bâbânî el-Bağdâdî (v. 1920), **Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin I-II**, istinsâh ve tashîh: Muallim Kılıslı Rıfat Bilge ve Mahmud Kemal İnal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951 (1. cilt), 1955 (2. cilt) (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.'den ofset baskı), I, 693; Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (v. 1952), **Mukaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî**, 1. Baskı, Dâru's-Süreyyâ, Dimaşk-Beyrut 1418/1997,

Hanefî fıkıh doktrininde de önemli bir yeri olan Fahrülsîlâm el-Pezdevî, klasik sonrası dönem Hanefî âlimlerince yapılan yedili müctehid-mukallid tabakası sıralamasında Serahsî ile beraber üçüncü tabaka olan "meselede müctehid" (mezhepte hükmü bulunmayan meselelerin hükmünü, mezhep imamının hüküm çıkarma usulünü kullanarak şer'î delillerden çıkaran) grubuna dâhil edilmiştir⁷⁹¹.

Başta fîrû-i fıkıh ve usûl-i fıkıh olmak üzere kelâm, tefsir, hadis ve edep (güzel ahlak) üzerine eserler verdiği belirtilen Fahrülsîlâm el-Pezdevî'nin eserlerinin

s. 167; Muhammed Hamidullah (v. 2002), "**Usûl al-Fıqh'ın Tarihi**", İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, cilt II, cüz 1, İstanbul 1956, ss. 1-18, 12; Yusuf Ziya Kavakçı, "**El-Bezdevî Ebu'l-'Usr Ali b. Muhammed**", İslâm Medeniyeti [İslâm Medeniyeti Mecmuası], Yıl 3, Devre 2, Sayı 28, İstanbul 1973, ss. 40-42; Yusuf Ziya Kavakçı, **XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları**, Atatürk Üniversitesi Yayınları-İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara 1976, 49-50; Hâlid Muhammed el-Arûsî Abdulkâdir, **et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî li Ekmeliddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî el-Müteveffâ Sene (786 h) min Evveli'l-Kitâb hattâ Âhira Bâbi Cümleti mâ Tutrakı bihi'l-Hakîka Dirâse ve Tahkîk I-II**, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betü Usûli'l-Fikh, Mekke 1418/1997, 7-16; Halef Muhammed el-Muhammed, **Tahkîku'l-Kismi's-Sâlis min Kitâb: et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî li'l-Bâbertî ve Yebdeu min Bâbi'l-Beyân ilâ Nihâyeti Ahvâli'l-Muctehidîn I-II**, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betü Usûli'l-Fikh, Mekke 1417/1997, 11-12; Ali Abdullâh Muhammed, **Tahkîku'l-Kismi'r-Râbi' min Kitâb: et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî li'l-İmâm Ekmeliddîn el-Bâbertî el-Müteveffâ Sene (786 h) min Bâbi: Fesâdi Tahsîsi'l-İlel ilâ: Nihâyeti'l-Kitâb I-II**, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betü Usûli'l-Fikh, Mekke 1422/2000, 11-16; Âdil Nüveyhiz, **Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâzir I-II**, 2. Baskı, Müessesetu Nuveyhizi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988, 376; Murteza Bedir, **Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh**, Doktora Tezi, Manchester University Faculty of Art Department of Middle Eastern Studies, Manchester 1999, 35; Bedir-Koca, "Pezdevî, Ebû'l-'Usr", DİA, XXXIV/264; Seyyid Hüseyin Ahmed Seyyid Eşref Medenî Eşrefi, **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî Te'lîfu Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr er-Râmuşî el-Buhârî (666 h) Dirâseten ve Tahkîkan min Evveli Bâbi Hurûfi'l-Meânî ilâ Nihâyeti Bâbi'l-İcmâ'**, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betü Usûli'l-Fikh, Mekke 1430/2008, 13-27; Ahmed b. Ebî Bekr b. Mahmûd Cûmî, **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî Te'lîfu Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr er-Râmuşî el-Buhârî (666 h) Dirâseten ve Tahkîkan min Bidâyeti Bâbi'l-Kiyâs ilâ Nihâyeti'l-Kitâb**, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betü Usûli'l-Fikh, Mekke 1432/2010, 12-17; Yunus Ak, **Fahru'l-İslâm Ebu'l-'Usr el-Pezdevî'nin Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl Adlı Eseri ve Eserin Elfâz Bahsinin Fıkıh Usûlü İlmîne Katkısı**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Tevhit Ayengin, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Çanakkale 2009, 5-8; Şükrü Ayran, **Abdülaziz el-Buhârî'nin "Keşfü'l-Esrar an Usûli'l-Fahri'l-İslâm Pezdevî" Adlı Eserindeki Usûlü**, Yüksek Lisans, Danışman: Prof. Dr. Hakkı Aydın, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas 2010, 1-17; Vahap Ovacı, **İslam Hukuk Metodolojisinde Aklın Teşrii Rolü (Usûl-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh)**, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Beşir Gözübenli, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2013, 12-16; Muhammed ez-Zühaylî, **Merciu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye: Ta'rîfuhâ-Târîhuhâ-Eimmetuhâ-Ulemâuhâ-Masâdiruhâ-Kutubuhâ**, Dâru'l-Ma'rife, [Dimaşk] ts., 585.

⁷⁹¹ Muhammed Emîn İbn Âbidîn (v. 1258/1836), **Hâşiyetu İbn Âbidîn = Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr I-X**, tahkik ve talik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyad 1423/2003, I/180; Bedir-Koca, "Pezdevî, Ebû'l-'Usr", DİA, XXXIV/264.

tamamı günümüze ulaşmamıştır. Elimize ulaşan eserlerinden usulü dışındakiler yazmadır⁷⁹².

2. El-Usûl = Kenzû'l-Vusûl İlâ Ma'rifeti'l-Usûl (كنز الوصول الى معرفة الأصول)

Kaynaklarda kendine has bir yöntem ve yaklaşım sahibi (صاحب الطريقة في المذهب) olarak nitelenen ve eserlerinde son derece sistematik bir yol izleyen Pezdevî'nin özellikle fıkıh usulüne dair eseri hem başvuru kaynağı hem ders kitabı olarak yaygın biçimde kullanılmıştır⁷⁹³.

Pezdevî'nin Usûl'u, Kütüphane kayıtlarında ve son dönem literatüründe daha çok "Kenzû'l-Vusûl İlâ Ma'rifeti'l-Usûl" şeklinde geçmektedir. Bu isminin sonradan yapılan bir yakıştırma olması muhtemeldir. Kütüphanelerde yüzlerce yazması bulunan Usûl'ü'l-Pezdevî birçok defa basılmıştır⁷⁹⁴.

Hanefî/fukaha metoduna göre yazılan fıkıh usulü eserlerinin en etkili olan kitabın başarısı uzun bir ilmi geleneği taçlandırmasından kaynaklanır⁷⁹⁵. Şöyle ki:

Bu gün elimizde Hanefî fıkıh usulü ile ilgili olarak mevcut olan ilk eser Ebû Alî Ahmed eş-Şâî (v. 344/955)'nin Usûl'üdür. Ancak eserin müellifine nispetinde ciddi kuşkular vardır⁷⁹⁶. Elimizdeki ilk kapsamlı eser ise, Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (v. 370/981)'ın el-Fusûl fi'l-Usûl'üdür. Ondan sonra Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1039)'nin Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh'ı, Ebû'l-Usr el-Pezdevî (v. 482/1089)'nin Usûl'ü ve Ebû Bekir Şemsü'l-eimme es-Serahsî (v. 483/1090)'nin Usûl'ü gelmektedir. Hanefî usûlünün temel taşlarını bu âlimler oluşturmuşlardır⁷⁹⁷.

⁷⁹² Ebû'l-Usr Alî el-Pezdevî'nin eserleri hakkında bkz. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî el-Kostantînî er-Rûmî (v. 1067/1657), **Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn I-II**, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. (İstanbul 1941 baskısından ofset), I/112-113 (اصول الامام شرح الجامع الصغير في الفروع لمحمد بن (شرح الجامع الصغير للبخاري) 553, (فخر الاسلام علي بن محمد البزدوي سيرة المذهب [؟] في صفة II/1016 (شرح الجامع الكبير في الفروع لمحمد بن الحسن الشيباني) 568, (الحسن الشيباني 1485, (كشف الاستار في التفسير) Hamidullah, "Usûl al-Fıqh'ın Tarihi", 12; Kavakçı, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, 51-52; Abdülvehhâb b. İbrâhim Ebû Süleyman, **el-Fikrû'l-Usûlî**, Dârü's-Şûrûk, Cidde 1404/1984, 429-442; Bedir, Early Development of Hanafî Usul al-Fıqh, 35-38, 43-47; Bedir-Ferhat, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", DİA, XXXIV/264-266; Abdulkâdir, Dirâse ve Tahkîk: et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/10; el-Muhammed, Dirâse ve Tahkîk: et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/12; Muhammed, Dirâse ve Tahkîk: et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/14-16; Eşrefî, el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî, 26; Cûmî, el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî, 15-17; Ak, Fıhru'l-İslâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin Kenzû'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl Adlı Eseri ve Eserin Elfâz Bahsinin Fıkıh Usûlû İlmine Katkısı, 8-24; A. Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, **"Usûl-i Fıkh"**, DİA, TDV Yayını, İstanbul 2012, XLII, ss. 201-210, 203-205; Ovacı, İslam Hukuk Metodolojisinde Aklın Teşrii Rolü (Usûl-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh), 16-21; Zühaylî, Merciu'l-Ulûm'l-İslâmiyye, 586.

⁷⁹³ Bedir-Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", DİA, XXXIV/264.

⁷⁹⁴ Bedir-Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", DİA, XXXIV/265.

⁷⁹⁵ Bedir-Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", DİA, XXXIV/265.

⁷⁹⁶ Bkz. Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 9-13.

⁷⁹⁷ Bkz. Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 1.

Elimize ulaşan usûl eserleri itibariyle; Hanefî usûlünün Şâî ile belirgin hâle geldiğini, Cessâs ile ana yapısına kavuştuğunu, Debûsî ile büyük oranda sistematikleştirildiğini ve bunun Pezdevî ile kemâle erdiğini, Serahsî ile iyice şekillenip netleştiğini söyleyebiliriz. Bundan sonra yeni bazı şeyler söylenmişse de genel olarak tekrardan veya önceki söylenenlerin değişik şekillerde ifade edilmesinden ibarettir⁷⁹⁸.

Usûlü'l-Pezdevî, fukaha metoduyla yazılan fıkıh usulü edebiyatının nihaî ve olgun düzeyini temsil eden bir klasiktir. Pezdevî'den sonra fıkıh usulü alanında üretilen eserler ve özellikle ders kitapları onun eseri model alınarak yazılmıştır. Bu muhtasar ders kitaplarının en önemlileri, meselâ Ahsîkesî (v. 644/1246)'nin el-Müntehab'ı, Ebû'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310)'nin Menârü'l-Envâr'ı ve Sadrüşşerîa (v. 747/1346)'nın Tenkîhu'l-Usûl'ü Usûlü'l-Pezdevî'den yararlanılarak hazırlanmıştır. Mütakellimîn ve fukaha yöntemiyle kaleme alınan eserleri kaynaştırmaya çalışan karma yöntemle göre yazılmış eserlerde, - Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî (v. 694/1295)'nin Bedû'n-Nizâm'ı ve İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457)'in et-Tahrîr'inde olduğu gibi- fukaha metodu için genellikle Pezdevî'nin Usûl'ü esas alınmıştır. Eser üzerine birçok şerh ve hâşiye çalışması yapılmıştır. Bunlardan günümüze ulaşanların çoğu yazma halindedir⁷⁹⁹. Matbu olanlar -tespit edebildiğimiz kadarıyla- şunlardır:

1) Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr er-Râmuşî el-Buhârî (v. 666/1267), Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî⁸⁰⁰;

⁷⁹⁸ Bkz. Bedir-Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", DİA, XXXIV/265-266; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 1.

⁷⁹⁹ Ebû'l-Usr Ali el-Pezdevî'nin Usûl'u hakkında bkz. Kâtib Çelebî, Keşfu'z-Zunûn, I/112-113 (اصول الامام فخر الاسلام علي بن محمد الزيدوي); Hamidullah, "Usûl al-Fıqh'ın Tarihi", 12; Kavakçı, "El-Bezdevî Ebu'l-'Usr Ali b. Muhammed", s. 40-42; Kavakçı, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, 51; Ebû Süleyman, el-Fikrû'l-Usûlî, 429-442; Bedir, Early Development of Hanafi Usul al-Fıqh, 43-47; Bedir-Ferhat, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", DİA, XXXIV/265-266; Abdulkâdir, Dirâse ve Tahkîk: et-Tahrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/11-15; el-Muhammed, Dirâse ve Tahkîk: et-Tahrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/13-20; Muhammed, Dirâse ve Tahkîk: et-Tahrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/37-47; Eşrefî, el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî, 28-38; Cûmî, el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî, 18-22; Ak, Fıhru'l-İslâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl Adlı Eseri ve Eserin Elfâz Bahsinin Fıkıh Usûlü İlmine Katkısı, 10-24; Köksal-Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", DİA, XLII/203-205; Ovacı, İslam Hukuk Metodolojisinde Aklın Teşrii Rolü (Usûl-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh), 18-21; Zühaylî, Merciu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 586.

⁸⁰⁰ Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr er-Râmuşî el-Buhârî (v. 666/1267), **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî: Min Evveli Bâbi Hurûfi'l-Meânî ilâ Nihâyeti Bâbi'l-İcmâ'**, Doktora Tezi olarak dirâse ve tahkîk: Seyyid Hüseyin Ahmed Seyyid Eşref Medenî Eşrefî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fıkh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fıkh, Mekke 1430/2008; Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr er-Râmuşî el-Buhârî (v. 666/1267), **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî: Min Bidâyeti Bâbi'l-Kiyâs ilâ Nihâyeti'l-Kitâb**, Doktora Tezi olarak dirâse ve tahkîk: Ahmed b. Ebî Bekr b. Mahmûd Cûmî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fıkh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fıkh, Mekke 1432/2010.

2) Hüsâmuddîn Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî (v. 714/1314), el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî⁸⁰¹ (el-Kâfî fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî);

3) Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî (v. 730/1330), Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî⁸⁰²;

4) Ebû Abdillâh Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî (v. 786/1384), Takrîru'l-Usûl Fahri'l-İslâm el-Pezdevî⁸⁰³ (et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî⁸⁰⁴).

Şimdi Pezdevî'nin icmâ anlayışını ele alalım.

1. İcmân Tanımı

Usullerinde icmâ ele alan Pezdevî, Şâşî, Cessâs ve Serahsî onun tarifini yapmamışlardır. Debûsî⁸⁰⁵ ise, hüccet olan icmâ şöyle tanımlamıştır: (الذي هو حجة: إجماع علماء العصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم) "İcmâ; bir asırdaki (ümme-i Muhammed'den⁸⁰⁶) adâlet ve içtihat ehli âlimlerin, bir hüküm üzerinde görüş birliğine varmalarıdır." Onun tanıma, "Hz. Peygamber'in vefatından sonra" kaydını -muhtemelen malum olması nedeniyle gerek görmediği için- koymadığını görüyoruz⁸⁰⁷.

Pezdevî, Şâşî, Cessâs Serahsî'nin; icmân tarifini yapmamış olmaları; icmâ ile ilgili âlimler arasında tartışmalar devam ettiği için henüz tam bir konsensus sağlanamamış olmasından veya icmân, hüccet olarak yeterince yerleşmiş olması nedeniyle tanımına ihtiyaç duymamalarından kaynaklanmış olabilir. Kanaatimizce birinci ihtimal daha güçlüdür⁸⁰⁸.

⁸⁰¹ Hüsâmuddîn Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî (v. 714/1314), **el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî I-V**, 1. Baskı, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001.

⁸⁰² Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî (v. 730/1330), **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî I-IV**, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, Dersâadet 1307/1890; **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî I-IV**, 1. Baskı, hâşiye: Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

⁸⁰³ Ebû Abdillâh Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî (v. 786/1384), **Takrîru'l-Usûl Fahri'l-İslâm el-Pezdevî I-VIII**, thk. Abdüsselam Subhî Hamed, racea: Hamdi Subhî Tâhâ, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1426/2005 (<http://ktp.isam.org.tr/>, 28.07.2017).

⁸⁰⁴ Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî (v. 786/1384), **et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî: Min Evveli'l-Kitâb hattâ Âhira Bâbi Cümleti mâ Tutraku bihi'l-Hakîka I-II**, Doktora Tezi olarak dirâse ve tahkîk: Hâlid Muhammed el-Arûsî Abdulkâdir, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şeria ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1418/1997.

⁸⁰⁵ Debûsî, Takvîm, 23-33.

⁸⁰⁶ Debûsî, Takvîm, 23 (... (القول في بيان أن الإجماع من هذه الأمة حجة: ...).

⁸⁰⁷ Debûsî, Takvîm, 28; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 21.

⁸⁰⁸ Benzer yorumu İmâm Şâfiî (v. 204/820) için yapan Adem Yenidoğan şöyle demektedir: "İmâm Şâfiî'nin icmâ ile ilgili yoğun tartışmalar yaptığı ve bilgiler verdiği eserlerinde icmân tanımına dâir herhangi bir bilginin bulunmaması ilginç bir durumdur. Bu, onun döneminde icmân oluşum ve gelişim aşamasında olmasından dolayı sistematize edilememiş olduğunu gösterir. ... Nitekim oluşum seyrindeki bir şeyi sistemleştirmeye çalışmanın zorlukları bilinen bir gerçektir." Adem

İcmân İlk Tanımı

Pezdevî, Şâşî, Cessâs Serahsî'nin icmân tanımını yapmamış olması, onun ilk defa kim tarafından ve ne zaman yapıldığı konusunda merakı celp etmektedir. İcmâ ilgili araştırmalarda atıfta bulunulan en eski icmâ tarifi⁸⁰⁹ -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Debûsî (v. 430/1039)'nin çağdaşı ancak ondan önce vefat etmiş olan Mâlikî fakih Bâkılânî⁸¹⁰ (v. 403/1013) ve Eş'arî âlimi İbn Fûrek⁸¹¹ (v. 406/1015)'e aittir. Dolayısıyla icmân en eski tariflerinden birisinin Debûsî'ye ait olduğu ortaya çıkmaktadır⁸¹².

2. İcmân Hücciyeti

Pezdevî, temelde icmân hükmünün, kendisi ile murat edilenin yakînî (kesin) bir şekilde şer'î bir hüküm olarak sabit olması olduğunu ancak hevâ (bidat) ehlinde icmâ kat'î (kesin) hüccet kabul etmeyenlerin bulunduğunu belirtir. O, bunlardan her birinin ilim (kesin bilgi) gerektirmeyen şeylere (delillere) dayandıklarını, fakat bu görüşün kitâb, sünnet ve aklî delile aykırı olduğunu ifade ettikten sonra⁸¹³ icmân kesin şer'î delil oluşunu çeşitli naklî ve aklî delillerle ortaya koymaya çalışır.

2.1. İcmân Hücciyetinin Delilleri

Pezdevî ve Serahsî, icmân kesin delil oluşunu çeşitli naklî ve aklî delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Cessâs ve Debûsî ise sadece naklî delillerle yetinmişlerdir. Cessâs bu meyanda aklî delil kullanımına, icmân hüccet oluşunun sadece sem' (nakil; kitâb ve sünnet) yoluyla bilenebileceğini, akıl ile bilenemeyeceğini

Yenidoğan, "İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı", Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], cilt XIII, sayı 1, Konya, 2013, ss. 89-105, 91; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 21-22.

⁸⁰⁹ Bâkılânî ve İbn Fûrek'ten önceki usûlcülerde herhangi bir tarife rastlanılmamaktadır. Taha Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 30 (2014/2), Sakarya 2014, ss. 1-38, 6; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 22.

⁸¹⁰ Bâkılânî'nin icmâ tarifi şöyledir: (فَهُوَ اتِّفَاقُ الْأُمَّةِ أَوْ اتِّفَاقُ (علمائها على حكم من أحكام الشريعة "İcmâ; ümmetin ya da ümmetin âlimlerinin şeriat ahkâmından bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir." Ebu'l-Me'âlî İmâmü'l-Harameyn Rüknüddin Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî (v. 478/1085), *Kitâbu't-Telhis fi Usûli'l-Fıkh I-III*, 1. Baskı, thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî - Beşîr Ahmed el-Umerî, Dârul-Beşâiri'l-İslâmiyye, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Beyrut-Mekke 1417/1996, III/6); Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 22.

⁸¹¹ İbn Fûrek (v. 406/1015) icmâ şu şekilde tarif etmiştir: (هو اتفاق مكلفي علماء أهل العصر (على حكم الحادثة "İcmâ; bir asrın mükellef (icmâda dikkate alınacak vasıflara sahip) âlimlerinin belli bir olayın hükmü üzerinde ittifak etmeleridir." Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek el-İsbahânî (v. 406/1015), *el-Hudûd fi'l-Usûl (el-Hudûd ve'l-Muvâzaât)*, 1. Baskı, takdim ve talik: Muhammed es-Süleymânî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, 139; Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi", 6; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 22.

⁸¹² Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 22.

⁸¹³ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/251-252.

söyleyerek⁸¹⁴ karşı çıkmış, Debûsî ise susmayı tercih ederek zımnen ona katılmıştır⁸¹⁵.

2.1.1. Naklî Deliller

2.1.2.1. Kitâb

Pezdevî icmân hüccet oluşunu ispat için sırasıyla; mü'minlerin yolundan başka bir yola tâbi olmayı yasaklayan Nisâ 115, ümmet-i Muhammed'in marufu emreden ve münkeri nehyeden en hayırlı ümmet oluşunu ifade eden Âl-i İmrân 110 ve ümmet-i Muhammed'in vasat ve insanlara şâhit bir ümmet oluşunu vurgulayan Bakara 143. âyeti zikretmiştir⁸¹⁶.

Serahsî de icmân delil oluşunu ispat için esas olarak bu üç âyet-i kerîmeyi kullanmış, Cessâs ve Debûsî mezkûr âyetlerin yanında başka âyetleri de zikretmişlerdir⁸¹⁷.

2.1.2.1.1. Mü'minlerin Yolundan Başka Bir Yola Tâbi Olmanın Yasaklanması (en-Nisâ 115)

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ (وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا)

"Kim kendisi için hidâyet iyice belli olduktan sonra Allah'ın elçisine karşı gelir ve mü'minlerin yolundan başka bir yola tâbi olursa onu, döndüğü yolda bırakırız (ve cehenneme atarız. O ne kötü bir yerdir)."⁸¹⁸

Pezdevî, âyet-i kerîmenin, mü'minlerin yolunun kesin olarak hak olduğunu gerektirdiğini belirtir⁸¹⁹.

Cessâs, Allah Teâlâ'nın bu âyetle mü'minlerin yoluna ittibâ etmeyi vâcib kılması ve onlara muhâlefet etmekten sakındırmasının, onların icmânının sıhhatine delalet ettiğini söyler. Şayet mü'minlerin hata etmesi câiz olsaydı, onlara uymakla emrolunanlar hataya uymakla emrolunmuş olurdu. Oysa Allah Teâlâ sadece, hak ve doğru olana uymayı emreder⁸²⁰.

Debûsî âyetin icmân geçerliliğine delil oluşunu şöyle açıklar: Eğer ümmetin dalâlet üzere birleşmesi câiz olsaydı, âyette mü'minlere muhâlefet etmek Hz. Peygamber'e karşı gelmeye denk sayılmazdı. Âyette mü'minlerin yolundan

⁸¹⁴ Cessâs, el-Fusûl, III/257.

⁸¹⁵ Bkz. Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 23-24.

⁸¹⁶ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/253-257.

⁸¹⁷ Ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Cessâs, el-Fusûl, III/257-264, 293-294; a.mlf., **Ahkâmü'l-Kur'ân I-III**, 1. Baskı, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, I/107; Debûsî, Takvîm, 23-26; Serahsî, Usûl, I/296-299; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 24-37.

⁸¹⁸ en-Nisâ 4/115; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/253.

⁸¹⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/253.

⁸²⁰ Cessâs, el-Fusûl, III/262; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 28-29.

ayrılmanın cehenneme gitmeyi gerektiren iki şeyden birisi sayılmasından, onun, diğer kısım olan Hz. Peygamber'e muhâlefetle aynı olduğu anlaşılmaktadır⁸²¹.

Serahsî, bu âyette Allah'ın, cehennemlik olmayı gerektirme hususunda mü'minlerin yolundan başka bir yola tâbi olmayı, Allah'ın elçisine karşı gelmeye eş değerde tuttuğunu belirtir. O halde Peygamberin sözü, kesin bilgi gerektirdiği gibi mü'minlerin üzerinde icmâ ettikleri şeyler de kesin bilgi gerektir⁸²².

2.1.2.1.2. Ümmet-i Muhammed'in Marufu Emreden ve Münkeri Nehyeden En Hayırlı Ümmet Oluşu (Âl-i İmrân 110)

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)

"Siz (ümme-i Muhammed) insanların içinden çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, marufu (iyiliği) emreder, münkeri (kötülüğü) yasaklar (ve Allah'a iman edersiniz.)..."⁸²³

Pezdevî, âyet-i kerîmeye göre, ümmet-i Muhammed'in en hayırlı ümmet olmasının, icmâ ettikleri hususlarda haklı/isabetli olmalarını icap ettirdiğini söyler⁸²⁴.

2.1.2.1.3. Ümmet-i Muhammed'in Vasat ve İnsanlara Şâhit Bir Ümmet Oluşu (el-Bakara 143)

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا)

"Ve böylece sizi vasat (adâletli) bir ümmet kıldık ki, insanlara şâhit olasınız (ve Peygamber de size şâhit olsun)..."⁸²⁵

Âyet-i kerîmede geçen "vasat" kelimesi, "adl" (adâlet) anlamındadır ve bu, zulmün zıttıdır. Ümmet-i Muhammed'in insanlar üzerine şâhit olması; şahitliğin hem dünyayı hem de âhireti kapsamı durumunda, ümmetin yaptığı ittifakta isabetli ve haklı olmasını gerektirir⁸²⁶.

Cessâs Debûsî ve Serahsî, âyetteki "hayr" kelimesinin "أَفْعَل" vezninde ism-i tafdil manasında olduğundan hayır işlemede en uç noktaya ("en hayırlı" anlamına) delalet ettiğini söylerler. Bu da ümmet-i Muhammed'in, icmâ ettikleri konularda hayır işleminin zirvesini hedeflediklerinin açık bir delilidir. Allah Teâlâ, âyetin devamında bunun nedenini, onların marufu (iyiliği) emretme ve münkeri

⁸²¹ Debûsî, Takvîm, 26; Erdoğan Sarıtepe, **Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı**, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Osman Taştan, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007, 110-111; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 29.

⁸²² Serahsî, Usul, I/296; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 28.

⁸²³ Âl-i İmrân 3/110; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/255.

⁸²⁴ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/255.

⁸²⁵ el-Bakara 2/143; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/256; Fatih Karagöz, **Serahsî'nin İcmâ Anlayışı ve Modern Hukuktaki İctihadı Birleştirme Kararları İle Mukayesesi**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Yıldırım Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir 2004, 22-23.

⁸²⁶ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/256.

(kötülüğü) yasaklamalarıyla açıklamıştır. O, bu vasıfları nedeniyle müslümanları en hayırlı ümmet kılmıştır. Mutlak maruf, Allah Teâlâ katında hak olandır. Müctehitlerin icthatlarının vardığı sonuç ise mutlak olarak maruf değildir. O halde müctehit, hata da eder, isabet de eder. Fakat içtihadı kendi hakkında -hata ettiği ortaya çıkmadıkça içtihadıyla amel etmesi gerekir anlamında- maruftur. Bu durum mutlak marufun, müctehitlerin görüş birliğine vardıkları şeyler olduğunu açıklamaktadır⁸²⁷.

2.1.2.2. Sünnet

Pezdevî, icmân hücciyetini ispat için Sünnet'ten üç rivayet zikretmiştir. Bunlardan ilkinin Cessâs, Debûsî ve Serahsî de zikretmiş, ikincisine üçü yer vermemiş, üçüncünü ise sadece Serahsî belirtmiştir. Cessâs, Debûsî ve Serahsî, bunların dışında müslüman cemâate uymayı emreden hadisler de zikretmişlerdir⁸²⁸.

2.1.2.2.1. Ümmetin Dalâlet Üzere Birleşmeyeceğini İfade Eden Hadis

{ لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ } "Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez."⁸²⁹

Bu hadîs-i şerîfteki umûmî ifade, iman ve şeriatla ilgili bütün konularda dalalet vecihlerinin hiçbirinin Ümmet-i Muhammed'de bulunmayacağını ifade etmektedir⁸³⁰.

2.1.2.2.2. Ümmetin Kabul Etmediğini Allah'ın da Kabul Etmeyeceğini İfade

Eden Hadis

وَأَمَرَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَبَا بَكْرٍ لِيُصَلِّيَ بِالنَّاسِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ: "إِنَّهُ رَجُلٌ رَقِيقٌ، فَمُرْ عُمَرَ لِيُصَلِّيَ بِالنَّاسِ." قَالَ النَّبِيُّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: "أَبَى اللَّهُ ذَلِكَ وَالْمُسْلِمُونَ"

Nebî (sav) (vefatına yakın hastalığı iyice ağırlaşmış insanlara namaz kıldırılmaz hale gelince), Ebû Bekir (ra)'a insanlara namaz kıldırmasını emretti. Bunun üzerine Âişe (r.anhâ): "O, yufka yürekli, bu nedenle Ömer'e insanlara namaz

⁸²⁷ Cessâs, el-Fusûl, III/263; Debûsî, Takvîm, 23; Serahsî, Usûl, I/296; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 26.

⁸²⁸ Bkz. Cessâs, el-Fusûl, III/264-267; Debûsî, Takvîm, 26; Serahsî, Usûl, I/299-300; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 37-43.

⁸²⁹ Bkz. Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ es-Sülemî (v. 279/892), **el-Câmiu'l-Kebîr (el-Câmiu's-Sahîh / es-Sünen) I-VI**, 2. Baskı, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, "Fiten" 7-2167 (IV/36); Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî (v. 275/889), **es-Sünen I-VII**, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabolulî, Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009, "Fiten" 1-4253 (VI/307); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/887), **es-Sünen I-V**, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnaût v.dğr., Dârü's-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 1430/2009, "Fiten" 8-3950 (V/96); Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî (v. 405/1014), **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn I-IV**, 1. Baskı, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, "İlim", hadis no: 391-400 (I/199-203); Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/258; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 40.

⁸³⁰ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/258.

kıldırmasını emret" dedi. Nebî (sav): "Allah da, Müslümanlar da bunu reddeder (kabul etmez)" buyurdu⁸³¹.

Pezdevî, bu hadisin icmân delil oluşuna delalet yönünü açıklamamıştır. Muhtemelen yukarıdaki açıklamaları bunun için de geçerli görmüş veya açıkça anlaşıldığını düşündüğü için ihtiyaç hissetmemiştir.

2.1.2.3. Müslümanların Güzel Gördüğünün Allah Katında Da Güzel Olduğunu İfade Eden Hadis

وَسُئِلَ عَنْ الْخَمِيرَةِ يَتَعَاطَاهَا الْجِيرَانُ، فَقَالَ: مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

Resûlullah (sav), komşuların birbirine verdikleri mayadan (mayanın maya ile veresiye değiştirilmesi veya peşin değişiminde birbirine eşit olmaması nedeniyle ribâyâ girip girmedikleri) sorulduğunda, "Müslümanların güzel gördüğü, Allah katında da güzeldir. Kötü gördükleri ise Allah katında da kötüdür" buyurdu⁸³².

Pezdevî, bu hadisin icmân hüccet oluşuna delalet yönüne dâir açıklama yapmamıştır. O ayrıca, -bir sonraki başlıkta geleceği üzere- icmân delil oluşunu aklî delil ile ispat ederken, aklî çıkarımının dayanağı olarak bir hadis-i şerif daha zikretmiştir.

2.1.2.3. Naklî Delillerin Değerlendirilmesi

Pezdevî'nin, icmân hücciyetini temellendirmek için zikrettiği âyetlerin ve hadislerin hiçbirisinde doğrudan icmâdan söz edilmemekte ancak Müslüman topluma ittiba edilmesi ve ümmetin toptan yanlış yapmayacağı anlamı çıkmaktadır. Bundan dolayı zikredilen âyet ve hadislerin icmân delil oluşuna delaleti genel kabule mazhar olmamış ve hepsine muhtelif itirazlar yapılmıştır⁸³³. Bu durum katî delil olarak kabul edilen icmân kitâb ve sünnet üzerine temellendirilmesinin zannî ve dolayısıyla yoruma açık olduğu sonucunu doğurmaktadır. Kur'ân ve sünnette icmâa doğrudan bir atıf yapılmamış olmakla birlikte icmâ mefhumunun nassların ruhuna aykırı olmadığı kanaatindeyiz⁸³⁴.

2.1.2. Aklî Delil

Pezdevî ve Serahsî⁸³⁵ –yukarıda belirttiğimiz üzere-, icmân hüccet oluşunu naklî deliller yanında aklî delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Cessâs ve Debûsî ise

⁸³¹ Bkz. Ebû Dâvûd, "Sünne", 12-4660 (VII/55); Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), **el-Müsned I-XLV**, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, hadis no: 18906 (XXXI/203), 24751 (XLI/271); Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/258.

⁸³² Bkz. İbn Hanbel, hadis no: 3600 (VI/84); Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî (v. 807/1405), **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid I-X**, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1412/1991, "İlim" 2/83-832 (I/428); Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/258; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 41.

⁸³³ Şâfiî mezhebi özelinde geniş bilgi için bkz. İhsan Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler**, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Abdulkerim Ünalın, Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2015, s. 123-134.

⁸³⁴ Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 163.

⁸³⁵ Serahsî, Usûl, I/300.

sadece naklî delillerle yetinmişlerdir. Cessâs bu meyanda aklî delil kullanımına, icmâm hüccet oluşunun sadece sem' (nakil; kitâb ve sünnet) yoluyla bilenebileceğini, akıl ile bilenemeyeceğini söyleyerek⁸³⁶ karşı çıkmış, Debûsî ise susmayıp tercih ederek zımnen ona katılmıştır⁸³⁷.

Pezdevî, icmâm delil oluşunun aklen ispatını şöyle yapmaktadır: Şüphesiz ki Peygamberimiz (sav), peygamberlerin sonuncusudur, onun şeriatı kıyamete kadar (bozulmadan) bakidir ve onun ümmeti kıyamet kopana kadar hak üzere sabit kalacaktır. Nebî (sav) şöyle buyurmuştur:

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ، وَقَالَ: حَتَّى تُقَاتِلَ آخِرُ عَصَابَةٍ مِنْ أُمَّتِي
الدَّجَالِ

"Kıyamet kopana kadar ümmetimden bir grup daima hak üzere üstün konumda olacaktır."⁸³⁸ (Başka bir rivayette ise şöyle buyurmuştur:) "Ümmetimden son müfreze (grup) Deccâl ile savaşıya kadar (ümmetimden bir grup daima hak üzere üstün konumda olacaktır)."⁸³⁹

Hadîs-i şerifte ümmet'ten murat; hevâ ve bid'at ehli olmayanlardır. Vahiy kesildiği bir dönemde şayet bütün müslümanların hata etmesi mümkün olursa, bu durumda ümmetin (kıyamet kadar) hak üzere sabit kalacağı vadi gerçekleşmemiş olur. Bu nedenle dinin korunması için Allah Teâlâ'dan bir keramet (ayrıcalık, lütuf) olarak müslümanların icmâmının yakînen (kesin olarak) doğru olduğunu söylemek gerekir. Bu, dinin korunması olarak onların icmâna müteallik bir hükümdür ve câizdir. Yine bu, hâkimin içtihadı açık olan (müctehedün fih; hakkında sübût ve delalet yönünden kat'î nass olmadığından içtihadı açık) konularda re'yi ile hüküm verip hükmünün nakzedilmemek (bozulmamak, feshedilmemek) üzere bağlayıcı olması gibidir. Hâkimin hükmü, dinin (butlândan⁸⁴⁰ muhâfaza) sebeplerinden olan kazanın (yargının) korunması için içtihad delilinin fevkindedir (dinin aslını korumak için icmâm hüccet olarak sabit olması ise [hâkimin hükmüne göre] evladır⁸⁴¹) [içtihat bağlayıcı değil, hâkimin hükmü bağlayıcı, icmâ ise hâkimin

⁸³⁶ Cessâs, el-Fusûl, III/257.

⁸³⁷ Bkz. Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 23-24.

⁸³⁸ Bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (v. 256/870), **el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâhi (sav) ve Sünenihî ve Eyyâmihî (el-Câmiu's-Sahîh / es-Sahîh) I-IX**, 1. Baskı, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, yy. 1422/2001, "Menâkib" 61/hadis no: 3640 (IV/207), "el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" 96/Bâbu kavli'n-nebî (sav): lâ tezâlû tâifetun min ümmetî ..., hadis no: 7311-7312 (IX/101); Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (v. 261/875), **el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adli ani'l-Adl ilâ Rasûlillâhi (sav) (el-Câmiu's-Sahîh / es-Sahîh) I-IV**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., "İmân" 1/71-247-156 (I/137), "İmâre" 53/170-177, 1920-1925 (III/1523-1525); Ebû Dâvûd, "Fiten" 1-4252 (VI/305-306); İbn Mâce, "Sünnet" 1/6-11 (I/6-8), "Fiten" 9/3952 (V/97-98); Serahsî, Usûl, I/300; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/260; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 44-45.

⁸³⁹ Bkz. Müslim, "İmâre" 53/172, 1922 (III/1524) ("Deccâl" geçmiyor: لَنْ يَبْرَحَ هَذَا الدِّينُ قَائِمًا، يُقَاتِلُ عَلَيْهِ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ (عَصَابَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ); Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/260.

⁸⁴⁰ Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî (v. 730/1330), **Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî I-IV**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy. ts., III/261.

⁸⁴¹ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/261.

hükmüne göre evleviyetle bağlayıcıdır]. Duyularla algılananlar (maddî alan) ve meşrû olanlar (dinin cevâz verdikleri, şeriat hükümleri) konusunda (şer'î alanda) fertlerin tek başlarına bulunması ile gerçekleşemeyen sonuçların onların bir araya gelmesi durumunda meydana geldiği inkâr edilemez. Vallâhu a'lem⁸⁴².

2.2. İcmân Deliller Hiyerarşisindeki Yeri

Pezdevî icmâa, deliller hiyerarşisinde kitâb ve sünnetten sonra üçüncü sırada yer vermiştir. Zira o, usulünde icmâî, kitâb ve sünnet bahislerinden⁸⁴³ sonra anlatmış⁸⁴⁴, şeriatın asıllarını sayarken icmâî kitâb ve sünnetten sonra zikretmiş⁸⁴⁵, çeşitli vesilelerle şer'î delilleri belirtirken icmâî kitâb ve sünnetten sonra üçüncü sırada belirtmiştir⁸⁴⁶.

İcmân deliller arasındaki yeri ile ilgili Şâsî, Cessâs, Debûsî ve Serahsî'nin açıklamalarına bakıldığı zaman onların da bu konuda Pezdevî ile aynı görüşte oldukları görülmektedir⁸⁴⁷.

3. İcmân Şartları

3.1. İcmâ Ehliyeti

Pezdevî, icmâ ehlinde bulunması gereken vasıfları ile icmân sahâbe, ehl-i beyt veya Medine ehline tahsis edilip-edilmeyeceğini ehliyet bâbında⁸⁴⁸ (بَابُ الْأَهْلِيَّةِ); icmân sıhhati (geçerliliği) bağlamında, inkırâz-ı asr, âlimlerin hepsinin veya çoğunun icmâa katılması, selefin içtihatı bulduğu bir meselede icmân câiz olup-olmamasını ise icmân şartları bâbında⁸⁴⁹ (بَابُ شُرُوطِ الْإِجْمَاعِ) ele almıştır.

3.1.1. İcmâ Ehli ve Nitelikleri

İcmân güvenilirliği açısından bir kişinin icmâa katılma selâhiyetine sahip olabilmesi için bazı kriterleri taşıması gerekir⁸⁵⁰. Pezdevî, icmâ ehliyetinin ancak keramet (fazilet, onur, saygınlık, ayrıcalık, lütuf) ehliyeti (ümmetin diğer ümmetlerden daha değerli kılınması gerekçesi olan marufu emreden ve münkeri nehyeden ve adâletli olan en hayırlı ümmet olma) ile sabit olacağını, buna hevâ ve fîsk ehli olmayan her müçtehidin sahip bulunduğunu söylemiştir⁸⁵¹.

Pezdevî, icmâ ehlinin; amelde ve itikatta fîsktan uzak olması, sapık inancının propagandasını yapmaması ve ihtisas gerektiren konularda içtihat ehliyetine sâhib

⁸⁴² Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/261.

⁸⁴³ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, I/21-III/212.

⁸⁴⁴ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/226-265.

⁸⁴⁵ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, I/19,

⁸⁴⁶ Örnek olarak bkz. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, II/371, III/126-127, 174, IV/45, 92.

⁸⁴⁷ Bkz. Şâsî, el-Usûl, 13-268, 269-296; Cessâs, el-Fusûl, III/31-254, 257-366, IV/95, 127; Debûsî, Takvîm, 19-33; Serahsî, Usûl, I/279-321; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 50-51.

⁸⁴⁸ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/236-242.

⁸⁴⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/243-250.

⁸⁵⁰ Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 59.

⁸⁵¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/236-237.

bulunması gerektiğini belirtmiştir. Şâsî bu bapta sadece içtihat ehliyetine vurgu yapmış, Cessâs, Debûsî ve Serahsî ise Pezdevî'nin belirttiği şartları zikretmişlerdir. Ayrıca Cessâs dînî uzmanlık gerektiren konularda teşekkül edecek icmâda, sadece hâssa'nın (müçtehit âlimlerin) kavlinin nazar-ı itibara alınacağını söylemiş, Serahsî ise Pezdevî'nin belirttiği şartlara sahâbeyi ve günah işleyenleri tekfir etmemeyi ilave etmiştir. Serahsî, icmâ ehli ile ilgili açıklamalarında müçtehit âlimlere vurgu yapmıştır. Ancak onun bu kısımdaki ifadelerinden dînî ihtisas gerektirmeyen konularda avâmın da icmâ üyesi olabileceği anlaşılmaktadır. Serahsî'den önce Cessâs ise, icmâî; "âmme ve hâssa'nın icmâî" (ümme ve müçtehitlerin icmâî) ve "hâssa'nın icmâî" olarak ikiye ayırarak, Serahsî'ye göre "ümme ve müçtehit âlimlerin icmâî" ayrımını daha net bir biçimde ortaya koymuştur⁸⁵².

İcmâ ehlinde şu vasıfların bulunması gerekmektedir:

3.1.1.1. Amelde Fısk Ehli Olmamak

Pezdevî, (amelde) fıskın (dinin emir ve yasaklarına aykırı davranmanın) kişiyi din konusunda töhmet altında bırakacağını, adâleti düşüreceğini, bu hükmün (icmâa katılma ehliyetinin), şahitliği yerine getirme ehliyetine ve emri bi'l-ma'rûf (ve nehyi ani'l-münker) sıfatına sahip olmakla sabit olacağını söyler⁸⁵³. Onun, bu ifadesiyle şu iki âyete işaret ettiği anlaşılmaktadır:

{ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ } "Siz (ümme-i Muhammed) insanların içinden çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, marufu (iyiliği) emreder, münkeri (kötülüğü) yasaklar (ve Allah'a iman edersiniz.)..." (Âl-i İmrân 3/110)

{ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ } "Ve böylece sizi vasat (adâletli) bir ümmet kıldık ki, insanlara şahit olasınız (ve Peygamber de size şahit olsun)..." (el-Bakara 2/143)

3.1.1.2. İtikatta Fısk (Bid'at) Ehli Olmamak ve Sapık İncanın Propagandasını Yapmamak

Pezdevî, hevâ sahibi, insanları (inandıklarına) çağırıyorsa (incanın propagandasını yapıyorsa, incanın yaymaya çalışıyorsa), onun adâletinin, bâtil taassubundan ve sefihliğinden dolayı düşeceğini söyler. (İtikâdî konularda) edebe mugayir davranıyorsa da böyledir (adâlet sıfatını düşürür ve sahibi icmâ ehliyetini kaybeder). İmamet (Hz. Ali'nin imameti) konusunda Râfizîlerin ve Hâricîlerin (ümme) hilafı gibi küfre girecek kadar (dinde) aşırılığa kaçmak da böyledir (adâlet sıfatını düşürür ve ümmetin icmâî konusunda kavli itibara alınmayacağı için bunların muhalefeti, ümmetin bu konuda oluşan icmâına zarar vermez). Çünkü bu fırkaların muhalefeti (dinde) taassub cinsindendir. Hevâsı ile meşhur

⁸⁵² Bkz. Şâsî, Usûl, 291; Cessâs, el-Fusûl, III/285, 293-297; a.mlf., Ahkâmu'l-Kur'ân, I/109; Debûsî, Takvîm, 28-30; Serahsî, Usûl, I/310-312; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 59-75.

⁸⁵³ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/237.

olan kişi de kâmil manada ümmet'ten değildir (icmaa ehil olan ümmetin kapsamında dâhil değildir)⁸⁵⁴.

Pezdevî, -yukarıda geçtiği üzere- icmân delil oluşunun aklen ispatını yaparken, {لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ} "Kıyamet kopana kadar ümmetimden bir grup daima hak üzere üstün konumda olacaktır"⁸⁵⁵ hadîs-i şerifinde geçen ümmet ile kastedilenin; hevâ ve bid'at ehli olmayanlar olduğunu belirtmiştir⁸⁵⁶.

3.1.1.3. İctihat Ehliyetine Sahip Olmak

Pezdevî, icmâa katılma ehliyetine sahip olabilmek için içtihat niteliğinin bir durumda şart, diğer bir durumda ise şart olmadığını söyler. Kur'ân'ın nakli ve şeriatların ana konuları (zarûrât-i dîniyye, içtihadî olmayan konular) gibi dinin sabit asılları (İslâm dininin ana ilkeleri) konusundaki icmâa fakihlerle birlikte Müslümanların geneli de dâhildirler. Re'y (ictihat), istinbât (naslardan hüküm çıkarma) ve buna dâhil olan (buna benzer) konularda (oluşacak icmâda) ise sadece re'y ve içtihat ehlinin kavline itibar edilir. Aynı şekilde, re'ye ihtiyaç göstermeyen konular haricindeki meselelere dâir icmâda re'y ve içtihat ehli olmayan âlimler de dikkate alınmaz⁸⁵⁷.

3.1.2. İcmâ Ehlinin Belli Bir Zaman, Soy veya Mekânla Sınırlandırılmaması

İcmâi hüccet kabul edenler kendi aralarında, delil olan icmân hangi icmâ olduğu; muayyen vakit, kişi, soy, yer veya mezheple sınırlı-olup olmadığı hususlarına görüş ayrılığına düşmüşlerdir⁸⁵⁸.

Pezdevî, insanlardan (âlimlerden) bir kısmının icmân şartları konusunda (yukarıda belirtilenlere) ilâve bir takım şartlar daha ileri sürdüklerini belirtmiş ve üç şart daha zikretmiştir. Ancak kendisi bu ek şartları doğru bulmamıştır. Cessâs, Debûsî ve Serahsî de bu şartları kabul etmemişlerdir⁸⁵⁹.

3.1.2.1. Sahâbenin İcmâ

Pezdevî, insanlardan (âlimlerden) bazısının icmâi sahâbeye özel kıldığını söylemiştir. Çünkü onlar, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker (iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak) konusunda asıldırılar (dayanaklılar)⁸⁶⁰. Bu görüşte olanlar şu âyete işaret ettikleri anlaşılmaktadır: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ: تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} "Siz (ümmet-i Muhammed) insanların

⁸⁵⁴ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/238.

⁸⁵⁵ Bkz. Buhârî, "Menâkib" 61/hadis no: 3640 (IV/207), "el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" 96/Bâbu kavli'n-nebî (sav): lâ tezâlû tâifetun min ümmetî ..., hadis no: 7311-7312 (IX/101); Müslim, "İmân" 1/71-247-156 (I/137), "İmâre" 53/170-177, 1920-1925 (III/1523-1525); Ebû Dâvûd, "Fiten" 1-4252 (VI/305-306); İbn Mâce, "Sünnet" 1/6-11 (I/6-8), "Fiten" 9/3952 (V/97-98); Serahsî, Usûl, I/300; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/260; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 44-45.

⁸⁵⁶ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/261.

⁸⁵⁷ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/239.

⁸⁵⁸ Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 75.

⁸⁵⁹ Bkz. Cessâs, el-Fusûl, III/301-302, 321-326, 334-335; Debûsî, Takvîm, 31; Serahsî, Usûl, I/314-315, 317-318, II/115-116; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 75-92.

⁸⁶⁰ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/240.

içinden çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, marufu (iyiliği) emreder, münkeri (kötülüğü) yasaklar (ve Allah'a iman edersiniz.)..." (Âl-i İmrân 3/110)

3.1.2.2. Ehl-i Beyt'in İcmâi

Pezdevî, âlimlerin bir kısmının, sadece Resûl (as)'in zürriyetinin (ehl-i beytinin) icmâının sahih (geçerli) olduğunu söylediklerini ifade eder. Zira onlar, kanları temiz olup doğru yol üzere yaratılmışlardır⁸⁶¹.

3.1.2.3. Medine Ehli'nin İcmâi

Pezdevî, kimi âlimlerin, icmâ ehliyetinin sadece Medine ehline has olduğunu söylediklerini belirtir. Çünkü onlar, Nebî (sav)'in huzurunda (beraberinde) bulunmuşlardır⁸⁶².

Pezdevî, mezkûr üç şartı ifade ettikten sonra, bunların icmâ ehliyetine ilave edilen zâit şartlar olduğunu (olursa en a'lâ yoksa bir zararı bulunmadığını) , ancak icmâin hüccet olduğunun kendisi ile sâbit olduğu delillerin, icmâin özellikle bunlardan bir şeye tahsisini gerektirmediğini, icmâin ümmetin (ümmet için) kerameti (fazileti, ayrıcalığı, verilen lütuf, değer) (ümmete verilen keramet) olduğunu ve ümmetin bunlardan bir şeye özel olmadığını (bunlar bir bütün olarak ümmete bir şey katmadığını yani ümmetin sadece bunlara indirgenemeyeceğini, bunların ümmetin bütününe temsil etmediğini) belirtir. Vallâhu a'lem⁸⁶³.

3.2. İcmâin Zamanı

3.2.1. Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Olması

Pezdevî, icmâin Rasûlullâh (sav)'in vefatından sonra meydana gelmesi şartından söz etmemişlerdir. Serahsî ve Debûsî de, bundan hiç söz etmemişlerdir. Muhtemelen bilinen ve ittifakla kabul edilen bir husus olması nedeniyle "ma'lûmü i'lâm" yapmamak için zikretmeye gerek görmemişlerdir. Cessâs da, icmâin Rasûlullâh (sav)'in vefatından sonra meydana gelmesi şartı üzerinde özellikle durmamış, icmâin neshini anlatırken, onun Nebi (sav)'in vefatından sonra muteber olduğunu belirtmiştir⁸⁶⁴.

3.2.2. İnkırâz-ı Asr (İcmâ Ehlinin Ölmesi)

Pezdevî, âlimlerin, icmâin oluşabilmesi için asrın inkırâzının (icmâ heyeti içinde yer olan âlimlerin hepsinin hayatlarının sona ermiş olmasının) şart olup-olmadığı konusunda görüş ayrılığına düştüklerini ifade etmiştir. Cessâs ve Serahsî da

⁸⁶¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/241.

⁸⁶² Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/241-242.

⁸⁶³ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/242.

⁸⁶⁴ Cessâs, el-Fusûl, III/343; Can, Ali, **Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eserinde İcmâ Kavramı**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdullah Özcan, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya 2003, 75; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 95.

mezkûr görüş ayrılığını belirtmişlerdir. Her üçü de Hanefilere göre icmâda asrın inkırâzının şart olmadığını söylemişlerdir⁸⁶⁵.

Pezdevî, ashaplarının (Hanefî âlimlerin), asrın inkırâzının, icmân hücciyetinin sıhhati (geçerliliği) için bir şart olmadığını söylediklerini belirtir. İmam Şâfiî (v. 204/820) ise, icmâa katılanlardan bir kısmının görüşünden dönme ihtimalinden dolayı meydana gelen icmân geçerli olabilmesi için icmâ ehlinin ölmesinin şart olduğunu söylemiştir⁸⁶⁶. Fakat Hanefiler, icmân hüccet olduğunun kendisi ile sâbit olduğu delillerin bu konuda ayırım yapmadığı ve mutlak olarak sâbit olduğu gerekçesi ile nasslarla mutlak olarak belirtilen şartlara ziyade yapmanın sahih olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre bu nesihtir (çünkü ekstra hüküm getiriyor). Zira hak, -akılla anlaşılan bir anlamdan/nedenden dolayı değil, icmâa tanınan bir keramet (değer, lütuf) olarak- icmân dışında değildir ve icmân bizzat kendisi ile gerekli olur. Bu nedenle Hanefilere göre, icmâ teşekkül ettikten sonra katılanlardan birisinin ondan dönmesi sahih değildir. İmam Şâfiî ise bunun sahih olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre icmâ, ancak kendisi ile kurulduğu şeyin/kişinin (rücû eden kişinin başta katılmasının) kalması ile devam edebilir. Bu nedenle icmâ ancak ehlinin ölmesi ile in'ikâd eder ve baki kalır. Hanefilere göre ise icmâ sabit olduktan (meydana geldikten) sonra ona katılanlardan hiçbirisi muhalefet edemez/edecek pozisyonda değildir. Böylece icmân bir keramet (lütuf) olduğu kesinleşmiş olur. Onlara göre de başlangıçta (icmân in'ikâdından önce), icmân (icmâ edilen hükmün) hilafına görüş beyan etmek, onun oluşmasına manidir⁸⁶⁷.

3.2.3. Âlimlerin Hepsinin veya Çoğunluğunun Katılması

Pezdevî, icmân in'ikâd edebilmesi için bir asırdaki âlimlerin hepsinin katılmasının gerekip-gerekmediği hususunda ihtilâf meydana geldiğini ve bu ihtilafın mezhep içinde de cari olduğunu söylemiştir. O, icmâ ehlinin hepsinin icmâa katılmasının şart olduğu görüşünü tercih etmiştir. Cessâs ve Serahsî ise bu meselede, Kerhî ve İmam Şâfiî tarafından savunulan, icmân oluşabilmesi için âlimlerin hepsinin ittifakının gerektiği şeklindeki görüşü benimsememişler ve haklı olarak, bu şartın kabul edilmesinin ebediyyen icmân in'ikâd etmemesine neden olacağını belirtmişlerdir. Çünkü bir asır âlimleri içinde mutlaka bu fetvâyı asla duymamış olan ve bunun hilâfı görüşe sahip olan bir veya iki kişi bulunur. Cessâs ve Serahsî'nin benimsediği görüşe göre mutlak olarak çoğunluğun görüşü icmân teşekkülü için yeterli görülmez. Bu (azınlığın itirazına rağmen icmân in'ikâd etmesi), çoğunluğun azınlığın itirazının muteber sayıp-sayılmamasına ve bu görüşe –o görüşü kabul etmeseler bile- cevâz verip-vermemelerine bağlıdır⁸⁶⁸.

⁸⁶⁵ Bkz. Cessâs, el-Fusûl, III/307-310; Serahsî, Usûl, I/315-316; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 95-99.

⁸⁶⁶ Ancak Şâfiî usûlcülerin bir kısmına göre İmâm Şâfiî bu konuda aksi görüştedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Akay, Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler, 141-146.

⁸⁶⁷ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/243-244.

⁸⁶⁸ Bkz. Cessâs, el-Fusûl, III/297-301, 315-316; Serahsî, Usûl, I/316-317, 320-321; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 99-104.

Pezdevî, insanların (âlimlerin) bazısının, icmân in'ikâd edebilmesi için (icmâ ehlinin hepsinin) ittifakının şart olmadığını, aksine ne bir kişinin hilafının ne de azınlığın hilafının itibara alınmayacağını söylediklerini belirtir. Çünkü cemaat (salt çoğunluk/ana gövde) (doğruya) isabet etmeye daha hak sahibidir (müstahaktır) ve hüccet olmaya daha layıktır. Nitekim Nebî (sav), (عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ) "Müslümanların en büyük topluluğuna uyun"⁸⁶⁹ buyurmuştur.

Pezdevî buna şöyle cevap verir: Nebî (as), ümmetin icmânı bir hüccet kıldı. Bundan dolayı onlardan içtihat ve görüş (inceleme) ehli olan bir kişi muhalif kaldığında icmâ oluşmaz. İcmâda, isabet edilip-edilmemesi birinci derecede önemli değildir (icmân hüccet oluşunda bunu dikkate almıyoruz; icma ümmetin doğruyu bulup bulmaması üzere kurulu bir hüccet değildir yani icmân hüccet olması topluluğun isabet ihtimalinin yüksek olması argümanına değil, Allah'ın lütfu ve ihsanına dayanır). İcmâ, muvâfakat (ümmetten muhalefet sadır olmaması) üzere sabit olan bir keramettir (fazilet, ayrıcalık, lütuftur). Bu söylediğimiz bireylerin verdiği hükümlerin iptal edildiği anlamına gelmez (icmaa katılanların verdiği hükümlerin iptali/dikkate alınmadığı anlamına gelmez; icmanın kerâmeten hüccet olması icmâa katılanların görüşlerine değer verilmediği anlamına gelmez). Bu sebeple fertlerin hükümlerini iptal etmek uygun olmaz. (Nitekim) Nebî (as)'ın ashâbı ihtilaf etmiştir (bu durum onların görüşlerinin dikkate alınmadığı anlamına gelmiyor). Belki de muhâlif olan bir kişi idi veya (muhalif olanların) sayısı çok topluluk mukâbilinde azdı. Nebî (as)'ın (عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ) "Müslümanların en büyük topluluğuna uyun" kavlinin te'vîli; o, mü'minlerin geneli ve mutlak olarak ümmet (kapsamında) olanların hepsidir (ümmetin hepsidir)⁸⁷⁰.

Pezdevî, icmâ bahsinin biraz ilerisinde tekrar bu şarttan bahsederek şöyle demiştir: İcmân şartlarından birisi, icmâ ehliyetine dâhil olanların (hepsinin bir görüş üzerinde) toplanmasıdır. Bazı (Hanefî) meşâyihimiz, (sadece icmâ ehlinin olan) ekserin (çoğunluğun) katılmasını şart koşmuşlardır. Doğru olan ise bizim (daha önce) söylediğimizdir (icmâ ehlinin hepsinin katılmasının şart olduğu görüşüdür⁸⁷¹). Çünkü icmâ ancak icmâ ehlinin hepsinin ittifakı üzerine sabit olan bir keramet (fazilet, ayrıcalık, lütuf) olarak bir hüccet olmuştur. Onun için bu şart olmadan icmâ sâbit olmaz⁸⁷².

3.3. İcmân Konusu

3.3.1. Şer'î Hüküm Olması

Pezdevî, icmân sadece şer'î bir hüküm üzerinde gerçekleşeceğini söylememiştir. Ancak icmâ bahsinde anlattıklarından böyle olduğu net bir şekilde anlaşıldığı için ayrıca vurgulama ihtiyacı duymamış olmalıdır. Aynı durum Cessâs, Debûsî ve

⁸⁶⁹ İbn Mâce, "Fiten" 8-3950 (V/96); Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/245.

⁸⁷⁰ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/245-246.

⁸⁷¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/245-246.

⁸⁷² Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/250.

Serahsî için de geçerlidir. Şâşî ise açıkça, icmân şer'î amelî hükümler üzerinde olacağını belirtmiştir⁸⁷³.

3.3.2. İhtilaf Edilmiş Bir Meselede Olmaması

Bir mesele hakkında önceden belli görüşler etrafında ihtilâf meydana gelmiş olmasının, sonradan bu kavillerden birisi üzerinde icmâ edilmesine engel olup-olmayacağı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu ihtilaf; bir konuyla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmasının, hakkın bu kavillerden birisi olduğu konusunda icmâ sayılıp-sayılmayacağına dayanmaktadır⁸⁷⁴.

Pezdevî, âlimlerin, icmâ edilecek meselenin selefin içtihadına konu olmamış olması (önceden ihtilaf edilen bir konu olmaması) gerektiği şartında ihtilaf etiklerini söyler⁸⁷⁵. Cessâs ve Serahsî de mezkûr ihtilaftan bahsetmişler, bu konuda Hanefîlerin görüşünün, bir olay hakkında belli kaviller üzerine ihtilâf edilmesinin hakkın onların kavillerinin dışında olmadığı anlamına geldiğini ve o konuda başka bir kavlin câiz olmadığına icmâ edilmiş olmasının delili olduğunu söylemişlerdir. Bu yüzden hiçbir kimse o konuda kendi re'yi ile başka bir kavil ihdas edemez⁸⁷⁶.

Serahsî, bu hükmün, her asır ehli arasındaki ihtilâfta geçerli olduğunu ancak bazı meşâyıhlarının (Hanefî âlimlerinin), bunun, (İslâm'da) fazilet ve öncelik sahibi oldukları için sadece sahâbe kavilleri hakkında böyle olduğunu söylediklerini belirtir. Fakat o bu görüşü benimsemez ve daha önce işaret ettiği mananın (icmân hücciyetini ifade eden nassların âmm olmasının, anılan konuda sahâbe ve diğerleri arasında) eşitliği gerektirdiğini söyler. Bunun için sahâbenin halifelerinden birisi hutbesinde bir şey söyleyip sahâbeden hiçbirisinin ona hilâf ortaya koymamasının, onların (o görüş üzerinde) icmâ etmeleri olduğu söylenmiştir⁸⁷⁷.

Pezdevî, İmam Muhammed (rh) (v. 189/805)'den bunun (icmân konusunun önceden ihtilaf edilen bir konu olmamasının) şart olmadığını, hakkında selefin bazı kaviller üzerine hilafı geçmiş olsun veya sadr-i evvelde (önceki devirde; sahabe asrında) hakkında hilaf geçmemiş olsun her asrın icmânının hüccet olduğunu söylediğinin sahih olarak aktarıldığını (sabit olduğunu) belirtir. Yine İmam Muhammed (rh)'den hâkimin ümmü veledlerin (efendisi tarafından hamile bırakılan câriyelerin) satımı ile ilgili hükmünün bâtil olduğunu söylediği sahih olarak sabit olmuştur (kesin bilgi gelmiştir)⁸⁷⁸.

⁸⁷³ Şâşî, Usûl, 287-288; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 104.

⁸⁷⁴ Bkz. Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 105-108.

⁸⁷⁵ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/247.

⁸⁷⁶ Bkz. Cessâs, el-Fusûl, III/271-274, 299-300, 329-330; Serahsî, Usûl, I/310, 313-314, II/114; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 105-108.

⁸⁷⁷ Serahsî, Usûl, I/310.

⁸⁷⁸ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/247-248. Serahsî (v. 483/1090) Usûl'ünde bu konuda şu bilgiyi verir: Hocasının (İmam Halvânî'nin, v. 448/1056), önceden ihtilâf edilen bir konuda sonradan meydana gelen ittifakın, Muhammed (rh)'in kavline göre icmâ olduğunu, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf (rh)'un kavline göre ise icmâ olmadığını söylediğini belirtir. İmam Muhammed (rh)'dan

Kerhî (v. 340/952), Ebû Hanîfe (rh) (v. 150/767)'den, hâkimin ümmü veledlerin satımı ile ilgili hükmünün bozulmayacağı görüşünü zikretmiştir. Bazı meşâyih (Hanefî âlimleri), Ebû Hanîfe'den aktarılan bu görüşün, onun (rh), önceki ihtilâfı sonraki icmâa mâni kıldığına bir delil olduğunu söylemişlerdir. Kimi Hanefî meşâyih ise şöyle demişlerdir: Aksine Ebû Hanîfe'nin (mezkûr) kavlinin te'vîli; bu, içtihadı açık (icthad mevzubahis olmuş) bir icmâdır ve (bu nedenle bunun gibi olan şeyler icmâ olur mu hususundaki ihtilâftan dolayı) içinde şüphe vardır (sahabe arasında ihtilâflı olması hükmün katiyetinde şüphe meydana getirmiştir). Bu nedenle hâkimin hükmü yürürlüğe girer ve şüphe durumunda bozulmaz⁸⁷⁹.

(Önceki) hilafı ispat edenlerin (önceki hilafın sâbit/geçerli olduğunu yani önceki hilafın sonraki icmâa mâni olacağını söyleyenlerin) kavlinin açıklaması ise şöyledir: Şayet ilk (önceki asırda yaşayıp sonraki asırda icmâ edilen görüş) muhalif olan âlim sağ olsaydı, o (onun kavli) olmadan (katılmadan) icmâ in'ikâd etmeyecekti. O kişi, vefatından sonra da ümmettendir (ve ölmesi ile kavli bâtil olmaz). Görmüyor musun? Muhakkak ki ölen kişinin muhâlefetine; bizzat kendisinden (hilaf olmasından) dolayı değil, delilinden dolayı itibar edildi (dikkate alındı) ve delili ölümünden sonra da bakidir. Ayrıca bu icmân (önceden hakkında ihtilaf edilen konuda, sonradan kavillerden birisi üzerinde gerçekleşen ittifakın) sahih olduğunun söylenmesi, Abdullâh b. Abbâs (ra)'ın avl⁸⁸⁰ hakkındaki kavlinde olduğu gibi, sahâbenin bazısının dalâlete düştüğünü (kavlinin yanlış olduğunu) söylemek demektir⁸⁸¹.

İmam Muhammed (biraz aşağıda bu görüş İmam Muhammed'e nispet ediliyor), karısına, (أَنْتَ خَلِيَّةٌ بَرِيَّةٌ بَتَّةٌ بَائِنٌ) "sen (benden) serbestsin, berisin, bette'sin (kesin olarak ayrılmışsın), bâinsin (kesin olarak ayrılmışsın)" diyen ve üç talâka niyet eden, sonrada iddet içinde onunla cinsel ilişkide bulunan koca hakkında; hiç kimse üç talâka niyet edilmesi halinde bunun ric'î (tek talâk) olduğunu söylememiş olduğu (bâin olduğunu söylediği) halde⁸⁸² Ömer (ra)'ın, bu boşamanın

mahfuz rivâyete göre o, ümmü veledin satımının cevâzına dâir hâkimin hükmü bâtildir, demiştir. Hâlbuki bu konu sahâbe arasında ihtilâflı idi. Onlardan sonra gelenler ümmü veledin satımının câiz olmadığına ittifak ettiler. Bundan dolayı hâkimin bu hükmü, İmam Muhammed'e göre icmân hilâfıdır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf (rh)'un kavline göre ise, sadr-i evvelde (sahabe asrındaki) ihtilâf şüphesi olduğu (sahabe arasında ihtilâflı olması hükmün katiyetinde şüphe meydana getirdiği) için, hâkimin bu hükmü yürürlüğe girer ve sadr-i evveldeki ihtilâfın varlığı ile birlikte icmâ sâbit olmaz (sahabenin bir meselede ihtilâf edip ileri sürdüğü görüşlerden birisi üzerinde sonradan oluşan görüş birliği ile icmâ meydana gelmez). (Serahsî, Usûl, I/319; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 146).

⁸⁷⁹ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/248.

⁸⁸⁰ Avl: İslâm miras hukukunda, belirli hisse sahiplerinin (ashâbü'l-ferâiz) mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadın fazla olması halidir. Hamdi Döndüren, "Avl", DİA, TDV Yayını, İstanbul 1991, IV, ss. 117-118, 118.

⁸⁸¹ Avl meselesi ile ilgili Hz. Ömer'in görüşünün hilâfına olan ama yüzüne söylemediği hüccetini daha sonra sahâbeye açıkladığında (Serahsî, Usûl, I/304) İbn Abbâs'a "avl hakkındaki kavlini Ömer'e bildirme nen mani oldu?" dediklerinde (دَرَأْتُهُ) "Onun kamçısı (bunu yapmama engel oldu)" demiştir (Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/229).

⁸⁸² Âlimler, Hz. Ömer'den sonra bunun bir değil, üç talâk olduğuna icmâ etmişlerdir. Bundan dolayı onda üç boşama niyeti sahihtir. Bu da bunun gibi olanla icmân sâbit olmadığına delalet etmektedir (Serahsî, Usûl, I/320).

ric'î bir talâk olduğuna dâir kavlinden dolayı o adama had cezası gerekmez, dedi⁸⁸³.

Diğer (önceki hilafın sonraki icmâa mani olmadığına dâir) görüşün açıklaması şöyledir: Şüphesiz icmân hüccet olması, ümmetin keramet (fazilet, ayrıcalık, lütuf) ve emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker (iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak) özelliğinden dolayıdır. Bu ise ancak her asırda hayatta olan kişilerden tasavvur edilebilir⁸⁸⁴.

(Önceki hilafın sonraki icmâa mani olduğu görüşünde olanların) "muhakkak ki delil bakidir (kişinin ölmesi ile ortadan kalkmaz)" kavline gelince: O böyledir. Fakat o kıyasın hilafına (kıyasa aykırı olarak) terkedilen (amel edilmeyen) bir nass gibi neshedilmiştir (askıya alınmıştır) (burada "nesih" terim değil lûgat anlamında kullanılmıştır)⁸⁸⁵.

(Önceki hilafın sonraki icmâa mani olduğu görüşünde olanların) "(önceden hakkında ihtilaf edilen konuda, sonradan kavillerden birisi üzerinde gerçekleşen icmân sahih olduğunun söylenmesi, önceki ihtilafta üzerinde icmâ oluşmayan görüş sahiplerinin) dalâlete düştüğünü söylemek demektir" kavline gelince: Bu gerekmez. Çünkü o gün re'y, icmân yokluğundan dolayı bir hüccetti. İcmâ meydana geldiğinde ise ilk delil (görüş) hemen kesilir (bâtıl olur). Bu, sahâbenin, re'yde ihtilaf edip ihtilaflarını Nebî (as)'a arz ettiklerinde bazısının kavlini reddetmesi, kavli reddedilenin dalaletle nispet edilmemesi (dalâlete düştüğü söylenmemesi) ve Kubâ ehlinin (namazda Ka'be'ye yönelmenin farziyyetini bildiren) nassın nüzulünden sonra ama kendilerine ulaşmadan önceki (Beyt-i Makdis'e doğru kıldıkları) namazı (namazlarının sahih kabul edilmesi) gibidir⁸⁸⁶. İmam Muhammed (rh), (karısına) (أَنْتَ خَلِيَّةٌ بَرِيَّةٌ بَنَّةٌ بَائِنٌ) "sen (benden) serbestsin, berisin, bette'sin (kesin olarak ayrılmışsın), bâinsin (kesin olarak ayrılmışsın)" diyen ve üç talâka niyet eden, sonrada iddet içinde onunla cinsel ilişkide bulunan koca hakkında; hiç kimse üç talâka niyet edilmesi halinde bunun ric'î (tek talâk) olduğunu söylememiş olduğu halde Hz. Ömer'in, bu boşamanın ric'î bir talâk olduğuna dâir kavlinden dolayı o adam hakkında) haddi, (hilâftan sonraki ittifak icmâ olmadığı için değil) ancak (önceki ihtilâf nedeniyle, oluşan icmân doğruluk derecesi hakkında ortaya çıkan) şüpheden dolayı düşürmüştür⁸⁸⁷.

⁸⁸³ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/248-249.

⁸⁸⁴ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/249.

⁸⁸⁵ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/249.

⁸⁸⁶ Kubâ ehli, namazda Ka'be'ye yönelmenin farziyyeti indirildikten sonra (bundan haberdar olmadıkları için) Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılıyorlardı. Ta ki onlara bir kişi gelip (kıblenin değiştirildiğini) haber verdi ve (namazda iken) olduğu gibi Ka'be'ye doğru döndüler. Rasûlullâh (sav), (Ka'be'ye yönelmenin farziyyeti indirildikten sonra bundan haberdar olmadıkları için Beyt-i Makdis'e doğru) kılmış oldukları namazların câiz olduğunu söyledi. Çünkü bu, nesheden nassı bilmeden önce idi (dolayısıyla mazurdular). Serahsî, Usûl, I/320-321.

⁸⁸⁷ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/250.

3.4. İcmâın Senedi ve Nakli

Pezdevî, icmâın (sebebinin⁸⁸⁸); dâî (الدَّاعِي) (âlimleri icmâa çağıran ve taşıyan sebep⁸⁸⁹; in'ikâd sebebi⁸⁹⁰; sened, dayandığı delil) ve nâkil (النَّاقِلُ) (nakleden sebep; icmâî bize aktaran haber, nakil⁸⁹¹; izhâr/açıklama/bildirme sebebi⁸⁹²) olarak iki nevi olduğunu söyler⁸⁹³.

İcmâ, kitâb ve sünnet gibi müstakil bir delil olmadığından, doğrudan veya dolaylı olarak naslara dayanması gerekmektedir⁸⁹⁴.

3.4.1. Senedi (الدَّاعِي)

Pezdevî'ye göre, icmâın senedi; kitâb, sünnet veya içtihat olabilir. Aynı durum Cessâs, Debûsî ve Serahsî için de geçerlidir⁸⁹⁵.

Pezdevî, "ed-dâî" (icmaa çağıran/kapı aralayan) adını verdiği icmâın senedinin (kitâb, mütevâtir ve meşhûr haber yanında), âhâd haberler veya kıyas da olabileceğini söyler. Bazı âlimler ise, icmâın senedinin mutlaka hata (apaçık yanlış) ihtimali olmayanlardan başka bir toparlayıcı (kapsayıcı, destekleyici; insanların hüccet olduğunda ittifak ettiği⁸⁹⁶) delil olması gerektiğini söylemişlerdir. Pezdevî, bu görüşün kendilerine (Hanefilere) göre bâtıl olduğunu söyler. Çünkü icmâ ile (zannî) hükmün kat'î olmasının gerekmesi; delili cihetinden değil, aksine ümmete verilen bir keramet (fazilet, ayrıcalık, lütuf), (ahkâma dâir) hücceti (kıyamete kadar⁸⁹⁷) baki kılmak ve ümmetin (dosdoğru yol) caddesi (hidayet) üzerinde karar kılması (dosdoğru yol üzere olduklarını onaylamak) için icmâın bizzat kendisinden sabit olmuştur (icmâ delili itibariyle değil, kendisi itibariyle şer'an bir hüccettir). Şayet icmâ ehlini, ilm-i yakîn gerektiren bir delil bir görüş üzerinde toplamış olursa, bu durumda elbette icmâ lağvolur (hükümsüz kalır; böyle bu durumda zaten kesin delil olduğundan icmâdan bahsetmek boştur/gereksizdir; buna icmâ dememize gerek yoktur). Böylece bu görüş sahibinin söylediklerinin manasız boş şeyler olduğu sabit olmuştur⁸⁹⁸. Pezdevî, son ifadeleri ile –aşağıda geleceği üzere- icmâın temel

⁸⁸⁸ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/263.

⁸⁸⁹ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/263.

⁸⁹⁰ Siğnâkî, el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî, IV/1627.

⁸⁹¹ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/263.

⁸⁹² Siğnâkî, el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî, IV/1627.

⁸⁹³ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/263.

⁸⁹⁴ Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 109.

⁸⁹⁵ Bkz. Cessâs, el-Fusûl, III/277-282; Debûsî, Takvîm, 25-26; Serahsî, Usûl, I/301-302; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 109-116.

⁸⁹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/264.

⁸⁹⁷ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/264.

⁸⁹⁸ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/263-264. Serahsî, kim, "icmâ ancak ilim (kesin bilgi) gerektiren bir delilden sâdir olur" derse, icmâî lağvetmiş (hükümsüz kılmış) olur, der. Şüphesiz ki bu delil (haber-i vâhid ve kıyas) ile kesin bilgi sâbit olur. Aksini söyleyen ile icmâın hüccet oluşunu aslen inkâr edenler eşittirler. Haber-i vâhid ve kıyasın bizzat kendileri ilmi gerektirmeseler de icmâ ile teyit edildiklerinde bu, Allah'ın kitabından bir âyetle veya Rasûlullâh (sav)'e arz edilip onun bunu takriri ile teyit edilmiş gibi olur ve bu yolla, kesin ilim gerektirir hale gelir. Serahsî, Usûl, I/302.

fonksiyonundan birisinin zannî delili kat'î seviyesine yükseltmek olduğuna işaret etmektedir.

3.4.2. Nakli (النَّاقِلُ) ve Naklinin Şekline Göre Sağladığı Bilgi Derecesi

Pezdevî, icmâi bize nakleden sebebinin; sünnetin (bize) nakli ile aynı olduğunu söyler. Sünnetin nakli (bazen) kendisinde şüphe olmayan kat'î bir delille (tevâtürle), (bazen) kendisinde şüphe olan bir yolla (âhâd yolla) sâbit olur. İcmâ da böyledir⁸⁹⁹. Serahsî de sâbit olan bir icmâm bize intikalinin, sünnetin bize intikal yollarıyla aynı olduğunu, bunun bazen tevâtürle, bazen şöhret yoluyla, bazen de âhâd yolla olduğunu belirtmiştir. Şâsî, Cessâs ve Debûsî, ise icmâm nakli üzerinde durmamışlardır⁹⁰⁰.

3.4.2.1. Tevâtür Yoluyla Nakli ve Sağladığı Bilgi Derecesi

Pezdevî, selefın icmâi bize, onun nakli üzerinde her asrın icmâi ile intikal ederse (her asır ehli ittifakla bu icmâi aktarmışsa), bunun mütevâtir hadisin nakli manasında olduğunu (kesin bilgi ifade ettiğini) söyler⁹⁰¹.

3.4.2.2. Âhâd Yolla Nakli ve Sağladığı Bilgi Derecesi

Pezdevî, icmâ bahsinde en son, icmâmın âhâd yolla naklini ele almıştır. O, icmâ bize fertler yoluyla (âhâd nakille⁹⁰²) intikal ederse, bunun âhâd sünnetin nakli gibi olduğunu, âhâd sünnetin aslında (kökünde) yakîn (kesin) olduğunu fakat bize âhâd yolla intikal etmesinden dolayı ilm-i yakîni (kesin bilgiyi) değil, ameli gerektirdiğini ve kıyasa takdim edilmiş olduğunu, âhâd yolla aktarılan icmâmın da böyle olduğunu (kıyasa takdim edildiğini) söyler⁹⁰³.

Pezdevî, âhâd yolla aktarılan icmâa şu örnekleri verir:

قَوْلُ عُبَيْدَةَ السَّلْمَانِيِّ: "مَا اجْتَمَعَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَلَى شَيْءٍ كَاجْتِمَاعِهِمْ عَلَى مُحَافَظَةِ الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ وَعَلَى إِسْفَارِ الصُّبْحِ وَعَلَى تَحْرِيمِ نِكَاحِ الْأَخْتِ فِي عِدَّةِ الْأَخْتِ."

Abîde es-Selmânî⁹⁰⁴ şöyle demiştir: "Nebî (as)'in ashâbı, öğle namazından (farzından) önce dört rek'at (sünnet) kılmak, sabah namazını ortalık aydınlanınca kılmak ve (erkeğin boşandığı) kızkardeşin iddeti içinde iken onun diğer kızkardeşi ile nikâhın haramlığı üzerinde icmâ ettikleri gibi, başka bir şey üzerine icmâ etmemişlerdir."⁹⁰⁵

وَسُئِلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ عَنْ تَكْبِيرَةِ الْجَنَازَةِ فَقَالَ: "كُلُّ ذَلِكَ قَدْ كَانَ إِلَّا أَنِّي رَأَيْتُ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ يُكَبِّرُونَ أَرْبَعًا"

⁸⁹⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/264.

⁹⁰⁰ Bkz. Serahsî, Usûl, I/302-303; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 116-117.

⁹⁰¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/264.

⁹⁰² Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/265.

⁹⁰³ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/265.

⁹⁰⁴ Abîde es-Selmânî: O, Ebû Müslim Abîde b. Kays'tır. Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un ashâbındadır. Nebî (sav)'in vefatında iki sene önce müslüman olmuştur ancak Hz. Peygamber'i görmemiştir. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/266.

⁹⁰⁵ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/265.

Abdullah b. Mes'ûd (ra), cenaze namazındaki tekbirler (cenâze tekbirlerinin dört, beş, yedi veya dokuz olduğuna dâir âsâr⁹⁰⁶) hakkında sorulunca şöyle dedi: "Bütün bunların (cenâze tekbirleriyle ilgili farklı uygulamaların) hepsi (önceden) vardı (mümkündür, olabilir). Ancak ben, Muhammed (sav)'in ashâbını (cenâze üzerine) dört defa tekbir getirirken gördüm (benim bildiğim ve gördüğüm budur)."⁹⁰⁷ (Siz ister inanın/uygulayın ister inanmayın!)

{وَكَمَا رُوِيَ فِي تَوْكِيدِ الْمَهْرِ بِالْخُلُوةِ} Mehrin, (zifâf meydana gelmese de) halvet ile pekişeceği (sahih nikâhtan sonra halvet-i sahiha'nın zifâf/cinsel ilişki hükmünde olup onunla mehrin kesinlik kazanacağı, hak edileceği⁹⁰⁸) hususunda (icmâ olduğuna dâir) rivâyet de böyledir (âhâd yolla aktarılmıştır)⁹⁰⁹.

Pezdevî, fakihlerden bazılarının icmâda âhâd yolla nakli (geçerli) kabul etmediklerini, ancak bu kavlin geçersiz olduğunu ve icmâ inkâr edenlerin, dinin hepsini iptal etmiş (bâtıl kılmış) olacaklarını söyler. Çünkü dinin asıllarının (temel dayanaklarının) (etrafında döndüğü) yörüngesi ve müslümanların (dînî) kaynakları, onların icmâna dayanmaktadır. Allah nebisi Muhammed'e ve âlinin hepsine salât etsin⁹¹⁰. Pezdevî, icmâ bahsini bu cümle ile bitirmiştir.

4. İcmân Rûknü (Çeşitleri)

Pezdevî, icmân çeşitlerini, icmân rûknü olarak ifade etmiştir. O, icmân, "azîmet" ve "ruhsat" olarak iki çeşit olduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisi "sarîh icmâ"a, ikincisi ise "sükûtî icmâ"a karşılık gelmektedir. Pezdevî'nin bu iki icmâ nev'ini "rûkûn" olarak belirtmesi, icmân bu iki belirlenme şeklini, onun rûknü olarak gördüğünü göstermektedir. Pezdevî'nin çağdaşı ve ders arkadaşı Serahsî de, icmân rûknünün, azîmet ve ruhsat olmak üzere iki nev'i olduğunu söylemiştir. Şâşî ve Debûsî de icmâ iki kısma ayırmışlar, bu iki kısmı Pezdevî'nin anlattığı "azîmet" ve "ruhsat"a tekabül edecek şekilde anlatmışlar ancak "azîmet" ve "ruhsat" nitelemesini kullanmamışlar, bu ikisinin yerine "nass" ve "sükût" kelimelerini kullanmışlardır. Cessâs da icmân iki şekilde gerçekleştiğini söylemiş, bu iki çeşidi, Pezdevî'nin anlattığı "azîmet" ve "ruhsat"a karşılık gelecek şekilde anlatmış ancak "azîmet" ve "ruhsat" nitelemesini kullanmamıştır. Bu durum Pezdevî ve Serahsî'ye kadar icmân çeşitlerinin "azîmet" ve "ruhsat" şeklinde ifade edilmesinin olmadığını göstermektedir. Fakat bu konuda kesin bir yargıya varabilmek için bu ikisine kadarki usul eserlerinin incelenmesi gerekmektedir⁹¹¹.

⁹⁰⁶ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/266.

⁹⁰⁷ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/265.

⁹⁰⁸ Bkz. Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (v. 483/1090), **Kitâbu'l-Mebsût I-XXX**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1409/1989, V/26, 28.

⁹⁰⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/265.

⁹¹⁰ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/265.

⁹¹¹ Bkz. Şâşî, Usûl, 288; Cessâs, el-Fusûl, III/285-290, 303; Debûsî, Takvîm, 28-30; Serahsî, Usûl, I/303-310; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 119-139.

Pezdevî'nin verdiği bilgilerden icmâm; belirlenme biçimi, sağladığı bilgi derecesi ve yapısı bakımından da türlerinden söz etmek mümkündür. Bu icmâ türlerini sırası ile ele alacağız.

4.1. Belirlenme Biçimi Bakımından

4.1.1. Azîmet (Sarîh İcmâ)

Pezdevî'ye göre azîmet; icmâ edenlerin, (bir hüküm üzerinde) ittifakı gerektiren söz söylemeleri veya bunu ifade eden fiilde bulunmalarıdır. Çünkü her şeyin rûknü, aslının kendisi ile kaim olduğu şeydir. Her iki icmâ nev'inde (azîmet ve ruhsat'ta) aslanan, söylediklerimizdir⁹¹² (âlimlerin bir hüküm hakkında icmâ edildiğini söz veya fiilleriyle belirtilmeleridir).

Pezdevî, azîmet ile ilgili bu kısa açıklamasında sonra ruhsat'a geçmiştir. Bu durum mezkûr icmâ çeşidinin kabulü ve hücciyeti hakkında kayda değer tartışma olmamasından kaynaklanmış olmalıdır.

Pezdevî, bu icmâ çeşidinin "azîmet" olarak isimlendirilmesinin sebebini belirtmemiştir. Fakat fıkıh usulü ıstılahı olarak azîmetin manasının, insanların karşılaştığı güçlük ve zaruret hali gibi ârizî hallere bağlı olmaksızın baştan konan aslî hükümlere verilen ad olduğu⁹¹³ göz önüne alındığında, bu icmâ çeşidinin "azîmet" olarak isimlendirme nedeninin; azîmetin asıl icmâ türü olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır⁹¹⁴.

4.1.2. Ruhsat (Sükûtî İcmâ)

Pezdevî, ruhsatı; (âlimlerin) bir kısmının görüş beyan etmesi, geri kalanların ise kendilerine görüş ulaştıktan ve olay hakkında (yeterli) düşünme ve inceleme süresi geçtikten sonra susmalarıdır, şeklinde tanımlamış, fiil (âlimlerin bazısının bir husustaki uygulaması) hakkında da böyle olduğunu belirtmiştir⁹¹⁵.

Pezdevî, bu icmâ çeşidini "ruhsat" olarak isimlendirmesinin nedenini ifade etmemiştir. O, muhtemelen, bu icmâ türünü "ruhsat" olarak isimlendirme nedeninin, "ruhsat" kelimesinin anlamından yola çıkılarak kolayca anlaşılabilceği için açıklama ihtiyacı duymamıştır. Fıkıh usulü terimi olarak ruhsatın manasının, şer'an geçerli mazeretlere binâen normal durumlara ait aslî hükmün (azîmetin) gereğine uymamayı meşrû hale getiren, kolaylaştırma esasına dayalı geçici hüküm olduğu⁹¹⁶ göz önüne alındığında icmâm bu nev'inin "ruhsat" olarak adlandırılma sebebini; asıl icmâm sarîh icmâ olması; sükûtî icmâm ise sarîh icmâm oluşamaması sebebiyle zarûreten icmâ sayılması olduğu

⁹¹² Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/226-227.

⁹¹³ Mustafa Baktır, "Azîmet", DİA, TDV Yayını, İstanbul 1991, IV, ss. 330.

⁹¹⁴ Serahsî bağlamında aynı yorum için bkz. Karagöz, Serahsî'nin İcmâ Anlayışı, 53; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 120-121.

⁹¹⁵ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/228.

⁹¹⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, "Ruhsat", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2008, XXXV, ss. 207-210, 207.

anlaşılmaktadır. Çünkü ruhsat zarûrete dayanır⁹¹⁷. Nitekim Pezdevî'nin Usûl'ünü şerh eden Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330) bunun nedenini; (bir kavil veya fetvaya karşı) sükût edenleri, din işinde (yanlışı görüp susarak) fisk ve taksîre (bir işi eksik yapmaya) nispet etmekten kaçınmak için zarûreten icmâ sayılması olarak ifade etmiştir⁹¹⁸.

Ruhsatın (sükûtî icmâm) kabulü veya reddi; bir âlimin bir şekilde haberdâr olduğu bir görüş yahut fetvâya karşı çıkmamasının onu onaylaması anlamına gelip-gelmediğini kabule dayanmaktadır. Bu husus tartışma konusu olduğu için sükûtî icmâ meselesinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır⁹¹⁹.

4.1.2.1. Sükûtî İcmâmın Kabul Edilmemesi

Pezdevî, insanların (âlimlerin) bazısının icmâm meydana gelebilmesi için mutlaka görüşlerin ifade edilmesi gerektiğini, sükût ile icmâm sabit olmayacağını söylediklerini belirtir. Bu görüş İmam Şâfiî'den (v. 204/820) aktarılmıştır⁹²⁰. Onun delil ve gerekçeleri şunlardır⁹²¹:

4.1.2.1.1. Hazineside Biriken Fazla Malların Dağıtılması Hadisi

Ömer (ra), kendi yanında (hazineside) bulunan fazla mallar hakkında sahâbe ile istişâre ettiğinde (sahâbe ona bu malları dağıtmayı tehir etmesini ve ihtiyaç ânına kadar tutmasını işâret etmişler⁹²²), "Ey Hasan'ın babası, sen ne diyorsun?" deyinceye kadar Hz. Ali susmuş, bunun üzerine bu malları (müslümanlar arasında) dağıtmasına dair bir hadis rivayet etmiştir⁹²³. Bu olayda Hz. Ömer, Hz. Ali'nin susmasını, söyleneni kabul etmesine yorumlamamıştır⁹²⁴.

4.1.2.1.2. Çocuğunu Düşüren Kadın Hadisi

Hiz. Ömer (kocası gâib olan kadına görevli gönderince korkuya kapılıp⁹²⁵) çocuğunu düşüren kadın hakkında (çocuğun düşmesine sebep olduğundan dolayı kendisine diyet gerekip gerekmediğini) sahâbe ile istişâre ettiğinde, bundan dolayı onun üzerine gurre (ceninin düşürülmesinden dolayı ödenmesi gereken diyet) gerekmediği görüşünü beyan etmişlerdir. (O topluluk içinde bulun) Hiz. Ali

⁹¹⁷ Serahsî bağlamında aynı yorum için bkz. Karagöz, Serahsî'nin İcmâ Anlayışı, 53; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 122-123.

⁹¹⁸ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/228. Pezdevî –aşağıda geleceği üzere-, arzedilen fetvâya muhâlif olanın kendi benimsediği fetvâyı söylemesinin vâcib, susmasının ise haram olduğunu, şayet bu durumda susmayı muvâfakat olarak kabul etmezsek, fisk olacağını belirtir. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/231.

⁹¹⁹ Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 123.

⁹²⁰ İmâm Şâfiî'ye nispet edilen bu görüş hakkında Şâfiî usûlcülerin tartışmaları için bkz. Akay, Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhâlif Usûlî Görüşler, 135-140.

⁹²¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/228-229.

⁹²² Serahsî, Usûl, I/304.

⁹²³ Serahsî ise, Hiz. Ali'nin şöyle dediğini kaydeder: *لم تجعل بيقينك شكا وعلمك جهلا؟ أرى أن تقسم ذلك بين المسلمين* "Niçin yakinen bildiğini şüpheye, ilmini ise cahilliğe çeviriyorsun? Bu malları müslümanlar arasında dağıtman (gerektiği) görüşündeyim." Serahsî, Usûl, I/303-304.

⁹²⁴ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/229.

⁹²⁵ Serahsî, Usûl, I/304.

susuyordu. Hz. Ömer ona görüşünü sorunca, (أَرَى عَلَيْكَ الْغُرَّةَ) "Sana gurre gerektiği görüşündeyim" dedi⁹²⁶.

4.1.2.1.3. İbn Abbâs Hadisi

Sükût bazen çekinmeden kaynaklanır. Nitekim (avl meselesi ile ilgili Hz. Ömer'in görüşünün hilâfına olan ama yüzüne söylemediği hüccetini daha sonra sahâbeye açıkladığında⁹²⁷) İbn Abbâs'a "avl⁹²⁸ hakkındaki kavlini Ömer'e bildirme nen mani oldu?" dediklerinde (دِرْتُهُ) "Onun kamçısı (bunu yapmama engel oldu)" demiştir⁹²⁹.

4.1.2.1.4. Sükût Bazen Düşünmekten Kaynaklanması

Susmak bazen (mesele hakkında henüz bir karara varılmamış olup) düşünüyor olmaktan kaynaklanır. Bundan dolayı (sükût, açıklanan görüşe muvafakat için) hüccet olmaya uygun değildir⁹³⁰.

4.1.2.2. Sükûtî İcmâın Kabul Edilmesi

Pezdevî, önce "ruhsat" diye isimlendirdiği sükûtî icmâi hüccet kabul eden Hanefîlerin görüşünü açıklamış, sonra karşıt görüş sahiplerinin dayanaklarına cevap vererek kendi görüşlerini savunmaya çalışmıştır.

Pezdevî, kendilerine göre, (ortaya atılan görüş hakkında) âlimlerin hepsinin görüş belirtmesinin imkânsız ve gayr-i mu'tâd (âdet edilmemiş, alışılmamış) olduğunu, aksine her asırda mu'tâd olanın büyük (önde gelen) âlimlerin fetvâ işini üstlenmeleri ve diğerlerinin (susarak) rıza göstermeleri olduğunu söyler. Çünkü onlar sükûtü, görüşün (kamuoyuna) arzından sonra muvâfakat olarak kabul etmektedirler. Bu durumda (arzedilen fetvâyı) muhâlif olanın (kendi benimsediği) fetvâyı söylemesi vâcib, susması ise haramdır. Şayet bu durumda susmayı muvâfakat olarak kabul etmezsek, fîsk (dinin emir ve yasaklarına aykırı davranma) olur. Ayrıca fetvânın yayılması -ki yayılma gizliliği ortadan kaldırır- ve (fetvânın tek tek her âlime) arzedilmesi gibi olur. Diğer taraftan düşünme müddetinin geçmesi, (sükûtun muvâfakat delâleti konusundaki) şüpheyi defeder. Böylece (susmanın) muvafakat(ı izhâr etme) yönü belirlenmiş olur⁹³¹.

Sahâbenin, hazineye biriken fazla malların dağıtılmayıp hazine tutması ve kadının çocuğunu düşürmesinden dolayı Hz. Ömer'e gurre gerekmeceği şeklindeki fetvâları karşısında Hz. Ali'nin susması, onların fetvâları hasen (güzel) olduğu içindir. Ancak sadakanın hemen yerine ulaştırılmasında acele etmek ve Hz. Ömer'in gurre ödemeyi iltizam etmesi (yüklenmesi); dedikodudan korunmak (uzak kalmak), hüsn-i senayı (övgüyü, takdiri) muhafaza etmek ve adaleti yaymak olacağı için ahsen (en güzel) idi. Bu gibi yerlerde susmak helaldir. Hakkın zayı

⁹²⁶ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/229.

⁹²⁷ Serahsî, Usûl, I/304.

⁹²⁸ Avl: İslâm miras hukukunda, belirli hisse sahiplerinin (ashâbü'l-ferâiz) mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadan fazla olması halidir. Döndüren, "Avl", DİA, IV/118.

⁹²⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/229.

⁹³⁰ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/229.

⁹³¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/230-231.

olmaktan korunması şartıyla, fetvâyâ hürmeten susmak câizdir ve bu (cevâz) meclisin sonuna kadar geçerlidir (meclis dağıldıktan sonra da susmaya devam ediyorsa sukûtî icmâ oluşur çünkü bu durumda çekinme ve baskı, kesin kanaate varamama gibi ihtimaller ortadan kalkar, ayrıca mecliste edeben susulabilir ancak meclisten sonra da susma devam ediyorsa demek ki sükût edeben değil, muvafakattandır). Pezdevî kendilerinin bu konudaki sözlerinin (sükûtun verilen fetvâyı ve ortaya atılan görüşü onaylama anlamına geleceği ve sükûtî icmân oluşmasının/susmanın muvafakatın delili sayılmasının) mutlak (bu söylediklerinin dışında, normal, herhangi bir kayda bağlı olmayan) sükût hakkında olduğunu söyler⁹³².

Avl meselesi ile ilgili İbn Abbâs hadisi ise sahih değildir. Çünkü Hz. İbn Abbâs ile Hz. Ömer arasında hilaf ve münazara gizli kalmayacak kadar meşhurdur. Ömer (ra), başkalarına göre hakkı kabul etme konusunda en mülayim ve hakka itaat etme hususunda en şiddetli (hırslı) idi. Şayet bu hadis sahih olursa, onun tevili; onun (Hz. Ömer'in) mezhebi (görüşü) üzerine sebat ettiğini gördükten sonra münâzarayı kesme hususunda mazur olmasıdır (çünkü görüşünü beyan etmesinin bir faydası olmayacaktır, bir konuda fikri sabit olanla münazara etmenin bir anlamı yoktur, Hz. Ömer'in görüşünde sabit olması İbn Abbas'ı mazur kılıyor)⁹³³.

Bu asıl üzerine şu da çıkarılır: Nebi (as)'in ashâbının bir konuda ihtilaf etmeleri, kendi kavilleri dışına çıkılmasının bâtil olduğuna icmâ etmeleri olur⁹³⁴. Her asır (âlimlerinin bir konuda ihtilaf etmeleri) de böyledir. İnsanlardan (âlimlerden), bu da (mevcut görüşlerin dışındaki görüşler hakkında) bir sükûttur (görüş belirtmemedir; susmaları nötrdür, ne lehte ne de aleyhte bir görüş belirtmedir), bilakis onların bir konuda ihtilaf etmeleri, (hakkın onların kavillerinden birisi olduğuna dair) tayinde bulunmaksızın içtihatla bulunmaya cevâz verir, diyen olmuştur⁹³⁵.

Pezdevî kendilerinin (Hanefîlerin) şöyle dediğini belirtir: Şüphesiz müslümanların icmâî, hakkın ve gerçeğin yakînen kendisinin dışında olmadığı bir hüccettir. Bir meselede (sahâbîler) çeşitli kaviller üzerine ihtilaf ettiklerinde, o olay hakkında kavillerin bunlarla sınırlı olduğuna icmâ etmiş olurlar ve onlar hakkında cahillik zannında bulunmak câiz olmaz (bunlara cehalet isnat edilmez; hak kavillerinin dışında olursa o zaman onlar hak konusunda cahil olmuş olurlar). Bu nedenle geriye doğru olarak ancak söylediğimiz kalır. Bazı meşâyımıza (Hanefî âlimlerimize) göre her asırdaki âlimler bir meselede çeşitli kaviller üzerine ihtilaf ettiklerinde de böyledir. Bunun (sahâbeden sonraki asırlarda yaşayan âlimlerin bir meselede ihtilaf etmelerinin), ilkinin (sahâbenin bir meselede ihtilaf etmelerinin) hilafına olduğu, bunun (bir meselede çeşitli kaviller üzerine ihtilaf edilmesinin, o olay hakkında kavillerin bunlarla sınırlı olduğuna icmâ sayılmasının) sadece sahâbe (r.anhum) için olduğu da söylenmiştir. Sahâbenin halifelerinden birisinin

⁹³² Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/231-233.

⁹³³ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/233.

⁹³⁴ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/224: فَأَمَّا إِذَا (وَ الْإِفْتِدَاءُ بِهِمْ: ...) فَأَمَّا إِذَا (بَابُ الْإِجْمَاعِ) إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى اُخْتَلَفُوا فِي شَيْءٍ فَإِنَّ الْحَقَّ فِي أَقْوَالِهِمْ لَا يَغْنُوهُمْ عَنْدَنَا عَلَى مَا نُثَبِّتُ فِي بَابِ الْإِجْمَاعِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

⁹³⁵ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/234.

hutbesinde bir şey söyleyip (sahâbeden hiçbirisi tarafından) ona itiraz edilmemesi de, yukarıda söylediklerimizden dolayı aynı şekilde (o görüş üzerinde) bir icmâdır. Vallâhu a'lem⁹³⁶.

4.2. Sağladığı Bilgi Derecesi Bakımından

Bir icmâ türünün kat'î veya zannî olması, kabulünde ihtilâf olup-olmamasına ve naklinin tevâtür yoluyla yapılıp-yapılmamasına bağlıdır. Ayrıca bir mesele üzerinde önceden görüş ayrılığı vaki olması, sonradan onun üzerinde hâsıl olan icmân delil değerini düşüren bir durumdur. Zira önceki ihtilâf nedeniyle, oluşan icmân doğruluk derecesi hakkında şüphe ortaya çıkmış olmaktadır. Sahâbe icmâi ittifakla kabul edildiği için kat'î icmâdır. Bunun dışındaki icmâ çeşitleri ise, haklarında görüş ayrılığı nedeniyle zannî icmâdırlar. Zannî icmâ kategorisine; sahâbe ihtilâfının hakkın onların görüşlerinin içinde olduğuna dair icmâ sayılması ve sahâbeden sonrakilerin icmâi girmektedir⁹³⁷.

Pezdevî, icmân kuvvet açısından çeşitlerine ve inkârı küfrü gerektirenine –genel âdeti olduğu üzere- kısaca değinmiştir. Aynı konuyu Şâşî ve Debûsî de muhtasar, Cessâs ve Serahsî ise mufassal olarak ele almışlardır⁹³⁸.

Pezdevî, icmân (ilmi gerektirmesi hasebiyle⁹³⁹), kendisi ile amelin ve ilmin (kesin bilginin) gerekli olması hususunda kitaptan bir âyet veya bir mütevâtir hadis gibi olduğunu söyler. Bu nedenle icmân aslını (hepsini kökten) inkâr eden (mutlak olarak hüccet olmadığını söyleyen⁹⁴⁰, hücciyetini inkâr eden) kâfir olur⁹⁴¹ (çünkü icmâların bir kısmı, -sahâbe icmâi, âmme ve hâssa'nın/avâmın ve âlimlerin icmâi gibi- kat'îdir⁹⁴²) (Bir konuda icmân sâbit olmadığını söylemek veya hakkında ihtilaf bulunan icmâi inkâr etmek ise küfrü gerektirmez⁹⁴³).

Pezdevî, icmân (kuvvet derecesi ve buna bağlı olarak küfrü gerektirip-gerektirmemesi açısından) mertebeleri olduğunu söyler ve bu mertebeleri kısaca belirtir⁹⁴⁴.

⁹³⁶ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/235.

⁹³⁷ Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 150.

⁹³⁸ Bkz. Şâşî, Usûl, 288-291; Cessâs, el-Fusûl, III/271-274, 339-346; Debûsî, Takvîm, 31-33; Serahsî, Usûl, I/310, 317-321; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 139-151.

⁹³⁹ Bâbertî, et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/312.

⁹⁴⁰ Râmuşî, el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî, 851.

⁹⁴¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/261.

⁹⁴² Bkz. Râmuşî, el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî, 851; Sîgnâkî, el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî, IV/1625; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/261-262; Bâbertî, et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/312-313.

⁹⁴³ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/261.

⁹⁴⁴ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/261.

4.2.1. Kat'î İcmâ

4.2.1.1. Sahâbe İcmâi

Pezdevî, sahâbe icmânının, (kesin hüküm ifade etmesi açısından) âyet (kitâb) ve mütevâtir haber (ile sâbit olmuş) gibi olduğunu söyler⁹⁴⁵ (kat'î hüccettir ve onu inkâr eden küfre girer⁹⁴⁶).

4.2.1.2. Tevâtür Yoluyla Nakledilen İcmâ

Pezdevî -yukarıda geçtiği üzere-, icmân bize naklinin sünnetin (bize) nakli ile aynı olduğunu, sünnetinin naklinin (bazen) kendisinde şüphe olmayan kat'î bir delille (tevâtürle), (bazen) kendisinde şüphe olan bir yolla (âhâd yolla) meydana geldiğini, icmân da böyle olduğunu belirtmiştir. O, selevin icmâi bize, onun nakli üzerinde her asrın icmâi ile intikal ederse (her asır ehli ittifakla bu icmâi aktarmışsa), bunun mütevâtir hadisin nakli manasında olduğunu (kesin bilgi ifade ettiğini) ifade etmiştir⁹⁴⁷.

4.2.2. Zannî İcmâ

4.2.2.1. Sahâbeden Sonrakilerin (Önceden İhtilaf Edilmemiş Bir Konudaki⁹⁴⁸) İcmâi

Pezdevî, bu tür icmân, meşhûr hadis konumunda olduğunu ifade eder⁹⁴⁹. (Onu inkâr eden tekfir edilmez ancak meşhur haberleri inkâr edende olduğu gibi bunu inkâr edenin dalâlete düştüğü söylenir⁹⁵⁰.)

4.2.2.2. Selevin (Sahâbe ve Tâbiîn⁹⁵¹) Bir Konuda İcmâ Edip-Etmediğinin İhtilafı Olması⁹⁵²

⁹⁴⁵ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/261.

⁹⁴⁶ Bkz. Râmuşî, el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî, 851; Siğnâkî, el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî, IV/1625; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/261-262; Bâbertî, et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/312-314.

⁹⁴⁷ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/264.

⁹⁴⁸ Cessâs, el-Fusûl, III/271, 299-300, 329-330; Serahsî, Usûl, I/310, 319; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 105-108, 144-145.

⁹⁴⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/261.

⁹⁵⁰ Serahsî, Usûl, I/319; Bâbertî, et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/314. Serahsî, sahâbeden sonrakilerin önceden ihtilaf edilmemiş bir konudaki icmâi ile neshi bilmenin câiz olduğunu söyler. Serahsî, Usûl, I/319.

⁹⁵¹ Selef (sülûf) kelimesi sözlükte; “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak” anlamlarına gelir. Selef, terim olarak ilim ve fazilet açısından müslümanların önderleri sayılan ashap ve tâbiîn için kullanılır. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2009, XXXVI, ss. 399-402, 399.

⁹⁵² Râmuşî, el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî, 852 [اختلف في انعقاد الإجماع يعني: اختلف في انعقاد الإجماع] لا أن المراد انعقاد الإجماع ثم اختلف في كونه حجة؛ لأن هذا الإجماع على حكم أم لا، كجواز نكاح الأخت في عدة الأخت، لا أن المراد انعقاد الإجماع ثم اختلف في كونه حجة؛ لأن هذا الإجماع [بمنزلة الخبر المشور؛ لأن عند بعض الناس لا إجماع بدون الصحابة وإذا صار الإجماع مجتهداً أي مختلفاً فيه كان كالصحيح من الأحاد فيجب العمل به بشرط أن لا يكون مخالفاً للأصول وهذا كله] (إذا بلغ إلينا بطريق التواتر فأما إذا بلغ بطريق الأحاد فسيأتي بيانه) Bâbertî, et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/314 (إذا بلغ إلينا بطريق التواتر فأما إذا بلغ بطريق الأحاد فيجب العمل به بشرط أن لا يكون مخالفاً للأصول. قيل: وهذا كله إذا بلغ إلينا بطريق التواتر. فأما إذا بلغ بطريق الأحاد فلا يلزم شيء من ذلك).

Pezdevî, bu çeşit icmân, sahih âhâd (haber) gibi olduğunu belirtir⁹⁵³ (Bu çeşit icmâ; usûle [temel kaynaklara; nasslara] muhâlif olmaması ve bize tevâtürle ulaşması şartıyla kendisi ile ameli gerektirir, bize âhâd yolla ulaşırsa bundan hiçbir şeyi gerektirmez⁹⁵⁴). Pezdevî, bunun (sahih âhâd haber konumunda olan icmân), kendisinin misli (dengi) olan icmâ ile neshinin câiz olduğunu söyler⁹⁵⁵. İcmân, dengi veya daha üstün bir icmâ ile nesh edilmesini ayrı bir başlık altında ele alacağız.

4.2.2.3. Âhâd Yolla Nakledilen İcmâ

Pezdevî, icmâ bahsinde en son, icmân âhâd yolla naklini ele almıştır. O, icmân bize naklinin bazen kendisinde şüphe olan (kesin bilgi ifade etmeyen) bir yolla olduğunu ifade etmiştir. Bununla ilgili açıklamalarını yukarıda icmân nakli kısmında verdiğimiz için burada tekrar etmeyeceğiz.

4.3. Yapısı Bakımından

Pezdevî -yukarıda geçtiği üzere- bir icmâ türü olarak azîmeti (sarîh icmâ); icmâ edenlerin, (bir hüküm üzerinde) ittifakı gerektiren söz söylemeleri veya bunu ifade eden fiilde bulunmalarıdır şeklinde⁹⁵⁶, ruhsatı (sükûtî icmâ) ise; (âlimlerin) bir kısmının görüş beyan etmesi, geri kalanların ise kendilerine görüş ulaştıktan ve olay hakkında (yeterli) düşünme ve inceleme süresi geçtikten sonra susmalarıdır, şeklinde tanımlamış, fiil (âlimlerin bazısının bir husustaki uygulaması) hakkında da böyle olduğunu belirtmiştir⁹⁵⁷. Pezdevî'nin bu ifadeleri onun, yapısı açısından kavli, fiilî ve sükûtî şeklinde üç farklı icmân varlığını kabul ettiğini göstermektedir.

Serahsî'nin bir icmâ türü olarak azîmeti (sarîh icmâ); herkesin (müctehitlerin tamamının) hüküm üzerinde görüşünü açıkça söyleyerek veya yaptıkları bir fiil ile ittifak etmeleridir, şeklinde tanımlaması ve bir icmâ çeşidi olarak ruhsatı (sükûtî icmâ) kabul etmesi, onun da, yapısı açısından kavli, fiilî ve sükûtî şeklinde üç farklı icmân varlığını kabul ettiğini göstermektedir. Şâşî, Cessâs ve Debûsî ise fiilî icmâdan söz etmemişlerdir⁹⁵⁸.

5. İcmân Dengi Olan İcmâ İle Neshi

Pezdevî, Hanefî ve diğer usulcülerin cumhuruna aykırı olarak, icmân misli olan icmâ ile neshini kabul etmiştir. O, sahih âhâd haber konumunda olan icmân, kendisinin misli (dengi) olan icmâ ile neshinin câiz olduğunu söyler (diğer icmâ türlerinin de dengi ile –kat'î icmân kat'î ile, zannî icmân zannî ile- veya daha

⁹⁵³ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/261.

⁹⁵⁴ Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/262; Bâbertî, et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/314.

⁹⁵⁵ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/262.

⁹⁵⁶ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/226-227.

⁹⁵⁷ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/228.

⁹⁵⁸ Bkz. Serahsî, Usûl, I/303-310; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 119-139, 151.

kuvvetli olanla neshi câizdir⁹⁵⁹). Öyle ki bir asrın âlimlerinin icmâ ile bir hüküm sâbit olduğunda, o asrın âlimlerinin onun hilâfı üzerine toplanmaları (icmâ etmeleri) câiz olur. Böylece bununla ilk icmâ fesh olur (hükümü ortadan kalkar). Bize (Hanefilere) göre –daha önce (nesih bahsinde neshin şartı olarak) geçtiği üzere⁹⁶⁰, böyle bir icmâ ile amel edilme (uygulanma) imkânı olmamış (bu icmâa göre amel edilmemiş; yürürlüğe girmemiş/yerleşmemiş) ise bu (icmân, dengi bir icmâ ile neshi) câiz olur. Bunda (neshin cevâzı konusunda) (oluşan icmâ ile onu nesh eden icmân) iki (farklı) asırda veya bir asırda olması neshin cevâzı açısından eşittir (aralarında her hangi bir fark yoktur; ikisinde de nesh câizdir). Vallâhu a'lem bi's-savâb⁹⁶¹.

Pezdevî'ye göre icmâ, kitâb ve sünnet için nâsîh (neshedici) olamaz. Fakat o, icmânın kuvvette misli olan icmâ ile neshine cevâz vererek Hanefî ve diğer usulcülerin cumhuruna muhalefet etmiştir. Çünkü usulcülerin cumhuru, icmânın nâsîh (neshedici) ve mensûh (neshedilen) olmasını mutlak olarak kabul etmemişlerdir⁹⁶².

Pezdevî, usulünün –icmâ bahsinden önce yer alan- nesih bahsinde; bazı müteahhirîn (Hanefî) âlimlerinin icmâ ile neshin câiz olduğunu zikrettiklerini söyler. Sahih olanın ise neshin sadece Nebî (sav)'in hayatında olduğunu, icmânın ise Onun hayatında bir hüccet olmadığını belirtir. Çünkü Hz. Peygamber'in hayatında Onun görüşü olmadan icmâ olmaz. (Bir mesele olduğunda) ona müracaat etmek farzdır ve onun beyanı bulunduğu kaçınılmaz olarak münferiden (geçerli) olur (belirleyici olan sadece onun beyanıdır). İcmâ ile amel etmek vâcib olunca, nesh meşrû olarak kalmaz (nesih sadece kitâb ve sünnet ile câiz olur)⁹⁶³.

Pezdevî'nin Usûl'ünü şerh eden Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330), icmân, dengi bir icmâ ile neshinin câiz olmasını şöyle açıklamaktadır: İcmân, ancak dengi bir icmâ ile neshi câizdir. Çünkü icmâ ile sâbit olan bir hükmün müddetinin sona ermesi câiz olur. Bu, ilk nassın hilafına bir nass varit olduğunda olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın içtihat ehlini, ilk icmânın hilafına icmâ etmelerine muvaffak kılması ile olur. Bununla o hükmün müddetinin sona erdiği ortaya çıkar. Vahiy zamanı Nebî (as)'in vefatıyla kesildiği için ondan sonra bir şeyin neshedilmesi câiz olmaz, denilemez. Zira biz şöyle diyoruz: Nesih zamanı vahiy ile sabit olmadı ki Nebî (as)'in vefatıyla kesilsin. Çünkü o, vahyin nüzûlüne bağlıdır, bu ise

⁹⁵⁹ Bkz. Râmuşî, el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî, 852 [النسخ (أي الإجماع مطلقا يتناول إجماع الصحابة وغيره) 852]; Sîgnâkî, el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî, IV/1625 [والنسخ في ذلك جائز بمثله أي النسخ بهذا الإجماع الذي [(في ذلك بمنزلة الصحيح من الأحاد الذي هو مثله بأن أجمعوا في القرن الثاني على حكم ثم أجمع أهل القرن الثالث في ذلك الحكم على الذي ثبت بإجماع القرن الثاني. أما لا يمكن النسخ بهذا الإجماع الذي هو بمنزلة الكتاب، (IV/1625) خلافة ينتسخ الحكم - وهو إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - لأنه دونه، ويشتد في جواز النسخ المماثلة في القوة Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/262-263; Bâbertî, et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/314.

⁹⁶⁰ Nitekim Hz. Peygamber (sav)'e Mirâç gecesinde elli vakit namaz farz kılınmış iken henüz uygulanmadan beş vaktin üstü nesh edilmiştir. Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/170-171.

⁹⁶¹ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/262.

⁹⁶² Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/174-176, 262-263; el-Muhammed, Dirâse ve Tahkîk: et-Takrîr li Usûli'l-Pezdevî, I/314, dipnot 3-4; Eşrefî, el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî, 852, dipnot 1.

⁹⁶³ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/174-175.

Ondan artık tasavvur edilemez. İcmâ ile sâbit olanların nesih zamanına gelince; icmâm in'ikâd ve meydana gelme zamanının bekasından (devam etmesinden) dolayı kesilmemiştir. Bu görüş Şeyh'in (Pezdevî'nin) tercih ettiği görüştür. Usulcülerin cumhuru ise, -açıklaması nâsihin (neshedenin) taksimi bâbından geçtiği üzere⁹⁶⁴- icmâm nâsih (neshedici) ve mensûh (neshedilen) olmasının cevâzını kabul etmemişlerdir. Vallâhu a'lem⁹⁶⁵.

Abdülazîz el-Buhârî, nâsihin (neshedenin) taksimi bâbında, (İmam Muhammed'in öğrencisi) İsa bin Ebân (v. 221/836) gibi bazı Hanefî meşâyıhları ve kimi Mu'tezile âlimlerine göre icmâm, kitâb, sünnet ve icmâ için nâsih (neshedici) olmasının câiz olduğunu söyler. Bu görüş sahipleri sahâbe uygulamasından delil getirmişlerdir⁹⁶⁶. Ayrıca icmâ, kitâb ve sünnet gibi ilim (kesin bilgi) gerektiren şer'î hüccetlerden bir hüccettir. Bu nedenle nasslarda olduğu gibi onunla da icmâ câizdir. Görmüyor musun? İcmâ, meşhûr haberden daha kuvvetlidir ve meşhûr haber ile nesh câizdir. Çünkü meşhûr haber ile bir nesh (hükümünde) olan nass üzerine ziyâde câizdir. Bundan dolayı icmâ ile neshin câiz olması evlâdır. Âlimlerin cumhuru göre ise icmâ ile nesh câiz olmaz. Çünkü icmâ, görüşlerin bir şey üzerinde toplanmasından ibarettir ve bir şey hakkında Allah Teâlâ indindeki hüsün ve kubuhun bitiş vaktini bilme hususunda re'ye yer yoktur. Sonra nesih vakti; Rasûlullah (sav)'tan sonra nesih olmadığı, onun hayatında Onun re'yi olmadan icmâm in'ikâd etmediği, (bir meselenin hükmü hakkında) Ona müracaat etmenin farz olduğu ve Ondan bir beyan bulunduğunda kesin olarak ilim gerektiren ondan işitilen beyan olduğu üzerindeki ittifakımızdan dolayı Rasûlullah (sav)'ın hal-i hayatıdır. İcmâ ancak Rasûlullah (sav)'den sonra ilim gerektirir ve Ondan sonra nesih yoktur. Böylece bildik ki, icmâ delili ile nesh câiz olmaz ve bu delil; adem-i cevâz hususunda, icmâmın kitâb ve sünnet için nâsih olması ile icmâ için nâsih olmasının arası ayrılmamış ise de, Şeyh (Pezdevî) (rh), icmâmın hükmü bâbının sonunda; icmâmın, başka bir icmâ ile neshinin câiz olduğunu zikretmiştir. Bu nedenle burada zikrettikleri; onun kitâb ve sünnetin hilafına elbette ki icmâ mün'akid olmaz tercihinine binâen tenâkuz ve farkı gidermek için icmâ ile kitâb ve sünnetin neshinin câiz olmadığına hamledilir. Bu nedenle, şayet kitâb ve sünnetin hilafına icmâ bulunsa da, (bunun nasslar için) nâsih olması tasavvur edilmez. Bu (kitâb ve sünnet hilafına icmâ) elbette ki, onlar indinden sabit olan ve kitâb ve sünnet için nâsih olan başka bir nassa binâendir. Bir maslahattan dolayı bir icmâm in'ikad etmesi, sonra bu maslahatın değişmesinden dolayı ilk icmâ hilafına başka bir icmâ in'ikâd etmesi tasavvur edilir. Fakat usulcülerin geneline göre, icmâmın bir şey için nâsih veya bir şey için mensûh olması -açıkladığımız üzere-, icmâmın kitâb ve sünnet için nâsih olması uygun olmaz ve Nebî (as)'in vefatından sonra bir kitab veya sünnetin meydana gelmesinin tasavvur edilememesinden dolayı icmâmın kitab veya sünnet ile mensûh olması da uygun olmaz. Aynı şekilde icmâ, icmâ için nâsih veya onunla mensûh

⁹⁶⁴ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/175-176.

⁹⁶⁵ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/262-263.

⁹⁶⁶ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/175: رُوِيَ أَنَّ عُمَانَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لَمَّا حَبَبَ الْأُمَّ عَنْ الثَّلَثِ إِلَى السُّدُسِ بِأَخَوَيْنِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - : " كَيْفَ تُحِبُّهَا بِأَخَوَيْنِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى { إِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأَمَّهُ السُّدُسُ } [النساء: 11] وَالْأَخَوَانِ لَيْسَا بِإِخْوَةٍ. " فَقَالَ: " حَبَبَهَا قَوْمُكَ يَا غُلَامُ! " فَدَلَّ عَلَى جَوَازِ النَّسْخِ بِالْإِجْمَاعِ وَبَيَّنَّ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ سَقَطَ - نَصِيحَتُهُمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِالْإِجْمَاعِ الْمُنْعَقِدِ فِي زَمَانِ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

olmaz. Çünkü ikinci icmâ, ilkinin butlanına delâlet ederse bu câiz olmaz. O halde icmâ bâtil olmaz. Bu, şayet (ilk) icmâm sahih olduğu fakat daha sonra ikinci icmâmın birinci icmâ ile amel edilmeyeceğini (haram olduğunu) belirtirse, bu câiz olmaz. Ancak kitaptan veya sünnetten yeni bir şer'î delilden dolayı olursa câiz olur. Ya da daha önce mevcut olan ancak icmâ ehline kapalı kalan sonra onlar için ortaya çıkan bir delilden dolayı câiz olur. Bütün bunlar şu nedenlerden dolayı batıldır: Birincisi Nebî (as)'in vefatından sonra bir kitâb veya sünnetin meydana gelmesinin imkânsız olması, ikincisi ilk icmâ anında âlimlerin hepsine hakka delalet eden delilin gizli kalmasının; hata üzere icmâ etmelerini gerektireceği için câiz olmamasıdır. Abdülazîz el-Buhârî, ayı şekilde icmâm -daha önce anlatılanlardan dolayı-, kıyas için nâsih veya onunla mensûh olmasının da uygun olmadığını, karşıt görüş sahiplerinin sahâbe uygulamasından dayanaklarının ise zayıf⁹⁶⁷ olduğunu söyler⁹⁶⁸.

Pezdevî'nin cumhura muhalif olarak icmâmın dengi olan icmâ ile neshini câiz görmesi şu iki şekilde yorumlanabilir:

Birincisi: Pezdevî, icmâmın kitab ve sünneti nesh etmesini câiz görmediği gibi sonraki icmâmın önceki icmâ bâtil kılmasını da kabul etmemektedir. Onun icmâmın icmâi neshi bağlamında kabul ettiği; aslında ikinci icmâmın birinci icmâ bâtil kılması değil, feshetmesidir. Bir hükmün bâtil olması, bütünüyle baştan beri yanlış olması anlamına gelirken, fesh olmasında ise böyle bir şey değil söz konusu olmayıp hükmün mevcut şartlarda uygulanıp-uygulanmaması söz konusudur. Pezdevî bunu yaparken maslahatı ve durumun değişmesini göz önünde bulundurmaktadır. Nitekim fıkıhtaki genel kurallarından bir tanesi de "Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr edilemez" (Zamanın [ve şartların] değişmesiyle [özellikle örf, illet ve maslahatın değişmesiyle bunlara dayanan] hükümlerin değişmesi inkâr olunmaz) (Mecelle, mad. 39) şeklindedir⁹⁶⁹. Onun mezkûr bakış açısı bu kâide ile paralellik arz etmektedir.

İkincisi: Pezdevî'nin icmâmın icmâi neshi ile kastettiği sadece içtihadı dayanan veya muhtelifün fih (hakkında icmâ meydana gelip-gelmediği tartışmalı) olan icmâlardır. Ancak birincisinin olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Zira Pezdevî, Usûl'ünde icmâ bahsinden önce ele aldığı nesh konusunda icmâ ile neshi olarak kabul etmediğini, buna kimi müteahhir Hanefîlerin söylediğini belirtmektedir.

⁹⁶⁷ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/176: لَأَنَّهُ إِنَّمَا تَنَلُّ عَلَى النَّسْخِ بِالْإِجْمَاعِ لَوْ تَبَيَّنَ كَوْنُ الْمَفْهُومِ حُجَّةً قَطْعًا حَتَّى يَكُونَ مَعْنَى الْآيَةِ مِنْ حَيْثُ الْمَفْهُومُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَا يَكُونُ لِأَمَةِ السُّنَنِ بَلْ التَّلْتِ وَتَبَيَّنَ أَيْضًا أَنَّ لَفْظَ الْإِخْوَةِ لَا يَنْطَلِقُ عَلَى الْأَخْوَيْنِ قَطْعًا وَلَمْ يَتَّبِعْ وَاجِدٌ مِنْهُمَا كَذَلِكَ فَلَا يَلْزَمُ النَّسْخُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ النَّسْخُ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِهِمَا أَيْضًا لِإِمْكَانِ تَقْدِيرِ النَّصِّ الدَّالِّ عَلَى الْحُجْبِ إِذْ لَوْ لَمْ يَقْدَرْ ذَلِكَ كَانَ الْإِجْمَاعُ عَلَى الْحُجْبِ خَطَأً وَجَبْتِذِ يَكُونُ النَّاسِخُ هُوَ النَّصُّ لَا الْإِجْمَاعُ وَكَذَا تَمَسُّكُهُمْ بِسُفُوطِ نَصِيبِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَمْ يُنْسَخْ بِالْإِجْمَاعِ بَلْ هُوَ مِنْ قَبْلِ انْتِهَاءِ الْحُكْمِ بِانْتِهَاءِ مُوجِبِهِ عَلَى مَا عُرِفَ فِي مَوْضِعِهِ.

⁹⁶⁸ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/175-176.

⁹⁶⁹ Bkz. Mustafa Yıldırım, **Mecelle'nin Küllî Kâideleri**, 2. Baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2009, 112-114.

6. İcmân Fonksiyonu

Pezdevî'nin icmâ bahsini anlatırken söylediklerinden icmân; dini tahriften koruma ve zannî delili kat'î seviyesine yükseltme fonksiyonundan söz etmek mümkündür. Cessâs ve Serahsî de bu iki fonksiyondan, Debûsî ise sadece ikincisinden söz etmiştir. Ayrıca Serahsî icmân naslarda olmayan hüküm koymasından (inşâî icmâ), onunla birlikte Cessâs, icmân mensûh nassları tespit etmesinden de söz etmişlerdir⁹⁷⁰.

6.1. Dini Tahriften Koruması

Pezdevî, -yukarıda yeri geldikçe geçtiği üzere- usulünde yer yer icmân temel işlevinin, dini (asıllarını ve temel kaynaklarını) kıyamete kadar bozulmadan korumak olduğunu; icmân delil oluşunun aklî ispatı, icmâ ile hükmün kat'î hale gelmesinin hikmeti ve icmân âhâd yolla naklinin kabulü bağlamında vurgulamıştır. Şöyle ki:

İcmân delil oluşunun aklî ispatı: Pezdevî, icmân delil oluşunun aklen ispatını şöyle yapmıştır: Şüphesiz ki Peygamberimiz (sav), peygamberlerin sonuncusudur, onun şeriatı kıyamete kadar (bozulmadan) bakidir ve onun ümmeti kıyamet kopana kadar hak üzere sabit kalacaktır. Nebî (sav) şöyle buyurmuştur:

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ، وَقَالَ: حَتَّى تُقَاتِلَ آخِرُ عَصَابَةٍ مِنْ أُمَّتِي
الدَّجَالِ

"Kıyamet kopana kadar ümmetimden bir grup daima hak üzere üstün konumda olacaktır."⁹⁷¹ (Başka bir rivayette ise şöyle buyurmuştur:) "Ümmetimden son müfreze (grup) Deccâl ile savaşıya kadar (ümmetimden bir grup daima hak üzere üstün konumda olacaktır)."⁹⁷²

Hadîs-i şerifte ümmet'ten murat; hevâ ve bid'at ehli olmayanlardır. Vahiy kesildiği bir dönemde şayet bütün müslümanların hata etmesi mümkün olursa, bu durumda ümmetin (kıyamet kadar) hak üzere sabit kalacağı vadî gerçekleşmemiş olur. Bu nedenle dinin korunması için Allah Teâlâ'dan bir keramet (ayrıcılık, lütuf) olarak müslümanların icmânının yakînen (kesin olarak) doğru olduğunu söylemek gerekir. Bu, dinin korunması olarak onların icmâna müteallik bir hükümdür ve câizdir. Yine bu, hâkimin içtihadı açık olan (müctehedün fihi; hakkında sübût ve delalet yönünden kat'î nass olmadığından içtihadı açık) konularda re'yi ile hüküm verip hükmünün nakzedilmemek (bozulmamak, feshedilmemek) üzere bağlayıcı olması

⁹⁷⁰ Bkz. Cessâs, el-Fusûl, III/277-282, 290-291, 299; Debûsî, Takvîm, 25-26; Serahsî, Usûl, I/295-296, 300, 302, 312, 313, 319-320; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 151-160.

⁹⁷¹ Bkz. Buhârî, "Menâkib" 61/hadis no: 3640 (IV/207), "el-l'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" 96/Bâbu kavli'n-nebî (sav): lâ tezâlû tâifetun min ümmeti ..., hadis no: 7311-7312 (IX/101); Müslim, "İmân" 1/71-247-156 (I/137), "İmâre" 53/170-177, 1920-1925 (III/1523-1525); Ebû Dâvûd, "Fiten" 1-4252 (VI/305-306); İbn Mâce, "Sünnet" 1/6-11 (I/6-8), "Fiten" 9/3952 (V/97-98); Serahsî, Usûl, I/300; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/260; Taş, Serahsî'nin İcma Anlayışı, 44-45.

⁹⁷² Bkz. Müslim, "İmâre" 53/172, 1922 (III/1524) ("Deccâl" geçmiyor: لَنْ يَبْرَحَ هَذَا الدِّينُ قَائِمًا، يُقَاتِلُ عَلَيْهِ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ); Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/260.

gibidir. Hâkimin hükmü, dinin (butlândan⁹⁷³ muhâfaza) sebeplerinden olan kazanın (yargının) korunması için içtihad delilinin fevkindedir (dinin aslını korumak için icmân huccet olarak sabit olması ise [hâkimin hükmüne göre] evladır⁹⁷⁴) [içtihat bağlayıcı değil, hâkimin hükmü bağlayıcı, icmâ ise hâkimin hükmüne göre evleviyetle bağlayıcıdır]. Duyularla algılananlar (maddî alan) ve meşrû olanlar (dinin cevâz verdikleri, şeriat hükümleri) konusunda (şer'i alanda) fertlerin tek başlarına bulunması ile gerçekleştiremeyen sonuçların onların bir araya gelmesi durumunda meydana geldiği inkâr edilemez. Vallâhu a'lem⁹⁷⁵.

İcmâ ile hükmün kat'î hale gelmesinin hikmeti: Pezdevî, "ed-dâî" (icmaa çağırın/kapı aralayan) adını verdiği icmân senedinin (kitâb, mütevâtir ve meşhûr haber yanında), âhâd haberler veya kıyas da olabileceğini söyler. Bazı âlimler ise, icmân senedinin mutlaka hata (apaçık yanılğı) ihtimali olmayanlardan başka bir toparlayıcı (kapsayıcı, destekleyici; insanların hüccet olduğunda ittifak ettiği⁹⁷⁶) delil olması gerektiğini söylemişlerdir. Pezdevî, bu görüşün kendilerine (Hanefilere) göre bâtıl olduğunu söyler. Çünkü icmâ ile (zannî) hükmün kat'î olmasının gerekmesi; delili cihetinden değil, aksine ümmete verilen bir keramet (fazilet, ayrıcalık, lütuf), (ahkâma dâir) hücceti (kıyamete kadar⁹⁷⁷) baki kılmak ve ümmetin (dosdoğru yol) caddesi (hidâyet) üzerinde karar kılması (dosdoğru yol üzere olduklarını onaylamak) için icmân bizzat kendisinden sabit olmuştur (icmâ delili itibariyle değil, kendisi itibariyle şer'an bir hüccettir). Şayet icmâ ehlini, ilm-i yakîn gerektiren bir delil bir görüş üzerinde toplamış olursa, bu durumda elbette icmâ lağv olur (hükümsüz kalır; böyle bu durumda zaten kesin delil olduğundan icmâdan bahsetmek boştur/gereksizdir; buna icmâ dememize gerek yoktur). Böylece bu görüş sahibinin söylediklerinin manasız boş şeyler olduğu sabit olmuştur⁹⁷⁸.

İcmân âhâd yolla naklinin kabulü: Pezdevî, icmâ bahsinde en son, icmân âhâd yolla naklini ele almıştır. O, fakihlerden bazılarının icmâda âhâd yolla nakli (geçerli) kabul etmediklerini, ancak bu kavlin geçersiz olduğunu ve icmâ inkâr edenlerin, dinin hepsini iptal etmiş (bâtıl kılmış) olacaklarını söyler. Çünkü dinin asıllarının (temel dayanaklarının) (etrafında döndüğü) yörüngesi ve müslümanların (dînî) kaynakları, onların icmâna dayanmaktadır. Allah nebisi Muhammed'e ve âlinin hepsine salât etsin⁹⁷⁹. Pezdevî, icmâ bahsini bu cümle ile bitirmiştir.

Pezdevî'nin usulünü şerh eden Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330), onu son cümlesini şöyle açıklamıştır: Sonra Pezdevî, kelamın asılına -ki o, icmân bir hüccet olmasıdır- dönüp "kim icmâ inkâr ederse, yani onun hücciyetini (delil olmasını) inkâr ederse dinini iptal etmiş (bâtıl kılmış) olur" demiştir. Çünkü dinin

⁹⁷³ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/261.

⁹⁷⁴ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/261.

⁹⁷⁵ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/261.

⁹⁷⁶ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/264.

⁹⁷⁷ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/264.

⁹⁷⁸ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/263-264.

⁹⁷⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/265.

asıllarının (temel dayanaklarının) (etrafında döndüğü) yörüngesi icmâa dayanmaktadır. Zira Kur'ân'ı, namazların sayılarını ve rek'atlarını, ibadetlerin vakitlerini, zekât miktarlarını ve bunların dışındakileri bilmemiz, ancak Müslümanların bunların naklinde icmâ etmeleri ile hâsıl olmuştur (Müslümanların bunların bu şekilde geldiği konusunda icmâ etmiş olmalarıdır). Bu nedenle icmân inkârı, bunların (dinin temelini oluşturan bu gibi hükümlerin) iptal edilmesine sebebiyet verir. Ancak onlar (icmân inkâr edenler) şöyle diyebilirler (şöyle demeye hakları vardır/şu itirazları saklıdır/tek çıkış yolları şudur): "Dinin asılları icmâ ile değil, bilakis mütevâtir nakille sâbit oldu. (Ancak) mütevâtir nakil ile icmâ arasındaki fark sâbittir/açıktır (dinin asılları tevâtürle sâbit olduğu için bizim icmân inkâr etmemiz bunları inkâr etmemiz anlamına gelememektedir). Şüphesiz nakil, daha önce sâbit olan bir şeyi bize ulaştırır, icmâ ise (daha önce) sabit olmamış olanı ispat eder (icmâ nakil üzerinde değil hüküm üzerinde olur). Bu sebeple onun (icmân) inkâr edilmesi, dinin asıllarının iptalini gerektirmez. Bilakis bu durumdan (sadece) onun (icmâ ile sâbit olan hükmün) icmâ ile sabit olmadığını gerektirir ve bu, onun başka bir delil ile sabit olmasına mani olmaz." Vallâhu a'lem⁹⁸⁰.

Şârih Abdülazîz el-Buhârî'nin, muhaliflerin zikredilen itirazını zikretmekle yetinip onlara cevap vermemesi (son noktayı koymayıp açık bir kapı bırakması) şu ihtimali akla getirmektedir: Abdülazîz el-Buhârî, muhalifleri tekfir edilmekten kurtarmaya çalışmaktadır. Bu durum onun, icmân inkârını dinin esaslarını inkârı mesabesinde görmediğini veya icmân inkâr edenin kâfir olacağından yüzde yüz emin olmadığını ama bunu ispat edecek kesin delili bulunmadığını göstermektedir. Ayrıca mezhebin genel çizgisine muhalefetten çekinmiş de olabilir.

6.2. Zannî Delili Kat'î Delil Seviyesine Yükseltmesi

Pezdevî, -yukarıda geçtiği üzere- icmân senedinin, âhâd haber veya kıyas da olabileceğini kabul etmeyen âlimlerin, "icmân senedinin mutlaka hata ihtimali olmayan toparlayıcı (insanların hüccet olduğunda ittifak ettiği) delil olması gerektiği" şeklindeki gerekçesinin kendilerine (Hanefilere) göre bâtıl olduğunu açıklarken, "Şayet icmâ ehli, ilm-i yakîn gerektiren bir delil bir görüş üzerinde toplamış olursa, bu durumda elbette icmâ lağvolur (hükümsüz kalır; böyle bu durumda icmâdan bahsetmek boştur/gereksizdir; buna icmâ dememize gerek yok zaten kesin delildir)" demiştir⁹⁸¹. Demek ki, icmân temel fonksiyonun birisi zannî delili kat'î seviyesine yükseltmektir.

Serahsî de icmân bu işlevine şöyle dikkat çekmiştir: Kim, "icmâ ancak ilim (kesin bilgi) gerektiren bir delilden sâdır olur" derse, icmâ lağvetmiş (hükümsüz kılmış) olur. Şüphesiz ki bu delil (haber-i vâhid ve kıyas) ile kesin bilgi sâbit olur. Aksini söyleyen ile icmân hüccet oluşunu aslen inkâr edenler eşittirler. Haber-i vâhid ve kıyasın bizzat kendileri ilmi gerektirmeseler de icmâ ile teyit

⁹⁸⁰ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, III/266.

⁹⁸¹ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, el-Usûl, III/263-264.

edildiklerinde bu, Allah'ın kitabından bir âyetle veya Rasûlullâh (sav)'e arz edilip onun bunu takriri ile teyit edilmiş gibi olur ve bu yolla, kesin ilim gerektirir hale gelir⁹⁸².

Sonuç

Pezdevî'nin icmâ anlayışını, Şâşî, Cessâs, Debûsî ve Serahsî'nin usul eserleriyle mukayeseli olarak incelemeye çalıştığımız tebliğimizde elde ettiğimiz sonuç ve önerileri şöyle sıralayabiliriz:

İcmâ, İslâm hukukçularının ekseriyeti tarafından kitâb ve sünnetten sonra üçüncü sırada yer alan bir hüccet olarak kabul edilmiştir. Ancak bu delilin içeriği hususunda geçmişten günümüze birçok tartışma yapılmıştır. Görünen odur ki, tartışılmaya da devam edecektir.

Elimize ulaşan usûl eserleri itibariyle; Hanefî usûlünün Şâşî ile belirgin hâle geldiğini, Cessâs ile ana yapısına kavuştuğunu, Debûsî ile büyük oranda sistematikleştirildiğini ve bunun Pezdevî ile kemâle erdiğini, Serahsî ile iyice şekillenip netleştiğini söyleyebiliriz. Bundan sonra yeni bazı şeyler söylenmişse de genel olarak tekrardan veya önceki söylenenlerin değişik şekillerde ifade edilmesinden ibarettir.

İcmâ bahsine en muhtasar olarak Şâşî, en geniş bir biçimde ise Cessâs değinmiştir. Debûsî bir anlamda Cessâs'ın verdiği bilgileri özetlemiş, Pezdevî de kendisine intikal eden bilgileri özetlemiş, Serahsî ise Cessâs ile Debûsî ve Pezdevî'nin ortası bir yol izlemiştir.

Pezdevî –eserindeki genel âdet olduğu üzere-, icmâ bahsini muhtasar olarak ele aldığı için, konuyu mufassal işleyen Cessâs ve Serahsî'nin usullerinde yer kimi konulara değinmediği gibi birkaç istisna dışında ayrıntıya girmemiştir.

Bir ekol içerisinde yer alan Pezdevî, kendinden önceki bilgileri süzgeçten geçirerek son derece sistematik bir şekilde özetlemiştir. Genel olarak ekolünün icmâ anlayışını benimseyip savunan Pezdevî'nin kendinden önceki âlimlerden yararlanması taklîdî değil, tahkîkî olmuş, yeri geldiğinde tercihin ve itirazını dile getirmekten çekinmemiştir. Söz gelimi; icmâın dengi olan icmâ ile neshinin câiz olduğunu söyleyerek Hanefî ve diğer usulcülerin cumhuruna, muhalefet etmiştir.

Usullerinde icmâı kapsamlı olarak ele alan Serahsî ve Cessâs, muhtasar olarak ele alan Pezdevî ve icmâa çok az yer ayıran Şâşî onun tarifini yapmamışlardır. İcmâ bahsini Şâşî'den biraz daha fazla olsa da yine muhtasar olarak ele alan Debûsî ise icmâ; "bir asırdaki (ümme-i Muhammed'den) adâlet ve içtihat ehli âlimlerin bir hüküm üzerinde görüş birliğine varmalarıdır" şeklinde tanımlamıştır. Diğerlerinin, icmâın tarifini yapmamış olmaları; icmâ ile ilgili âlimler arasında tartışmalar devam ettiği için henüz tam bir konsensüs sağlanamamış olmasından veya icmâın

⁹⁸² Serahsî, Usûl, I/302.

hüccet olarak yeterince yerleşmiş olması nedeniyle tanımına ihtiyaç duymamalarından kaynaklanmış olabilir. Kanaatimizce birinci ihtimal daha güçlüdür. Zira her ilim dalının ıstılahları zaman içinde belirginleşip istikrar kazanmıştır. Bu durum, icmâ için de geçerlidir.

Pezdevî'nin, icmân hücciyetini temellendirmek için zikrettiği âyetlerin ve hadislerin hiçbirisinde doğrudan icmâdan söz edilmemekte ancak Müslüman topluma ittiba edilmesi ve ümmetin toptan yanlış yapmayacağı anlamı çıkmaktadır. Bundan dolayı zikredilen âyet ve hadislerin icmân delil oluşuna delaleti genel kabule mazhar olmamış ve hepsine muhtelif itirazlar yapılmıştır. Bu durum kat'î delil olarak kabul edilen icmân kitâb ve sünnet üzerine temellendirilmesinin zannî ve dolayısıyla yoruma açık olduğu sonucunu doğurmaktadır. Kur'ân ve sünnette icmâa doğrudan bir atıf yapılmamış olmakla birlikte icmâ mefhumunun nassların ruhuna aykırı olmadığı kanaatindeyiz.

İcmân güvenilirliği açısından bir kişinin icmâa katılma selâhiyetine sahip olabilmesi için bazı kriterleri taşıması gerekir. Pezdevî'ye göre icmâa katılma ehliyetini hâiz olabilmek için içtihat bilgi ve yeteneğinin yanısıra itikat ve amelde fıkhtan uzak olmak gerekir. Çünkü kat'î bir delil olan icmân oluşumuna katılacak olanların mutlaka dinen mutemet kişiler olması gerekir. Aksi durumda olanların gerçeği kabullenmesi ve gerekli hassasiyeti göstermesi imkânsızdır.

İcmâi hüccet kabul edenler icmân belli zaman, şahıs, soy veya yer ile sınırlı-olup olmadığı hususlarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Pezdevî, icmân bunlardan birisine tahsisini doğru bulmamıştır. Çünkü icmân hücciyetini ifade eden nasslar âmm olarak varit olmuştur. Bu görüşün nasların ruhuna uygun olduğu kanaatindeyiz.

Pezdevî'ye icmân bir senede (delile) dayanması gerekir. İcmâ içtihatların bir noktada toplanması ile teşekkül eder. Müctehitlerin meşrû bir dayanak olmadan içtihatla bulunmaları düşünülemeyeceğine göre icmân bir delile dayanması zarureti ortaya çıkmaktadır. Aksi kötü niyetli kişilere, dinde hevâlarına göre konuşma fırsatı verecektir.

Pezdevî, zannî delillerin, kat'î delillere senet olamayacağı bağlamında haber-i vâhid ve içtihadın icmâa senet olamayacağını söyleyenleri tenkit etmiş ve icmâ ile zannî delillerin katiyet kazandığını belirtmiştir. Aksi görüşte olanlar icmâi bu fonksiyondan yoksun bırakmışlardır. İcmâ'ın sadece kesin delillere dayanarak oluşacağını söylemek onu, sadece kat'î delilleri onaylayan bir mekanizma haline getirecek ve fonksiyonu; kitâb, mütevâtir ve meşhur sünnetin manası konusundaki ihtilâfı ortadan kaldırmakla sınırlı kalacaktır. Ayrıca üzerinde icmâ olduğu öne sürülen konular incelendiğinde; kat'î deliller üzerindeki icmâa sahâbe döneminden sonra rastlamak mümkün olmamaktadır. Onun için kesin deliller üzerindeki icmâ geçmişte gerçekleşmiş ve bir anlamda tamamlanmıştır. Bu gün bize düşen görev âdetâ, bu icmâi kabul edip uygulamaktan öteye gitmeyecektir. Onun için icmân ictihâdî delillere dayanamayacağını öne sürenler, bir anlamda geçmişte kapandığı öne sürülen ictihâd kapısının yanı sıra icmâ kapısını da kapatmış olmaktadır.

Pezdevî'nin verdiği bilgilerden icmâın, belirlenme biçimi bakımından azîmet (sarih) ve ruhsat (sükûtî); sağladığı bilgi derecesi bakımından kat'î ve zannî; yapısı bakımından kavli, fiilî ve sükûtî şeklinde çeşitlerinden söz etmek mümkündür.

Pezdevî, "sükûtî icmâî", eserindeki genel tarzına aykırı olarak nispeten ayrıntılı incelemesine rağmen "sarîh icmâ" üzerinde fazla durmamıştır. Bu durum onun kabulü ve hücciyeti hakkında kayda değer tartışma olmamasından kaynaklanmış olmalıdır. Sükûtî icmâın kabulü veya reddi; bir âlimin bir şekilde haberdâr olduğu bir görüş yahut fetvâya karşı çıkmamasının onu onaylaması anlamına gelip-gelmediğini kabule dayanmaktadır. Bu husus tartışma konusu olduğu için sükûtî icmâ meselesinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Pezdevî, Hanefilerin temel görüşünün sükûtî icmâî mutlak olarak hüccet kabul etmek olduğunu söylemiştir. Onun sükûtî icmâî mutlak olarak hüccet kabul eden Hanefilerin görüşünü savunusunun odak noktasını; ileri sürülen bir görüşe her âlimin sözlü olarak muvâfakatını bildirmesinin âdeten hemen hemen imkânsız olması ve kendi kanaatine göre yanlış bir fetvâ veya görüşü duyan âlimin susmasının helal olmaması oluşturur.

Bir icmâ türünün kat'î veya zannî olması; kabulünde ihtilâf olup-olmamasına ve naklinin tevâtür yoluyla yapılıp-yapılmamasına bağlıdır. Ayrıca bir mesele üzerinde önceden görüş ayrılığı vaki olması, sonradan onun üzerinde hâsıl alan icmâın delil değerini düşüren bir durumdur. Zira önceki ihtilâf nedeniyle, oluşan icmâın doğruluk derecesi hakkında şüphe ortaya çıkmış olmaktadır. Sahâbe icmâî ittifakla kabul edildiği için kat'î icmâdır. Bunun dışındaki icmâ çeşitleri ise haklarında görüş ayrılığı nedeniyle zannî icmâdırlar.

Pezdevî, cumhura aykırı olarak icmâın misli icmâ ile neshini câiz görmüştür. Ancak onun icmâın nassları nesh etmesini ve sonraki icmâın önceki icmâî bâtil kılmasını kabul etmediği göz önüne alındığında asıl maksadının; -maslahat ve durumun değişmesini dikkate alarak- ikinci icmâın birinci icmâî feshetmesi veya sadece muhtelefün fih olan icmâlar olduğu söylenebilir.

Pezdevî, doğrudan icmâın fonksiyonundan bahsetmemiştir. Ancak o, çeşitli vesilelerle buna vurgu yapmıştır. Pezdevî, yer yer icmâın temel işlevinin dinin asıllarını ve temel kaynaklarını koruma altına almak olduğunu vurgulamış, zannî delillerin icmâ ile teyit edildiklerinde kat'î delil seviyesine yükselteceğini belirtmiştir. Aksi görüşte olanlar icmâî bu fonksiyondan yoksun bırakmış olmaktadır.

Biz çalışmamızda Hanefilerin icmâ anlayışını, Pezdevî ve Serahsî'ye kadar ele almış olduk. Ondan sonrasının da çalışılması; resmin tamamını görmek açısından faydalı olacaktır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

- Abdulkâdir, Hâlid Muhammed el-Arûsî, et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî li Ekmeliddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî el-Müteveffâ Sene (786 h) min Evveli'l-Kitâb hattâ Âhira Bâbi Cümleti mâ Tutraku bihi'l-Hakîka Dirâse ve Tahkîk I-II, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1418/1997.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed (v. 730/1330), **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî I-IV**, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, Dersâadet 1307/1890; **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî I-IV**, 1. Baskı, hâşiye: Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997; **Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî I-IV**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy. ts.
- Ak, Yunus, Fahru'l-İslâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl Adlı Eseri ve Eserin Elfâz Bahsinin Fıkıh Usûlü İlmine Katkısı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Tevhit Ayengin, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Çanakkale 2009.
- Akay, İhsan, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler**, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Abdulkerim Ünal, Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2015.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra, "Nesefî, Necmeddin", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2006, XXXII, ss. 571-573.
- Ayran, Şükrü, **Abdülaziz el-Buhârî'nin "Keşfü'l-Esrar an Usûli'l-Fahri'l-İslâm Pezdevî" Adlı Eserindeki Usûlü**, Yüksek Lisans, Danışman: Prof. Dr. Hakkı Aydın, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas 2010.
- Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd (v. 786/1384), **et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî: Min Evveli'l-Kitâb hattâ Âhira Bâbi Cümleti mâ Tutraku bihi'l-Hakîka I-II**, Doktora Tezi olarak dirâse ve tahkîk: Hâlid Muhammed el-Arûsî Abdulkâdir, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1418/1997.
- Bağdâdî, İsmail Paşa bin Muhammed Emin el-Bâbânî (v. 1920), **Hediiyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn I-II**, istinsâh ve tashîh: Muallim Kilisli Rifat Bilge ve Mahmud Kemal İnal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951 (1. cilt), 1955 (2. cilt) (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.'den ofset baskı).
- Baktır, Mustafa, "Azîmet", DİA, TDV Yayını, İstanbul 1991, IV, ss. 330.
- Bedir-Koca, Murteza-Ferhat, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2007, XXXIV, ss. 264-266.

- Bedir, Murteza, **Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh**, Doktora Tezi, Manchester University Faculty of Art Department of Middle Eastern Studies, Manchester 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (v. 256/870), **el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâhi (sav) ve Sünenihî ve Eyyâmihî (el-Câmiu's-Sahîh / es-Sahîh) I-IX**, 1. Baskı, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, yy. 1422/2001.
- Can, Ali, **Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eserinde İcmâ Kavramı**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdullah Özcan, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya 2003.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî (v. 370/981), **Ahkâmu'l-Kur'ân I-III**, 1. Baskı, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî (v. 370/981), **el-Fusûl fi'l-Usûl I-IV**, 2. Baskı, dirâse ve tahkik: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1414/1994.
- Cûmî, Ahmed b. Ebî Bekr b. Mahmûd, Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî Te'lîfu Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr er-Râmuşî el-Buhârî (666 h) Dirâseten ve Tahkîkan min Bidâyeti Bâbi'l-Kiyâs ilâ Nihâyeti'l-Kitâb, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ'ş-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1432/2010.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmâmü'l-Harameyn Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah el- (v. 478/1085), **Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fikh I-III**, 1. Baskı, thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî - Beşîr Ahmed el-Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Beyrut-Mekke 1417/1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer (v. 430/1039), **Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fikh**, 1. Baskı, takdim ve tahkik: Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.
- Döndüren, Hamdi, **"Avl"**, DİA, TDV Yayını, İstanbul 1991, IV, ss. 117-118.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, **"Ruhsat"**, DİA, TDV Yayını, İstanbul 2008, XXXV, ss. 207-210..
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî (v. 275/889), **es-Sünen I-VII**, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabolulî, Dâru'r-Rislâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ebû Süleyman, Abdülvehhâb b. İbrâhim, **el-Fikrû'l-Usûlî**, Dârü's-Şürûk, Cidde 1404/1984.

Eşrefî, Seyyid Hüseyin Ahmed Seyyid Eşref Medenî, Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî Te'lîfu Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr er-Râmuşî el-Buhârî (666 h) Dirâseten ve Tahkîkan min Evveli Bâbi Hurûfî'l-Meânî ilâ Nihâyeti Bâbi'l-İcmâ', Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1430/2008.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî (v. 405/1014), **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn I-IV**, 1. Baskı, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.

Hamidullah, Muhammed (v. 2002), **"Usûl al-Fıqh'ın Tarihi"**, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, cilt II, cüz 1, İstanbul 1956, ss. 1-18.

Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr (v. 807/1405), **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid I-X**, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1412/1991.

<http://ktp.isam.org.tr/> (28.07.2017)

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (v. 1258/1836), **Hâşiyetu İbn Âbidîn = Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr I-X**, tahkik ve talik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, Dârü Âlemi'l-Kutub, Riyad 1423/2003.

İbn Hanbel, Ahmed (v. 241/855), **el-Müsne'd I-XLV**, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.

İbn Kutluboğa, Ebû Adl Zeynuddîn Kâsım (v. 879/1474), **Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye**, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/887), **es-Sünen I-V**, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnaût v.dğr., Dârü's-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 1430/2009.

İsbahânî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek (v. 406/1015), **el-Hudûd fî'l-Usûl (el-Hudûd ve'l-Muvâzaât)**, 1. Baskı, takdim ve talik: Muhammed es-Süleymânî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.

Karagöz, Fatih, **Serahsî'nin İcmâ Anlayışı ve Modern Hukuktaki İctihadı Birleştirme Kararları İle Mukayesesi**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Yıldırım Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir 2004.

- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî er-Rûmî (v. 1067/1657), **Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn I-II**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. (İstanbul 1941 baskısından ofset).
- Kavakçı, Yusuf Ziya, **"El-Bezdevî Ebu'l-'Usr Ali b. Muhammed"**, İslâm Medeniyeti [İslâm Medeniyeti Mecmuası], Yıl 3, Devre 2, Sayı 28, İstanbul 1973, ss. 40-42.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, **XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları**, Atatürk Üniversitesi Yayınları-İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara 1976.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan (v. 1952), **Mukaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî**, 1. Baskı, Dâru's-Süreyyâ, Dimaşk-Beyrut 1418/1997.
- Köksal- Dönmez, A. Cüneyd-İbrahim Kâfi, **"Usûl-i Fıkıh"**, DİA, TDV Yayını, İstanbul 2012, XLII, ss. 201-210.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn (v. 775/1373), **el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye I-V**, Thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, 2. Baskı, Hicr, Riyad 1413/1993.
- Muhammed, Ali Abdullâh, Tahkîku'l-Kismi'r-Râbi' min Kitâb: et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî li'l-İmâm Ekmeliddîn el-Bâbertî el-Müteveffâ Sene (786 h) min Bâbi: Fesâdi Tahsîsi'l-İlel ilâ: Nihâyeti'l-Kitâb I-II, Doktora Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1422/2000.
- Muhammed, Halef Muhmmmed, Tahkîku'l-Kismi's-Sâlis min Kitâb: et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî li'l-Bâbertî ve Yebdeu min Bâbi'l-Beyân ilâ Nihâyeti Ahvâli'l-Muctehidîn I-II, Doktora Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1417/1997i
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (v. 261/875), **el-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adli ani'l-Adl ilâ Rasûlillâhi (sav) (el-Câmiu's-Sahîh / es-Sahîh) I-IV**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Nas, Taha, **"İcmâ Teorisi ve Bâkullânî'nin Etkisi"**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 30 (2014/2), Sakarya 2014, ss. 1-38.
- Nesefî, Necmuddîn Ömer (v. 537/1142), **el-Kand Fî Zikri Ulemâi Semerkand**, 1. Baskı, takdim ve itina: Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1412/1991 (biyografiler "hı" harfinden başlar).

Nesefî, Necmuddîn Ömer (v. 537/1142), **el-Kand Fî Zikri Ulemâi Semerkand**, thk. Yûsuf el-Hâdî, 1. Baskı, Âyine-i Mîrâs (Mir'âtu't-Turâs) Tahran 1420/1999 ("elif-cîm" arası biyografileri içerir).

Nüveyhiz, Âdil, **Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâzir I-II**, 2. Baskı, Müessesetu Nuveyhizi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988.

Ovacı, Vahap, **İslam Hukuk Metodolojisinde Aklın Teşrii Rolü (Usûl-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh)**, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Beşir Gözübenli, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2013.

Özervarlı, M. Sait, **"Selefiyye"**, DİA, TDV Yayını, İstanbul 2009, XXXVI, ss. 399-402.

Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed (v. 482/1089), **Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl) I-IV** (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî* adlı eseri ile beraber), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy. ts.; **Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)**, Matbaatü Câvid Barîs, Keratisî ts.

Râmuşî, Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr el-Buhârî (v. 666/1267), **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî: Min Evveli Bâbi Hurûfi'l-Meânî ilâ Nihâyeti Bâbi'l-İcmâ'**, Doktora Tezi olarak dirâse ve tahkîk: Seyyid Hüseyin Ahmed Seyyid Eşref Medenî Eşrefî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1430/2008.

Râmuşî, Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr el-Buhârî (v. 666/1267), **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî: Min Bidâyeti Bâbi'l-Kiyâs ilâ Nihâyeti'l-Kitâb**, Doktora Tezi olarak dirâse ve tahkîk: Ahmed b. Ebî Bekr b. Mahmûd Cûmî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1432/2010.

Sem'ânî, Ebû Saîd Abdülkerîm b. Muhammed et-Teymî (v. 562/1166), **el-Ensâb I-XIII**, 1. Baskı, thk. Abdurrahmân b. el-Muallimî el-Yemânî v.dğr., Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1397/1977.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (v. 483/1090), **el-Usûl I-II**, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetu İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1. Baskı, Haydarâbâd ed-Dekkân 1372/1952.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (v. 483/1090), **Kitâbu'l-Mebsût I-XXX**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1409/1989.

- Saritepe, Erdoğan, **Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı**, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Osman Taştan, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007.
- Siğnâkî, Hüsâmuddîn Hüseyin b. Ali (v. 714/1314), **el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî I-V**, 1. Baskı, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001.
- Şâşî, Nizâmuddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed (v. 344/955), **el-Usûl** (Hâmişinde: Muhammed Feyzû'l-Hasan el-Gengûhî, *Umdetu'l-Havâşî Şerhu Usûli's-Şâşî*), thk. Halîl el-Meys, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1402/1982.
- Taş, Aydın, **Serahsî'nin İcmâ Anlayışı**, 1. Baskı, A Grafik, Diyarbakır 2016.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ es-Sülemî (v. 279/892), **el-Câmiu'l-Kebîr (el-Câmiu's-Sahîh / es-Sünen) I-VI**, 2. Baskı, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Yenidoğan, Adem, **"İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı"**, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], cilt XIII, sayı 1, Konya, 2013, ss. 89-105.
- Yıldırım, Mustafa, **Mecelle'nin Küllî Kâideleri**, 2. Baskı, İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2009.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (v. 748/1348), **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ I-XXV (son iki cilt fihristtir)**, 3. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.
- Zühaylî, Muhammed, **Merciu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye: Ta'rîfuhâ-Târîhuhâ-Eimmetuhâ-Ulemâuhâ-Masâdiruhâ-Kutubuhâ**, Dârü'l-Ma'rife, [Dımaşk] ts.

KADININ MIRASTAN MEN EDİLMESİNİN DOĞURDUĞU SONUÇLAR

DOĞU VE GÜNEYDOĞU ANADOLU ÖRNEĞİ

Orhan CANPOLAT ¹

Öz

Miras, İslam hukukunun düzenlediği kurumlar arasında yer almaktadır. Kur'an ve hadislerde diğer din ve kültürlerle nazaran miras paylarının dağılımına, mirastan kimlerin hisse sahibi olduğuna, ne şekilde ve ne kadar miras alacaklarına detaylı bir şekilde yer vermiştir. Bu nedenle miras konusu İslam fıkında önemli bir konuma sahiptir.

Ataerkil ve geleneksel toplum yapısı, kadını mirastan men etmeyi normalleştirmiştir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki gerçekleşen araştırmalar sonucunda, kadınların büyük oranda mirastan pay sahibi olmadıkları saptanmıştır. Bunda kadınların miras ile ilgili haklarını aramadıklarını veya bilmediklerini yahut eziyet ve baskıdan çekindiklerini ya da mirasın erkek kardeşin hakkı olduğu düşüncesi önemli rol oynamaktadır.

Miras dağılımında fıkın ya da kanunun koymuş olduğu kurallara dikkat etmeyenler, hem mirasçılar arasında anlaşmazlıklara sebep olmakta, hem kul hakkına riayet etmediklerinden dini bir sorumluluk altına girmekte ve akraba olan mirasçılar arasında devam etmesi gereken akrabalık bağına zarar vermektedirler.

Naslarla açıklandığı üzere sadece erkek çocuğunun miras hakkı ya da kız çocuğun miras hakkı diye bir durum söz konusu değildir. Miras hakkı her çocuk için eşittir. İslam hukukuna göre miras paylaşımı yapılırken mirasçılar belirlenip ona göre paylaştırılır.

Anahtar Kelimeler: Miras, Kadın, Erkek, Hukuk

**The consequences of Woman's Being Deprived from Hereditary:
Eastern and Southeastern Anatolia Case**

Abstract

Heritage is one of the institutions that Islamic law regulates. In the Qur'an and hadiths, compared to other religions and cultures, the distribution of heritage shares, who has a shareholder from heritage, how and in what way one will inherit

¹ Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, polatcan21@hotmail.com

are all given in details. Because of this, the inheritance has an important position among the Islamic jurisprudence.

Patriarchal and traditional society structure normalized women to be deprived from the heritage. As a result of the researches carried out in the Eastern and Southeastern Anatolia regions, it has been determined that women are not largely hereditary shareholders. It plays an important role in the idea that women are not seeking or knowing their rights related to heritage, or that they abstain from persecution and oppression, or that they have the thought that the inheritance is the right of their brother.

Those who do not pay attention to the rule of fiqh or the rule of law in the inheritance cause both the disputes between the heirs, they are under religious responsibility because they do not obey the right of the people, and they damage the bond of kinship which should be continued among the relatives.

As stated in the passage, there is no such thing as the right of inheritance of a boy or the right of a girl to inherit. Inheritance is equal for every child. According to Islamic law, when inheritance is shared, inheritors are determined and distributed accordingly.

Keywords: Heritage, Woman, Man, Law

Giriş

Miras, İslam hukukunun düzenlediği kurumlar arasında yer almaktadır. Gerek İslam öncesi Arap toplumunda ve gerekse diğer kültür ve medeniyetlerde kadın mirastan mahrum bırakılmıştır. Erkek çocuklar gerektiğinde savaşa katıldıkları ve ailenin mallarını korudukları için miras kızlara değil onlara verilmiştir. Mirasın erkek çocuklara bırakılması, servetin aile içinde kalması, dışarıya intikal ettirilmemesi gayesine matuf olmuştur.

Kur'an'ın diğer din ve kültürlerle nazaran miras paylarının dağılımına özel önem verdiğini ayetlerden anlamaktayız. Vefat edenin en yakınından başlayarak geriye kalanlara pay miktarlarını en detaylı şekilde açıklayarak adaleti sağlamıştır.

Ancak günümüzde Müslümanlar, İslami öğretileri ihmal edip örf-töre gibi anlayışlara sarıldıkları için tıpkı cahiliye döneminde olduğu gibi kadınlar mirastan mahrum bırakılmaktadırlar. Ülkemizde kadının mirastan mahrum bırakılması meselesi daha çok Karadeniz, Doğu ve Güneydoğu bölgelerimizde görülmektedir.

Bu tebliğimizde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde devam eden bu alışkanlıkların sebepleri ve kadınlar açısından doğurduğu sonuçları tebliğimizin sınırları içinde ele alacağız.

Buna geçmeden önce yapılan bu haksızlıkların İslam'dan kaynaklanmadığını ortaya koyabilmek için kısaca İslam'ın kadınlara verdiği miras hakkını anlatmayı

gerekli gördük. Zira bu yanlış ve haksız uygulamanın İslam'dan kaynaklandığı şeklinde bir kanaatin yaygın olduğunu görebiliyoruz.

Mirasın sözlük ve terim anlamı:

Sözlük anlamı: Bir şeyin hissi veya manevi anlamda bir şahıstan diğer bir şahsa intikalidir. Ayrıca miras, “irs” kelimesine müradif olup, sözlük anlamı asıl ve bakiyedir. Çünkü ölen şahsın ardından bıraktığı mal varislerine bakiye olarak kalır.

Mirasın terim anlamı ise; ölen kişiden varislerine kalan mal ve haklardır. Ya da ölen kişinin mülkünde ona halef olmaktır.²

Miras anlamında kullanılan başka bir kavramda “feraizdir”. Ferâiz, “fariza” kelimesinin çoğulu olup Kur'an'da “takdir etmek”, “belirlemek”, “hükümlerini belirlemek”, gibi birkaç anlamda kullanılmıştır.³ Bununla birlikte fariza, farz anlamına da gelmektedir. Feraizin terim anlamı; İslam hukukuna göre varis olanlar için takdir edilen pay veya mirasçıların terikedeki paylarının maktu bir delil ile sabit olmasıdır.⁴ Bundan dolayı, miras hukukuna “faraiz ilmi”, yani paylar ilmi de denir. Zira Yüce Allah varislerin paylarını Kur'an'da takdir etmiştir.

1- Mirasın dayandığı deliller

Miras Kur'an, sünnet ve icma delillerine dayanmaktadır.

1.1. Kur'an'dan delil:

Miras ile ilgili hükümler şu ayetlerde belirlenmiştir:

a) Mirasta erkek ve kadın hak sahibidir:

-“ Anne ve baba ile akrabaların bıraktıklarından erkekler için bir pay vardır; anne ve baba ile akrabalarının bıraktıklarından kadınlar için de bir pay vardır. Bunun azından ve çoğundan farz kılınmış bir pay vardır”.⁵

-“ Anne-babanın ve yakınların geride bıraktıklarından ve her birine mirasçılar kıldık. Yeminlerinizin -akit ile- bağladığı kimselere de kendi paylarını verin. Şüphesiz Allah her şeye şahit olandır”.⁶

-“ Kadınlar konusunda senden fetva isterler. De ki: ”Onlara ilişkin fetvayı size Allah veriyor. -Bu fetva-, kendilerine yazılan -hakları (mehir, miras)-vermediğiniz ve kendilerini nikâhlamayı istediğiniz yetim kadınlar ve zayıf çocuklar -hakkında- ile yetimlere karşı adaleti ayakta tutmanız konusunda size

² Belhi, Nizamuddin, el-Fetava'l-Hindiyye, Dâru'l-Fikir, 1310, 6/447.

³ Bakara: 237; Tahrir: 2.

⁴ Ensari, Zekeriye b. Muhammed, Fethu'l-Vehhab bi Şerhi Menheci't-Tullab, Dâru'l-Fikir, 1994, 2/3.

⁵ Nisa: 7.

⁶ Nisa: 33.

Kitap'ta okunmakta olanlardır. Hayır adına her ne yaparsanız, şüphesiz Allah onu bilir".⁷

b) Miras konusunda kadınlara zor kullanmaktan sakınmak:

-“ Siz ey imana ermiş olanlar! Hanımlarınıza, onların arzusu hilafına (baskı yaparak) mirasçı olma(ya çalışma)nız helal değildir. Ve açık bir şekilde hayâsızca davranma suçu işlemedikçe vermiş olduğunuz herhangi bir şeyi geri almak amacıyla onlara baskı yapmayın. Ve hanımlarınızla güzel bir şekilde geçinin; çünkü onlardan hoşlanmıyor olsanız bile, olabilir ki hoşlanmadığınız bir şeyi Allah büyük bir hayra vesile kılmış olabilir”.⁸

c) Mirasın bölünme şekli ile ilgili ayetler (Çocuklar, anne ve babanın miras halleri):

-“ Allah, çocuklarınız hakkındaki miras hükümlerini size şöyle emrediyor: Erkek çocuğun payı, kız çocuğunun hissesinin iki katıdır; eğer (mirasçı olarak erkek çocuk yok da, sadece) iki ve daha fazla kız çocuk varsa, terikenin üçte ikisi onlarındır; eğer tek bir kız çocuğu varsa, bu durumda o, (terikenin) yarısını alır. Vefat edenin çocuğu var, (anne babası da geriye kalmışsa), anne babanın her birine altıda bir pay verilir. Vefat edenin çocuğu yok da, kendisine sadece anne babası vâris oluyorsa, bu defa anne için üçte bir hisse vardır. Vefat edenin (çocuğu yok,) annesiyle birlikte, (kız kardeşi olsun olmasın) iki veya daha fazla erkek kardeşi varsa, bu durumda altıda birini anne alır. Mirasla ilgili bütün bu işlemler, vefat edenin yaptığı (Şer'an geçerli) vasiyetin ifasından ve varsa bıraktığı borcun muhakkak ödenmesinden sonra uygulanır (önce borç ödenir, sonra vasiyet yerine getirilir, sonra da miras taksim edilir). Anne, babanız ve çocuklarınız: faydaları itibariyle hangisinin size daha yakın olduğunu siz bilemezsiniz. Bu bakımdan, bütün bu taksimat, Allah'ın takdir buyurup yerine getirilmelerini kesinlikle farz kıldığı hükümlerdir. Şüphesiz ki Allah, her şeyi hakkıyla bilendir; her yaptığında çok önemli hikmetler bulunmaktadır”.⁹

-“ Miras hususunda bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Kim Allah'a ve elçisine itaat ederse, onu içerisinde sürekli kalacağı, altlarından ırmaklar akan bahçelere koyar. İşte bu büyük kurtuluştur”.¹⁰

-“ Senden fetva istiyorlar. De ki: Allah size, ana-babasız ve çocuksuz kişinin mirası hakkında hükmünü şöyle açıklıyor: Ölen kişinin çocuğu yok, bir kız kardeşi varsa, bıraktığı malın yarısı o (kız kardeşi)nindir. Fakat kendisi, (ölen) kız kardeşinin çocuğu yoksa onun mirasını (tamamen) alır. Eğer (ölenin) iki kız kardeşi varsa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Ve eğer (vârisler) erkek kadın birçok kardeşler olursa, erkeğe, iki kadının payı kadar (pay) verilir. Şaşırsınız diye Allah size (hükmünü) açıklıyor. Allah, her şeyi bilir”.¹¹

d) Karı-kocanın mirası:

-“ Eğer hanımlarınızın çocukları yoksa bıraktıkları mirasın yarısı sizindir. Şayet çocukları varsa bıraktıkları mirasın dörtte biri sizindir. Bu paylar, ölenin vasiyeti yerine getirildikten ve varsa borcu ödendikten sonradır. Eğer siz çocuk bırakmadan ölürseniz, geriye bıraktığınız mirasın dörtte biri hanımlarınızdır.

⁷ Nisa: 127.

⁸ Nisa: 19.

⁹ Nisa: 11.

¹⁰ Nisa: 13.

¹¹ Nisa: 176.

Şayet çocuklarınız varsa, bıraktığınız mirasın sekizde biri hanımlarınızdır. Bu paylar, yaptığınız vasiyetler yerine getirilip ve varsa borcunuz ödendikten sonra verilir. ...”.¹²

e) Kardeşlerin mirası (Kelâle): Nisa suresinin devamı niteliğindedir. Kelâle adı verilen kardeşlerin mirası şu şekilde belirtilmiştir: Anne bir kardeş veya anne-baba bir ya da baba bir kız kardeş olmak üzere iki şekilde ifade edilmiştir. Fakat kelâlenin mirasçı olabilmesi için, miras bırakanın baba-anne ve evlat mirasçısının olmaması gerekir.

-“ ... Eğer kendisine varis olunan bir erkek veya bir kadının evladı ve babası olmaz ve bir erkek veya bir kız kardeşi bulunursa, onlara altıda bir düşer. Eğer (kardeşler) birden fazla olurlarsa, üçte birde ortaklırlar. (Bu paylaşırma varislere) zarar vermeksizin yapılan vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borcun ödenmesinden sonra yapılır. (Bütün bunlar) Allah’ın emridir. Allah, hakkıyla bilendir, halimdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir.)¹³

f) Mirasta akrabalar asıl alınır:

-“ Aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah’ın Kitab’ına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) müminlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka. Bu (hüküm) Kitap’ta yazılıdır”.¹⁴

g) Miras bölünürken kendilerine pay düşmeyen yetim ve akrabalara da paydan vermek:

-“ Miras taksiminde (kendilerine pay düşmeyen) akrabalar, yetimler ve fakirler hazır bulunurlarsa, onlara da maldan bir şeyler verin ve onlara (gönüllerini alacak) güzel sözler söyleyin”.¹⁵

h) Miras bölünmesinde haktan ayrılmanın kötülüğü:

-“Mirası, sınır tanımaz (helal, haram aldırılmaz) bir tarzda yiyorsunuz”.¹⁶

1.2. Sünnetten deliller:

Hiz. Peygamber'den mirasla ilgili çeşitli hadisler nakledilmiştir. Bazıları şunlardır:

- Rivayet edildiğine göre, Sa’d b. Rebi’ (r.a.), Uhud Savaşında şehit düşmüştü. Geride iki kız evlat, bir erkek kardeş ve bir de hanımını bırakmıştı. Malının tamamını kardeşi almıştı. Bunun üzerine Sa’d’ın hanımı Rasulullah (s.a.v.)’a gelip şöyle demişti; “Ya Rasulallah! Şunlar Uhud harbinde şehit düşen Sa’d’ın iki kızıdır. Babalarından kalan malın tamamını amcaları aldı. Malları olmadan da kimse bunlarla evlenmez.” Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.) de ona; “Dön bakalım. Umarım ki, bu mesele hakkında Allah (c.c.) hüküm verecektir.” buyurdu. Daha sonra miras ile ilgili ayetler¹⁷ nazil oldu. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) o iki kızın amcalarına haber salarak; “Malın üçte ikisini

¹² Nisa: 12.

¹³ Nisa: 12.

¹⁴ Ahzab: 6.

¹⁵ Nisa: 8.

¹⁶ Fecr:19.

¹⁷ Nisa: 11, 12.

o iki kıza, sekizde birini annelerine ver. Kalanı da senin olsun.” buyurdu ve bu İslâm tarihinde taksim edilen ilk miras oldu.¹⁸

- İbn Mes'ud (r.a.)’dan nakledilen rivayet göre Hz. Peygamber, kıza mirasın yarısı, oğlun kızına altıda biri, geri kalanı da kız kardeşe vermiştir.¹⁹

- Diğer bir rivatte de Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Miras paylarını hak sahiplerine veriniz. Kalan miktar, en yakın erkeğedir.”²⁰

Bu hadisler toplumun huzuru için miras paylarının bilinmesi zarureti için açıkça ortaya koymaktadır.

2. İslam Hukukunda Kadınların Mirasının Erkeklerin Mirasıyla Karşılaştırılması

Miras ile ilgili yapılan araştırmalarda kadınların mirastaki paylarının sabit olmayıp değişken olduğu; bazen erkek ile eşit, bazen erkekten daha az, bazı hallerde erkekten daha fazla bazen ise sadece kadının pay sahibi olduğu durumlar da bulunmaktadır. Bu durumları şu şekilde inceleyebiliriz:

2.1. Kadının erkek ile eşit pay sahibi olduğu durumlar:

İslam’a göre kadının mirastan aldığı pay duruma göre değişebilmektedir. Burada akrabalık bağının, ölen şahsa uzak ve yakın olması, bir veya birden fazla varisin bulunması belirleyici rol oynamaktadır. Ayrıca kadının miras payı, erkek varislerin bulunması ya da bulunmaması halinde farklı olur. Kadın ve erkeğin eşit pay sahibi oldukları haller şu şekildedir:

a- Vefat edenin erkek veya kız çocuğu ya da fûrûun’dan -kız ve erkek çocuklarından torunları- varsa. Bu durumda vefat edenin anne ve babası altıda bir eşit pay alırlar.

-“... Vefat edenin çocuğu varsa, (anne babası da geriye kalmışsa), geriye bıraktığı maldan anne babanın her birine altıda bir pay verilir. ...”.²¹

b- Aynı anneden olan kız ve erkek kardeşlerin durumu. Birer kardeş veya birden fazla erkek ve kız kardeş, üçte bir eşit hisseye sahip olurlar.²²

-“... Ve eğer miras bırakan erkek veya kadının evlâdı ve ana-babası olmayıp, -öz anneden- erkek veya kız kardeşi varsa, bu takdirde ikisinden her biri için altıda bir hisse vardır. Eğer bundan daha fazla olurlarsa, o zaman onlar üçte bir hisseye ortaklırlar. ...”.²³

¹⁸ Tirmizi, Feraiz, 3.

¹⁹ Buhari, Ferâiz, 12. Ayrıca bkz. Buhârî, Ferâiz, 8; Tirmizi, Ferâiz, 4.

²⁰ Buhari, Ferâiz, 5, 7, 9; Tirmizi, Ferâiz, 8.

²¹ Nisa: 11.

²² el-İmam, Ebu Nasr Muhammed b. Abdullah, İ'lâmi'n-nübelâ bi Ahkami Mirasi'n-Nisa, el-Mütehassisu li't-tiba' ve'n-neşir, Sana', 2004, s, 75.

²³ Nisa: 12.

c- Fakihler sünnet ve icma deliline dayanarak büyükbaba ve büyükannenin mirasçı olmaları durumunda terekenin altıda birini alacaklarını ifade etmişlerdir.²⁴ Şayet erkek ölürse geriye büyükanne, büyükbaba ve oğul kalırsa: Büyükanneye altıda bir, büyükbabaya altıda bir ve geriye kalan oğula kalır.

2.2. Kadının erkekten daha az pay sahibi olduğu haller şu şekildedir:

a- İslam hukukuna göre murisin (vefat edip, geride miras bırakan) geride kız çocukla erkek çocuk bırakması durumunda erkek kadının iki katını alır.²⁵

- “Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder”.²⁶

-“ ... Ve eğer (varisler) erkek kadın birçok kardeşler olursa, erkeğe, iki kadının payı kadar (pay) verilir. Şaşırsınız diye Allah size (hükmünü) açıklıyor. Allah, her şeyi bilir”.²⁷

b- Anne ve baba miras hakkında infirad ederlerse; diğer bir ifade ile murisin fûruun’dan kimse bulunmaz -erkek veya kız çocukları- bu durumda anne üçte bir alırken baba geriye kalanı alır ki, bu da üçte ikiye (الثلاثان الباقيان) tekabül eder.²⁸

c- “ Vefat edenin çocuğu yok ise, kendisine sadece anne babası vâris oluyorsa, bu defa anne için üçte bir hisse vardır”.²⁹

Bununla birlikte bazı uygulamalarda kadının daha fazla pay aldığı ve bazen de erkeğin değil sadece kadının mirastan pay sahibi olduğu gözlemlenmiştir. ³⁰ Sadece kadının pay sahibi olduğu duruma şu örneği verebiliriz:

Ölen bir kişi geride karısını, ana baba bir kız kardeşini ve baba bir kız kardeşini bırakıyor. Bu durumda her üçünde aşağıdaki tablonun birinci kısmında görülen paylar verilecektir. Şayet tablonun ikinci kısmında görüldüğü gibi baba bir kız kardeş yerine baba bir erkek kardeş kalsaydı ona mirastan pay düşmeyecekti.

Zevce	Kız kardeş	Baba bir kız kardeşi		Zevce	Kız kardeş	Baba bir erkek kardeş

²⁴ Berrac, Muhammed Muhammed, Ahkamu’l-Miras fi’-Şeria’ti’l-İslamiyye, Dâru Yafa el-İlmiyye, Amman, s, 386, 396, 406; el-İmam, İ’lâmi’n-nübelâ bi Ahkami Mirasi’n-Nisa, s, 65.

²⁵ Kırbaşoğlu, M. Hayri, Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler, *İslami Araştırmalar*, Cilt: 10, Sayı: 4, 1997.

²⁶ Nisa: 11.

²⁷ Nisa: 176.

²⁸ Berrac, Ahkamu’l-Miras fi’-Şeria’ti’l-İslamiyye, s, 322.

²⁹ Nisa: 11.

³⁰ Muhammed Ammara bu konuyla ilgili şunu söylemiştir: Varis ile mevrus arasındaki akrabalık bağı ne kadar yakınsa miras payı o kadar çok artar. Akrabalık bağı ne kadar uzaksa payı da o derece azalır. Buna ilaveten; dört durum var ki kadının payı erkeğin yarısı olduğunu, 30 durumda erkeğin payıyla tamamen eşit olduğunu, 10 durumda ise erkekten daha fazla hisse aldığını ve bazı haller var ki, erkeğin değil sadece kadın pay sahibidir. Bkz. <https://ar-ar.facebook.com/notes/10150275847889097/>

1/2 3 36 hisse	1/2 3 36 hisse	1/6 1 12 hisse	1/2 1 42 hisse	1/2 1 42 hisse	Bir şey almıyor.

Tabloda geriye kalan arazinin 84 hisse olarak taksimi görülmektedir.³¹

3. Doğu ve Güneydoğu’da Kadınların Mirastan Mahrum Edilmesi

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde büyük oranda aşiret kültürünün hâkim olması kadınların mirastan men edilmesinin en önemli nedenlerinden sayılmaktadır. GAP bölgesi ile ilgili yapılan araştırma sonucunda, kadınların zihnindeki algıya göre mirasın erkelerin hakkı olduğu düşüncesinin ağır bastığı, erkek kardeşlerin olmaması durumunda ise baba tarafının yakınları miras paylaşımıyla ilgili karar verdikleri tespit edilmiştir.³²

KAMER vakfının hazırlamış olduğu “Kadın hakları insan haklarıdır” projesi bağlamında yapılan çalışmada şöyle bir sonuç ortaya çıkmıştır: ³³

25 il (Güneydoğu ve Doğu Anadolu Bölgesindeki 23 il)

Ailenizde kadınlar mirastan pay alabilir mi?	Sayı	%
Evet	10.363	42,1
Hayır	13.436	54,3
Bilmiyorum	889	3,6
Toplam	24.723	

Diğer bazı sonuçlara göre; gerçekleşen hane ziyaretlerinde kadınların sadece yüzde 37’sinin mirastan pay aldıkları, yüzde 58’inin pay almadığı, yüzde 5’inin ise kadınların ailelerinden mirastan pay alıp alamadıkları hakkında bilgi sahibi olmadıkları cevabını vermişlerdir. Yani 22.684 kadından sadece 8.569’u kadın mirastan pay alabilmektedir.

Konuyla ilgili dosyaları inceleyen avukatlar, yasal olarak mirasçı oldukları halde ailenin erkek bireyleri tarafından bu hakkı kullanmamaları için kadınlar üzerinde eziyet, baskı ve şiddet uygulandığını belirtiyorlar. Bununla birlikte hane ziyaretlerinde bulunan KAMER’li proje yürütücüleri, konu miras olunca

³¹ Salahuddin Sultan, Mirasu’l-Mer’e ve Kadiyyetu’l-Musava, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, 1999, s.43.

³² Fazlıoğlu, Aygöl, Kadının Kırsal Kalkınmadaki Yeri: GAP Örneği, *Türkiye V. Tarım Ekonomisi Kongresi*, Erzurum, 2002, s, 435.

³³ Kadın Hakları İnsan Haklarıdır Projesi, *KAMER Vakfı*, KAMER Vakfı Yayın Kurulu, Ankara.

kadınların büyük çoğunluğunun önce çevrelerine baktığını ve aileden kimsenin duymamasına özen gösterdiklerini ifade etmişlerdir.³⁴

KAMER kurucusu Nebahat Akkoç, bölgede yapmış oldukları çalışmada; kadınlara yönelik şiddet ortamını besleyen önemli etkenlerden birisinin de miras olduğunu, bununla ilgili sorulara çekinerek cevap vermişlerdir. Miras paylaşımında yerel uygulamaların esas alındığını yani; “3 pay erkeğe, 1 pay kadına” ya da “6 pay erkeğe, 1 pay kadına”, gibi yine adaletli olmayan yöntemlerin kullanıldığını ifade etmişlerdir.³⁵

4. Kadının Mirastan Mahrum Edilmesinin Çeşitli Sebepleri

1) Kadının yapacağı evlilikle ekonomik güç elde edeceği düşüncesi

Kadınlar arasında mirasın erkeklerin hakkı olduğu düşüncesi ağır basmaktadır. Bunun nedenlerinden biriside evlenecekleri erkekler tarafından ekonomik güçlerinin olacağı düşüncesidir. Dolayısıyla mirasa erkek kardeşleri kadar ihtiyaçlarının olmayacağını ifade ederler. Erkek kardeşinin olmaması durumunda ise; babanın birinci derece kardeşleri veya amcaları mirasın nasıl paylaşılacağına karar verirler. Bu durumda da ailenin kızları mirastan mahrum kalırlar. Fakat bu karara ve anlayışa direnen kadınlara da rastlanmaktadır.³⁶

2) Mirasın parçalanmaması/yabancı ellere geçmemesi için ölen kardeşin karısıyla evlendirilmesi

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da rastlanılan evlilik nedenlerinden birisidir. Ölen kardeşin karısı, bekâr olan erkek kardeşle evlendirilir veya evli olan erkek kardeşin ikinci eşi olması yoluna gidilir. Erkek kardeşin olmaması durumunda ise, yeğenler veya yakın akrabalarından birisi tercih edilir. Mirasın bölünmesi, öksüz kalan çocukların geleceğinden duyulan endişeler de bu tarz evliliklere neden olmaktadır. Diğer taraftan üvey babanın akrabadan olması çocuklar için bir güvence olacağı anlayışı da bu evliliğin gerçekleşmesinde rol oynamaktadır.³⁷

3) Kadının tehditle miras payını almaktan men edilmesi veya öldürülerek ortadan kaldırılması

Bazen namus cinayetlerinin arkasında miras çıkmaktadır. Çünkü bu sayede, toprağın bölünmesi ve mirasın başka kimselere gitmesinin önlenmesi amaçlanmaktadır.³⁸ Bu nedenledir ki, namus cinayeti süsü verilerek öldürülen bir kadın bambaşka bir gerekçe ile öldürülmüş olduğu sonradan anlaşılmıştır. Eğer

³⁴ Bu yazı [Güncel Hukuk Dergisi](http://www.kamer.org.tr/icerik_detay.php?id=303)'nin Ocak 2017 tarihli 157. Sayısında yayımlanmıştır. http://www.kamer.org.tr/icerik_detay.php?id=303

³⁵ <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/20-yilda-ne-degisti>

³⁶ GAP Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı, GAP bölgesi nüfus hareketleri araştırması, 2006.

³⁷ Sezen, Lütfi, Türkiye’de Evlenme Biçimleri, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı, 27, Erzurum, 2005, s,185.

³⁸ Yıldız, M. Cengiz, Türkiye’de Töre Baskısına Bağlı İntiharlar ve Töre Cinayetleri, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2008, Cilt:1, Yıl:9, Sayı:16.

kızın kocası (enişte), miras için hanımını dava açmaya zorlama ihtimali varsa erkek kardeşler, kız kardeşleriyle mirası paylaşmamak için ya eniştelelerini ya da kız kardeşlerini öldürürler. Geçen yıllarda Şanlıurfa'da evli bir kadın, kardeşleri tarafından öldürülerek miras alması engellenmiştir. Ancak öldürme sebebinin namus cinayeti olduğu ileri sürülmüştü.³⁹

5. **Dünyevi Açıdan Mirastan Mahrum Etmenin Sonuçları**

Mirastan mahrum bırakılma sonucunda kadınların ekonomik açıdan ciddi kayıplara uğradıkları görülmektedir. Kadının evliliğinde ciddi bazı problemler yaşamasına sebep olan bu durum, kendi kardeşleri nezdinde de potansiyel dava sebebi olarak görüldüğünden dışlanmasına sebep olabilmektedir. Yapılacak yasal düzenleme ve denetleme ile kırsal alandaki kadınların mirastan pay almalarının sağlanması, kadınların miras hakları konusunda bilgilendirilmeleri, hatta gerekirse avukatlar aracılığıyla haklarının aranması sağlanmalıdır. Nitekim Doğu ve Güneydoğu'da bazı kadınlar miras paylarını alabilmek için yargıya müracaat etmişlerdir.⁴⁰

6. **Dini Açıdan Mirastan Mahrum Etmenin Sonuçları**

İslam hukuku açısından değerlendirince mirastan mahrum bırakmanın hem dünyevi ve hem uhrevi cezası vardır. Birçok ayette Yüce Allah adaletten sapmamayı, adil davranmayı emretmektedir. Nitekim Fecr suresinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Mirası, sınır tanımaz (helal, haram aldırılmaz) bir tarzda yiyorsunuz”.⁴¹

Kur'an'daki birçok delilden anlaşılan Allah, kadınların mirastan pay almalarını temel hak olarak kılmıştır. Kadın, zengin olsun, fakir olsun her durumda mirasta pay sahibidir. Kadınların mirastan men edilmesi büyük günahlardan sayılmıştır. Zira Nisa suresinin 14'üncü ayetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadırlar: “Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır.” İbn Teymiye ve İbn Kesir, bu ayetle ilgili tefsirde; ayetin miras ile ilgili ayetler arasında yer aldığını, pay sahiplerinin kimler ve ne kadar pay alacaklarını belirttiğinden Allah'ın koymuş olduğu ölçüye riayet edilmesi gerektiğini, aksi takdirde azaba muhatap olunacağını ifade etmişlerdir.⁴²

³⁹ <http://www.balikligol.com/kose-yazisi/1617/1aff840878e5837968e8621f79bfac23.html>

⁴⁰ http://www.sabah.com.tr/gundem/2010/06/18/aga_kizinin_miras_zafiri_13223476547;
GAP Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı, GAP bölgesi nüfus hareketleri araştırması, 2006; <http://www.star.com.tr/yasam/erkek-kardelerine-karsi-miras-mucadelesi-haber-875938/>; <http://diyarbakiryenigun.com/kardes-bunu-yaparsa/>

⁴¹ Fecr: 19.

⁴² İbn Teymiye, Takiyuddin Ebû'l-Abbas, Mecmu' Fetava, (thk. Enver el-Baz, Amir el-Cezar), Dâru'l-Vefa, 2005, 17/198; İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, (thk. Mahmud Hasan), Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1994, 1/507.

Ayrıca şunun da bilinmesinde fayda var ki; kadınların mirastan mahrum edilmeleri cahiliye dönemi adetlerini canlandırmaktır.⁴³

Sonuç

Kadınları en tabii hakları olan mirastan engellemek, geçmişin kötü adetlerinden birisidir. Öyle ki, günümüzde dahi kadınlar bu haklarından mahrum bırakılmaktadırlar. Kadınlar açısından mirası konuşmak ayıp sayılır, mirastan pay isteyen bir kadın aileden tecrit edilir ve muteber kadın sayılmaz hale gelmiştir.

Kur'an'ın çok hassas adalet anlayışına göre kadına mirastan az hisse vermek veya engellemek şöyle dursun, mirastan kendilerine pay verilmeyen yetim ve fakire de bir şeylerin verilmesi tavsiye edilmektedir. Kadına mirastan pay vermemek Allah'ın koyduğu hakkı aşmaktır.

Kadınları mirastan mahrum etmenin bu dünyada hukuki sonuçları olduğu gibi uhrevi cezasının bulunduğu da ayetlerle sabittir. İslam öğretisine göre kadının, zengin olsun, fakir olsun, her durumda mirastan pay sahibi olduğu bir gerçektir. Bu açıdan Müslümanların Allah'ın koymuş olduğu ölçülere riayet etmesi gerekmektedir.

Bölgemizdeki yanlış uygulamanın daha çok örf ve adetlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Servetin dağılmaması için kızlara miras verilmemektedir. Bu haksız uygulamanın önüne geçebilmek ve bunun İslam'dan kaynaklanmadığını ve için İslam'ın bu konudaki hükümlerini ısrarla insanımıza anlatmak gerekmektedir.

⁴³ el-İmam, Ahkami Mirasi'n-Nisa, s, 36.

Kaynakça

- Belhi, Nizamuddin (1310), el-Fetava'l-Hindiyye, Dâru'l-Fikir.
- Berrac, Cuma' Muhammed (1999), Ahkamu'l-Miras fi'-Şeria'ti'l-İslamiyye, Darû Yafa el-İlmiyye, Amman.
- Buhari, Muhammed b. İsmail (1987), Sahih-i Buhari, (thk. Mustafa Dib el-Buğa), Dâru İbn Kesir, Beyrut.
- Ensari, Zekeriye b. Muhammed (1994), Fethu'l-Vehhab bi Şerhi Menheci't-Tullab, Dâru'l-Fikir.
- el-İmam, Ebu Nasr Muhammed b. Abdullah (2004), İ'lâmi'n-nübelâ bi Ahkami Mirasi'n-Nisa, el- Mütehassisu li'tiba' ve'n-neşir, Sana'.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail (1994), Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, (thk. Mahmud Hasan), Dâru'l-Fikir, Beyrut.
- İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas (2005), Mecmu'Fetava, (thk. Enver el-Baz, Amir el-Cezar), Dâru'l-Vefa.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa (1998), Sünen et-Tirmizi, (thk. Beşşar Avad Ma'ruf), Dâru Ğerbi'l-İslami, Beyrut.

Makaleler;

- Fazlıoğlu, Aygöl (2002), Kadının Kırsal Kalkınmadaki Yeri: GAP Örneği, *Türkiye V. Tarım Ekonomisi Kongresi*, Erzurum.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri (1997), Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler, *İslami Araştırmalar*, Cilt: 10, Sayı: 4.
- Sezen, Lütfi (2005), Türkiye'de Evlenme Biçimleri, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı, 27, Erzurum.
- Yıldız, M. Cengiz (2008), Türkiye'de Töre Baskısına Bağlı İntiharlar ve Töre Cinayetleri, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:1, Yıl:9, Sayı:16.

İnternet Adresleri

Kadın Hakları İnsan Haklarıdır Projesi, KAMER Vakfı, KAMER Vakfı Yayın Kurulu, Ankara.

http://www.kamer.org.tr/icerik_detay.php?id=303

<http://www.aljazeera.com.tr/gorus/20-yilda-ne-degisti>

GAP Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı, GAP bölgesi nüfus hareketleri araştırması, 2006.

<http://www.balikligol.com/kose-yazisi/1617/1aff840878e5837968e8621f79bfac23.html>

http://www.sabah.com.tr/gundem/2010/06/18/aga_kizinin_miras_zaferi 1322347
6547

<http://www.star.com.tr/yasam/erkek-kardeslerine-karsi-miras-mucadelesi-haber-875938/>

<http://diyarbakiryenigun.com/kardes-bunu-yaparsa/>

Filolojik Açıdan Müselles Kelimeler ve Bu Alanda Yazılan Eserler

Nihat Tari¹

Öz

Yapı bakımından "kök bükümlü", dil ailesi olarak da "Hami-Sami diller"inden kabul edilen Arapça, tarih boyunca gelişimini bazı iç ve dış faktörler sayesinde sürdürmüştür. Cahiliye döneminde kurulan Ukâz, Dûmetü'l Cendel, Zülmecaz gibi panayırlar, Kur'an-i Kerim ve Hz. Muhammed (sas)'in sözleri Arapçanın gelişimini sağlayan dış faktörler olarak sayılabilir. İştikak, Naht, Ezdâd, Tef'îm, İbdâl, Kalbu'l-mekânî ve müsellesât ise en önemli iç faktörlerin başında gelir. Bunlardan özellikle "müsellesât", Arapçanın gelişimini sağladığı gibi ayırt edici özelliklerinden biri de kabul edilmektedir.

Sözlükte, "ث-ل-ث" kökünün "tefil" kalıbından türeyen müselles kelimesi, "üçe çıkarılmış, üç özellik taşıyan bir hale getirilmiş, pişerek üçte biri kalan yemek" anlamına gelir. Yine üçlenmiş / üçlü (şey), üç taraflı (yer), üç katlı (ip), üç harekeyle okunabilen (harf), üç köşeli (geometrik şekil, üçgen) gibi anlamlara da gelmektedir.

Terim olarak "müsellesler": *"Aynı harf, vezin ve tertibe sahip olmakla birlikte kelimenin ilk veya ikinci harfinin aldığı üç farklı hareke nedeniyle üç farklı anlama gelen veya bu tür değişiklik olmasına karşın anlamı değişmeyen kelimeler."* demektir.

Müselles kelimelerin dilde ne zaman ve hangi sebeple ortaya çıktığı kesin olarak bilenmemekle birlikte dilbilimciler, bu konuda birtakım varsayımlarda bulunmuşlardır. Müsellesât'ın ortaya çıkış sebebini Arapçanın hareketlerden soyutlanmış olmasına bağlamak ilk bakışta makul görünse de gerçekte böyle değildir. Çünkü bu usul şayet hareketsizlikten doğmuş olsaydı bunun on binlerce kelimelerde göze çarpması gerekirdi. Hâlbuki müselles denilebilecek kelimeler sınırlı sayıdadır.

Bu çalışmada, Arapçanın ilginç özelliklerinden biri olan "müsellesler"nin terim olarak neyi ifade ettiği, dilde bir olgu olarak nasıl ve hangi nedenlerle ortaya çıktığının anlaşılması hedeflenmiştir. Ayrıca bu çalışmada, "müsellesler kelimelere" dair yapılan klasik bazı önemli eserler tanıtılmış ve bazı modern çalışmalara işaret edilmiştir.

¹ Araştırma Görevlisi, Dicle Ü. İlahiyat Fak., (n-tari21@hotmail.com)

Anahtar Kelimeler: al-Kutrub, Teslîs, Müselles, Dillerin Sınıflandırılması, Sami Dillerin Özellikleri

A Linguistic Analys Of "Al-Muthallath Words" And Written Works In This Field

Abstract

Arabic, which is accepted as "root-twisted" in terms of structure and "Hami-Sami languages" (semitic language family) as a language family, has maintained its development throughout history through some internal and external factors. The festivals of Okaz, Dûmetu'l-Candal and Zü'l-majaz that settled at the period of pre-Islamic times which called as Jahiliyya and the Holy Book Qur'an and Sayings of Prophet Muhammad (pbuh) can be considered as external factors leading to the development of Arabic. Istiqaq (derivation), An-Naht (Word Coinage), Ezdad (Antonyms), Tefhîm (emphatic pronunciation), Ibdâl (Changing), Kalb (Word interactions) and al-Muthallathat (Linguistic triangles) are the most important internal factors. Especially "al-Muthallathat" are one of the distinctive features, as well as providing the development of Arabic.

In the dictionary, the "word al-muthallat" driving from the "tefil" of the "ث-ل-ث" root means "a meal which has been removed, made into three properties, cooked and remaining one meal". In the same way, this word also has the meaning of triangular / triangular, triangular, triple, triangular, letterable, triangular, geometric, triangular.

The term " al-muthallat " : "words with the same letter, meter and arrangement, with three different meanings due to three different movements of the first or second letter of the balustrade, or words that do not change the meaning of this change." means.

Linguists, though not knowing precisely when and where the al-muthallat" words emerged on the ground, have come up with some assumptions in this regard. Although it seems plausible at first sight to link the emergence of the al-muthallat" words to the fact that the Arabic is isolated from the movements, it is not in reality. because if this method was born out of inactivity, it would have to hit tens of thousands of words.

In this study, it was aimed to understand what "specials", one of the interesting features of the Arabic, expressed as a term, how and as a phenomenon. In addition, in this work, some classical works on " al-muthallathat" words" were introduced and some modern works were pointed out.

Keywords: al-Qutrub, Tathlith, Muthallath, Hclassification of tongues, Characteristics semitic languages

GİRİŞ

A. DİL

Dil duyguları, maksatları ve fikirleri ifade etme aracıdır. Konuşma âleti sestir. Ses açığa çıkmadan dilin hareketleri manzum veya mensur bir söz telaffuz etmez. Korku, sevinç, kahramanlık, hayret, yardım isteme vb. şeyleri ifade eden sıradan insan sesleri vardır. Genel olarak hayvanların sesleri de bu seslere benzer bir şekilde ortaya çıkar. Bir de belli anlamlara bağlı olarak ve o dili konuşan millete göre açık, fakat, yabancılara kapalı olan sesler vardır.²

Arap dilbilimciler, konuşma yeteneği anlamında dili tanımlarken "el-lüğa" (اللغة) terimini kullanmışlardır.³

Arap dilbilimciler arasında dilin tanımını yapan ilk filolog olan İbn Cinnî (ö. 392/1001), el-lüğa kavramını şöyle tarif eder:

"Dil (el-lüğa), her toplumun dilek ve arzularını, maksat ve gayelerini, düşüncelerini ifade ettikleri seslerden örülü bir konuşma düzenidir." (اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)

İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), dili şu şekilde tanımlar: "Dil, bir mânâ (anlam) için tayin edilmiş her lafızdır." ⁴ (اللغة كل لفظ وضع لمعنى)

İsnevî'nin (ö. 772/1370) yaptığı tarif ise şöyledir: "Dil, çeşitli anlamlar için belirlenmiş (ortaya konulmuş) lafızlardan ibarettir." ⁵ (اللغة عبارة عن الألفاظ الموضوعات للمعاني)

Kısaca dili şöyle tanımlamak mümkündür: "Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş ictimâî bir müessesedir." ⁶

Dil tabîî bir vasıta ve canlı bir varlıktır. Çünkü dil, anlaşmayı sağlamak bakımından bir vasıta gibi iş görürken, aynı zamanda tabîî bir yapıya sahiptir. Kendisine mahsus kanunları vardır ki bunlar dilin kurullarıdır. Bu kurallar dilin

² Ömer Ferrûh, *Târîhu edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, Beyrût 1997, c.1, s. 33.

³ İbn Cinnî, *el-Hasais*, Muhammed Âlî en-Neccâr (thk.), Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, Beyrut 1371/1952, c.1, s. 33.

⁴ İbnu'l-Hâcib, *Muhtasaru münteha ve'l-emel fi 'ilmiyi'l-uşûl ve'l-cedel*, Nezîr Hamâdû (thk.), Beyrut 2006, c. 1, s. 220.

⁵ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-lüğati ve envâ'ihâ*, Beyrut 1987, c.I, s.7; el-Kinnevcî, *el-Bulğa fi usûli'l-lüğa*, Nezîr Muhammed Mektebî (thk.), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, s. 64.

⁶ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Basım/Yayın/Tanıtım, İstanbul 2005, s. 7.

yapısına hakim olan ve dilin bünyesinden ve eğiliminden doğmuş bulunan bir takım prensiplerdir.⁷

Dillerin ses bilimine fonetik (phonetique, phonetic), mana bilimine semantik (sémantique, semantics) denir. Semantik önemli şubelere ayrılır. Bunlardan lexicolgy, kelimenin zaman içerisinde mana kaybı, mana kazanımı veya mana değişimini; morfoloji (morphology, sarf), kelimelerin kökleri ve geçirdiği devreleri; syntax (nahiv), cümle yapısı ve cümlede söz dizimini konu edinir. Kelimenin asıl çıkış yerini bulmakla uğraşan ilim dalına etimoloji (etymologie, etymology), dilin edbiyatı ve edebiyat tarihine ise filoloji (philologie, ghilology) denir.⁸

B. DİLLERİN SINIFLANDIRILMASI

Günümüzde genelde diller, "yapıları" ve "kökenleri" bakımından iki açıdan sınıflandırılmaktadır:⁹

Yapısı bakımından diller: 1-Yalınlayan diller (tek heceli diller), 2-Bitişken diller, 3-Bükümlü diller şeklinde üç başlık altında incelenmektedir. Yalınlayan dillere "gayr-ı mutasarrif diller" (değişken olmayan) de denilebilir. Çünkü bu dillerde çekim olmadığı gibi bir kelimenin fiil mi, isim mi olduğu da doğrudan doğruya anlaşılamaz. Bu gruba **Çince, Tibetçe, Vietnamca** ve bütün **Himalâya dilleri** dâhildir. Bükümlü dillere de "mutasarrif diller" (değişken) denilebilir. Çünkü bu gibi dillerde kelime yapılarının değişmesiyle mânâlar da değişir. **Hint-Avrupa** ve **Sami dilleri**, bükümlü diller içinde değerlendirilmektedir. Hint-Avrupa dilleri **gövde bükümlü**, Sami dilleri ise **kök bükümlü** olarak adlandırılmaktadır. Arapça bu gruba dahildir. Bitişken dillere gelince bunlar, asıl köklerin başına veya sonuna aldıkları bazı eklerle anlam ifâde ederler. Getirilen eklerin çoğu zaman tek başına bir anlamı yoktur. Türkçe de bitişken bir dildir. Bitişken dil kümesi içinde, **Macarca, Fince, Moğolca, Japonca** gibi diller yer almaktadır.

Diller, "kökenleri" bakımından ise beş başlık altında ele alınmaktadır:

1-Hint-Avrupa Dil Ailesi,

2-Hâmî-Sâmi Dil Ailesi,

⁷ Hüseyin Küçükcalay, **Kur'ân Dili Arapça**, Manevî Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, Konya 1969, s. 10-11; Ergin, 2005, s. 3.

⁸ Küçükcalay, 1969, s. 17-20.

⁹ Küçükcalay, 1969, s. 68-72; Dessalles, Jean-Louis vd., **Dilin Kökenleri**, Atakan Altınörs (çev.), Ankara Bilge Kültür Sanat Yayınları, s. 112; Ahmet B. Ercilasun, **Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi**, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, s.29-32.

3-Çin-Tibet Dil Ailesi,

4-Ural-Altay Dil Ailesi

5-Bantu Dil Ailesi.

C. HAMÎ-SAMÎ DİL AİLESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Sâmî dilleri ifadesini, Hz. Nûh'un çocuklarından olan "Sâm"a izafeten ilk olarak 1781 yıllarında Alman oryantalist Schlozer kullanmıştır. Schlozer, Tevrat'ta geçen ve Batı Asya'da yaşamış milletlerin isim listesine dayanarak böyle bir adlandırmada bulunmuştur. Ancak bu listenin dizilişi etnografik olmaktan çok, coğrafi ve siyasîdir. Çünkü siyasî olarak Âsuristan'a¹⁰ bağlı olan Alamitler ve Lodliler, bahsi geçen listenin "Sâm" şeceresi bölümüne ve benzer şekilde siyasî olarak Mısır ile ilişkileri olan Kenanlılar, "Hâm" şeceresi bölümüne dahil edilmişlerdir. Hâlbuki Alamitler ile Lodlilerin ne birbirleriyle ne de Âsûrîler ile bir yakınlığı olmadığından hiçbir zaman Sâmî milletlerinden ayrılmamışlardır. Bilakis İbrânîler ile yakınlıkları olan Kenanlılar hiçbir zaman Hâmî bir millet değildi.¹¹ Bununla birlikte dilbilimciler, Akkadça (Asur-Babil), Aramca, Kenanca (Fenike-İbrani) Arapça, Eski Yemen dilleri ve Habeşçe dillerini kapsayan bu terimi kullanmada bir mahzur görmemişlerdir.¹²

Bazı araştırmacılar tarafından Sâmîlerin anayurdunun Mısır olduğu iddia edilmişse de Arabistan olduğunu savunanların görüşü daha tercihe şayan bulunmuştur. Bu görüşe göre, bölgenin karşı karşıya kaldığı bölgesel değişiklik yüzünden, oradan göç etmeye mecbur olmuşlardır. Yemen'in karşı sahiline geçen Habeşlilerden başka diğer Sâmî milletleri de Kuzeye doğru gitmişlerdir.¹³

a. Sami Dillerin Bazı Ortak Özellikleri

Her dil ailesine ait dillerin bazı ortak özellikleri olduğu gibi Sami dillerin de bazı ortak özellikleri bulunmaktadır. Arapçanın özelliklerine geçmeden bu

¹⁰ Bu terim, Batı'daki kullanımı Bereketli Hilal'in batı tarafı için kullanılan Suriye ve Fırat'ın doğusundaki eski bölge için kullanılan Asur arasındadır. Terimin Doğu'daki kullanımında ise, Batı etkisinin ya da diğer dış nedenlerin etkisi altında olmadıkları sürece ikisi arasında fark gözetilmemektedir. (Richard N. Frye, "Asur Ve Suriye: Eş Anlamli Kelimeler", **Tarih Okulu Dergisi**, Mustafa Alican (çev.), Sayı 8, Sonbahar-Kış 2012, s. 195-201.

¹¹ Avram Galanti, (Sadeleştiren Nurettin Ceviz, Musa Yıldız), "Türkiye Ve Sâmî Dilleri", **Nüşa Dergisi**, Yıl:4, Sayı 15, Güz 2004, s. 97-106

¹² Israel Wolfensohn, **Târîhu'l-lugâti's-sâmîyye**, Matbâatu'l-itimâd, Mısır 1929, s. 1-3; Küçükkalay, 1969, s. 73-74; Muhammed b. İbrahim el-Hamd, **Fıkhu'l-luga**, Dâru İbn Huzeyme, Riyâd 2005, s. 70-75.

¹³ Abdulgaffar Hamid Hilal, **el-'Arabiyyetu hasâisuhâ ve simâtuhâ**, Mektebetu Vehbe, Kahire 2004, s. 63-64; Küçükkalay, 1969, s. 74-75; Galanti, 2004, s. 98.

konuya değinmede yarar vardır. Söz konusu dillerin ortak özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:¹⁴

1-Sami dillerde kelime kökleri genelde üçlüdür. Yani (أب), (أخ), (دم) gibi görünürde iki harfli görünen kelimeler de asılları itibari ile (أبو), (أخو), (دمو) şeklinde üç harfli kabul edilmektedir.

2- Sami dillerde bütün harfler sessizdir. Yazılıştta sessiz harfleri seslendirecek harf veya işaretlere rastlanmaz.

3-Bütün Sami dillerde boğaz harfleri (أ-ه-ح-خ-ع-غ) ve damak harfleri (ق-ك-ط-ظ-ص-ض) yoğun olarak bulunmaktadır. Ancak bunlardan (ض) harfi Arapçaya özgüdür. Bu nedenle Arapçaya "Dâd dili" (لغة الضاد) denilmiştir.

4-Sami dillerde isim ve fiil cümlesi olmak üzere iki kısma ayrılır. İsim cümlesinde özne başa, yüklem sonrasında gelir. Hint-Avrupa dillerinin çoğunda olduğu gibi telaffuzda yüklemi özneye bağlayacak bir bağlaç veya yardımcı fiil gelmez. Fiil cümlesinde önce fiil sonrasında fail gelir. Yine aralarında herhangi bir bağlaç gelmez.

5-Sami dillerde isimler ve sıfatlar eril ve dişil olmak üzere ikiye ayrılır. Çoğu zaman eril kelimelerin sonuna bir alamet eklenerek dişil elde edilir.

6- Sami dillerde kelime kökleri birbirine çok benzerler. Aşağıdaki örneklerden bunu anlamak mümkündür:¹⁵

<u>Arapça</u>	<u>Süryânca</u>	<u>Keldani</u>	<u>İbranice</u>	<u>Anlamı</u>
رأس	ريش	ريش	روس	Baş
سن	شن	شنا	شین	Diş
عين	عا	عينا	عاین	Göz

D. ARAPÇANIN GELİŞİMİNİ SAĞLAYAN FAKTÖRLER

Sami dillerinin en eskilerinden olan Arapça, istilâ, fetih, savaş, kuraklık ve diğer iklim koşulları gibi zorunlu bazı nedenlerden dolayı tarih boyunca devamlı hareketli bir hayat yaşamak zorunda kalan Arap ulusunun konuştuğu bir dildir. Yukarıda anılan faktörlerden dolayı Arapça zamanla olumlu-olumsuz bazı

¹⁴ Israel Wolfensohn, 1929, s. 14-17; Küçükkalay, 1969, s. 78-81.

¹⁵ Küçükkalay, 1969, s. 80;

değişimlere maruz kalmıştır. Ancak tüm bunlara rağmen Araplar, daha Cahiliye döneminde bile her kabilenin lehçesi dışında anlayabildiği ve konuştuğu ortak bir lehçeye sahip olmuşlardır. "Fasih Arapça" veya "ideal dil" diyebileceğimiz bu ortak dilin ne kadar süre zarfında ortaya çıktığını tespit edebilmek güç olsa da onun nasıl olgunlaştığı ve hangi faktörlerle geliştiğini ortaya koyabilmek pekâlâ mümkündür.

Cahiliye döneminde Ukâz, Dûmetü'l Cendel, Zülmecaz, Muşakkar, Natât, Suhâr, Hacr gibi meşhur ve büyük panayırlar, insanların kaynaşmasını sağladığı gibi diller-lehçeler arası alışverişi kolaylaştırmıştır. Şairlerin edebi becerilerini ortaya koymasına vesile olan bu panayırlar, adeta birer edebi merkezler olarak Arap dilini korumuş ve yeni edebi mahsullerin çıkmasına vesile olmuştur. Özellikle Kur'an'ın ve Hz. Muhammed (sas)'in sözlerinin ortak Arapça olması hasebiyle İslam döneminde Arapça, çok kısa bir zaman diliminde edebi yönden büyük bir mesafe kat etmiş ve büyük bir coğrafyada konuşulan bir dil haline gelmiştir.

Yukarıda kısaca işaret edilen dış faktörlerin yanı sıra özellikle bizzat dilin özünden kaynaklanan bazı iç faktörler de Arapçanın gelişiminde önemli ölçüde rol oynamıştır. Bu faktörler, Arapçanın yabancı baskılara karşı direnç kazanmasını sağladığı gibi dilde esnekliğin ve yeni kavramların oluşmasına vesile olmuştur. Söz konusu iç faktörler başlıklar halinde şöyle sıralanabilir:

1-İştikak: Aralarında anlam ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi" demektir. el-İştikâku's-sağir, iştikâku'l-kebir ve İştikâku'l-ekber olmak üzere "üç çeşidi" vardır.

2-Naht: Bir kelime ya da cümlelerin harflerinden o kelime ya da cümlelerin taşıdığı anlamı ifade eden tek bir kelime oluşturma anlamına" gelir. Fiil nahti, sıfat nahti, isim nahti, nisbet nahti, tahfif nahti, harf (edat) nahti olmak üzere "altı" naht türü vardır.

3-Müşterek: Bir sözcüğün birden fazla anlamda kullanılmasına "iştirak", bu özellikte olan kelimeye ise "müşterek" denir.

4-Müteradif: İki veya ikiden çok lafzın tek bir manaya delalet etmesine "teradüf", bu tür kelimelere müterâdif denilmektedir.

5- Ezdâd: Lafzında ittifak edildiği halde, manasında ihtilaf edilen kelimelerdir. Başka bir ifadeyle ezdad, "birbirine zıt anlamlarda kullanılan" kelimelerdir.

6-Mu‘arrab ve Dahîl: Arapçanın gramer ve ses yapısına uyum sağlayarak Arapçalaştırılmış kelimelere "mu‘arrab", Arapçaya girdikten sonra uzun süre asıl hallerini koruduktan sonra Arapçalaştığı halde kendisinde yabancılık eseri kalan kelimelere ise "dahîl" denmektedir.

7-Tef‘îm: "İkili kelimenin başına, sonuna veya ortasına bir harf ziyade kılmaktan ibarettir." Bu usul daha çok ikili köklerde göze çarpmaktadır. Bunlara, **دله، وله، عله، أله، بله** örnekleri verilebilir. Hepsinde çok az anlam farkıyla "şaşmak", "hayret etmek" anlamları vardır.

8-Müvelled: Çoğu zaman aslı itibariyle Arapça olup Arap dilinde rastlanmamış bazı değişikliklere uğrayan ve ikinci hicri yüzyılın sonuna kadar şehirli; dördüncü hicri yüzyılın sonuna kadar da bedevi Araplar tarafından kullanılmamış lafızlardır.

9-İbdâl: Sözcükteki bir harfi, başka bir harf ile değiştirmek yoluyla yeni sözcükler elde etmeye, "İbdâl" denmektedir.

10-Kalbu'l-mekânî: Bir sözcüğün harflerini öne veya arkaya almak yoluyla yeni anlamlar elde etmeye, kalbu'l-mekânî denir. Örnek olarak **جذب، جذب** ile **كتب، كتب** verilebilir.

11-Tekrar: Çeşitli mülahazalar nedeniyle bir harf, bir kelime veya bir cümlenin tekrar edilebilmesidir. Bu usule şiir ve nesirde çokça rastlanır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de Rahman suresindeki «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» ayeti 31 defa tekrarlanmıştır

12-Mecâz: Bir kelimenin, gerçek anlamı dışında, bir alakadan dolayı başka bir kelimenin yerine kullanılmasına mecaz denir. Mecazın iki çeşidi vardır; lügavî mecaz, aklî mecaz.

13-Nakl: Bazı karineler eşliğinde bir kelimenin asli manasından bir başka manaya aktarılmasına nakl denir. Emir fiillerin vücûb manasında kullanılması, nehiy fiillerinin iltimas, irşat, dua, temenni, tehdit ve tahkir gibi manalarda kullanılması ve soru edatlarının inkâr, takrir, tazim, tahkir, taaccüp ve eşitlik manalarında kullanılması gibi.

14-Kinâye: Bir sözü, gerçek manasına da gelebilecek şekilde, onun dışında başka bir manada kullanma sanatıdır.

15-İtbâ: Sonradan gelen kelimenin son harekesine uymak anlamına gelmektedir. **الْحَمْدُ لِلَّهِ** nin **الْحَمْدُ لِلَّهِ** şeklinde okunması gibi.

16-Müsellesât: İlk veya orta harflerinden birinin fetha, kesre ve zamme okunması sonunda aynı harf ve tertibe sahip olmalarıyla beraber müfret, tesniye ve cemilikleri de nazarı itibara alınmaksızın bu kelimelerden muhtelif anlamlar çıkmasına müsellesat denir.

1. FİLOLOJİK AÇIDAN MÜSELLES KELİMELER

1.1. MÜSELLES KAVRAMI VE TÜRLERİ

1.1.1. Sözlük Ve Terim Anlamı

Sözlükte, "bir şeyin veya bir hissenin üçte birini almak; kendisini katmak suretiyle iki kişiyi üçe çıkarmak" manalarındaki "ثَلَاث" kökünün "tef'îl" kalıbından türeyen müselles kelimesi, "üçe çıkarılmış, üç özellik taşıyan bir hale getirilmiş, pişerek üçte biri kalan yemek" anlamına gelir. Yine üçlenmiş / üçlü (şey), üç taraflı (yer), üç katlı (ip), üç harekeyle okunabilen (harf), üç köşeli (geometrik şekil, üçgen) gibi anlamlara da gelmektedir.¹⁶ "Müselles" kavramı ve aynı kökten türeyen "sülûs, sülâs, sâlis, sülâsî, sülâsâ, sâlûs, meslûs, teslis" gibi türevleri, çeşitli bilim dallarına göre farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin "müselles" kelimesi matematikte üçgen anlamında kullanılırken, "teslîs" kelimesi, Hristiyan tanrı inancını betimlemede, Allah-Hz. İsa ve Ruh'u'l-Kuds anlamında üçlemeli "teslîs akîdesi"ni belirtmede kullanılmıştır. Bu kavramın dilbilimdeki anlamı ise oldukça farklıdır.¹⁷

Terim olarak "müselles" kavramı dil bilimciler tarafından farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Dilbilim tarihinde "müselles" kavramını ilk defa kullanan ve bu alanda günümüze ulaşmış en eski eserin sahibi Kutrub (ö. 210/825 civarı) müsellesi şöyle tanımlar: *" Yazılışı her ne kadar tek bir kelime gibi görünse de, aslında üç ayrı anlam taşıyan isimlerdir "*¹⁸

Kutrub'tan sonra müselles ile ilgili çok önemli bir eseri kaleme alan Batalyevsî (ö.521/1127) ise müselles kavramının kapsamını biraz daha genişleterek şöyle tanımlamıştır:

" Aynı harf, vezin ve tertibe sahip olmakla beraber kelimenin ilk (fâu'l-fiil) veya ikinci harflerinin ('aynu'l-fiil) birtakım hareke değişikliği neticesinde veya bu iki harfin fetha olan harekesinin kesra ve damme olarak değişimi sebebiyle

¹⁶ **Tâcu'l-'Arûs**, "ث-ل-ث", Matba'atu'l-hukumeti'l-Kuveyt, Küveyt 2004; **Lisânu'l-'Arab**, "ث-ل-ث", Dâru Sâdır, Beyrut 1993; **Esâsu'l-Belâğ**e, "ث-ل-ث", Dâru 'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1997; İsmail Durmuş, Muharrem Çelebi, "Müselles", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c.32, s.84.

¹⁷ Yakup Civelek, "Arap Dilinde Üçlemeli/Müselles Kelimelere Dilbilimsel Bir Yaklaşım" **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 16, S. 3, 2003, s. 365-371.

¹⁸ Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed, **Musellesâtu Kutrub**, Rıza es-Süveysî (thk.), ed-Dâru'l-'arabiyye li'l-kuttâb, Tunus 1978, s. 13.

*kelimelerin anlam değişmesine uğrayarak bazen muhtelif bazen de aynı manalarda kullanılan kelimelerdir."*¹⁹

Yukarıda verilen tanımlardan da anlaşılacağı gibi müselles kelimeler, kök harfleri ve tertibi aynı olup irap harekesi dışında üç farklı okunuş biçimi olan kelimelerdir. Bu fonetik farklılık kimi kelimelerde anlam değişikliğine neden olsa da kimilerinde herhangi bir değişikliğe yol açmaz.

Daha çok Arap diline has bir olgu kabul edilen müselles kavramı, modern dilbilimde morfoloji (sarf) dalında da ele alınmakla birlikte, daha çok görevsel sesbilim (fonoloji) dalında incelenmektedir. İnsan dilinin seslerini çeşitli fiziksel nitelikleriyle değil, yalnızca dil denilen dizge içerisinde, yüklendikleri görevler açısından inceleyen dala, alana görevsel sesbilim denir. Dolayısıyla görevsel sesbilim, seslerin görev ve sıralanışlarıyla ilgilenir. Görevsel sesbilim, Trubetzkoy'a göre dil yapısında yalnızca belli bir görev yapan sesle ilgilenir. Sesbirim (Fhoneme) terimi Prag Okulunca "anlam ayırıcı öge" olarak benimsenir.²⁰

1.2. Müselles Olgusu Ve Ortaya Çıkış Nedenleri

Giriş bölümünde "Arapçanın gelişimini sağlayan iç faktörler" başlığı altında işaret edildiği gibi "müsellesler", Arapçaya lafız ve anlam zenginliği, anlatım rahatlığı, muamma ve lugazlı ifade kullanma imkânı kazandırmış, kelime dağarcığının genişlemesinde çok önemli katkılar sağlamıştır.

Müsellesler, Arapçanın sarf dalıyla ilgili olduğu kadar, dilbilim içerisinde değerlendirilmesi gereken bir kavramdır. Hangi alan içinde değerlendirilse değerlendirilsin müsellesten, hareketlerin değişmeyle kalıplarda olan farklılıkları da göz önünde tutarak anlamların belirlenmesi ve açıklanması amaçlanmaktadır. Bu nedenle, konunun boyutları bakımından aralarında farklılık olsa bile, delillendirme ve yorumlamada dilbilim ve sarf aynı doğrultuda hareket etmektedir. Prensip olarak sözlüğün geniş olması doğaldır. Aksi takdirde bu ismi alması mümkün olmazdı.²¹

Müselles kelimelerin dilde ne zaman ve hangi sebeple ortaya çıktığı kesin olarak bilenmemekle birlikte dilbilimciler, bu konuda birtakım varsayımlarda bulunmuşlardır. Müsellesât'ın ortaya çıkış sebebini Arapçanın hareketlerden

¹⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî, **el-Müselles, Salâh** Mehdî el-Fertûsî (thk.), Dâru'r-Raşîd li'n-Naşr, Bağdad 1981, c.1, s. 298; Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, **ed-Dureru'l-Mubessese fi'l- Ğureri'l-Müsellese**, Süleyman b. İbrahim, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz, Mekke 2000, s. 107.

²⁰ Civelek, 2003, s. 365;

²¹ Civelek, 2003, s. 367.

soyutlanmış olmasına bağlamak ilk bakışta makul görünse de dilbilimcilerce bu iddia doğru bir varsayım olarak telakki edilmemiştir. Çünkü bu usul şayet harakesizlikten doğmuş olsaydı bunun birçok kelimede göze çarpması gerekirdi. Hâlbuki müselles denilebilecek kelimeler sınırlı sayıdadır. Kaldı ki Arapça nakle dayanan bir dildir. Dolayısıyla üçlü olarak okunabilen kelimeler Araplarca öyle telaffuz edilmiş ve yine o şekilde aktarılmıştır. Nitekim Arapçada bazı kelimeler, üçten fazla okunuşları olmasına rağmen anlamlarında hiçbir değişiklik söz konusu olmadığı görülür. Örneğin الأصبع (parmak)²² kelimesinin on, أف (öf!)²³ kelimesinin ise yirmiden fazla okunuş şekli bulunmaktadır. Sonuç itibari ile müselles olarak okunan kelimelerin nakle dayalı olarak bize intikal ettiğini kabul etmek gerekir.

Müsellesleri Arap dilinin problemlerinden kabul eden bazı eleştirmenlerin bu lafızların Arapçada bulunmasının dilin anlaşılmasını zorlaştırdığını ileri sürmeleri ve aynı harflerden oluşan kelimenin çeşitli anlamlar taşımasını dilin eksikliği olarak görmeleri, kabul edilir bir anlayış değildir. Bu iddianın aksine müselles kelimelerin varlığı, bir yandan Arapçanın kelime hazinesinin gelişmesine katkıda bulunurken öbür taraftan edebi sanatların estetik bir boyut kazanmasına imkân sağlamıştır. Ayrıca müselles bir kelime her ne kadar aynı harflere sahip ise de onun nasıl ve ne şekilde telaffuz edileceği ve hangi anlama geldiğini ortaya koyacak diğer unsurlar ve karineler bulunmaktadır. Örneğin müselles olan هؤلاء الصغار (kesreli) terki binde صغار (zammeli) veya صغار (fethalı) şeklinde okumak mümkün değildir.²⁴

Dilbilime dair önemli bir eseri bulunan Hüseyin Küçükcalay "Müsellesât"ın doğuşuyla ilgili kanaatini şöyle dile getirir:

"Arap halkının kabile hayatı yaşamış olmalarının, bu hususiyetin doğmasında yardımcı olabileceğini sanmıyoruz. Kanaatimizce bu lâfızlar, dilin doğuşundan uzun bir müddet sonra hayat bulmuştur. Zira, bu üçlü şekle bir kısım kelimelerin müfret hallerinde rastlıyoruz. Mesela ثبات kelimesi müfretliğini kaybetmeden şekil hareke alarak muhtelif manalara sahip olabiliyor. Bununla beraber, bir kısım kelimelerin bu hareke değişikliği sebebiyle, müfret ve cemi sığıllarına girebileceği de müşahede edilmektedir. Yine صغار kelimesi üç çeşit harekeyi

²² Tâcu'l-'Arûs, "ص-ب-ع", 2004; Lisânu'l-'Arab, "ص-ب-ع", 1993.

²³ Tâcu'l-'Arûs, "أ-ف-ف", 2004; Lisânu'l-'Arab, "أ-ف-ف", 1993.

²⁴ Civelek, 2003, s. 365-371; Küçükcalay, 1969, s. 242.

*mütehammil bir vaziyete ulaşabilmek için, müfret ve cemi sığılarıyla karşımıza çıkmaktadır."*²⁵

Dilbilimcilerin müselles kelimelerin ortaya çıkışıyla ilgili diğer görüşleri şöyledir:²⁶

1-Her kabile birbirinden bağımsız olarak kök harfleri aynı olan kelimeleri farklı telaffuz etmiş ve bunun neticesinde müselles kelimeler ortaya çıkmıştır. Örneğin سَم kelimesi "zehir" ve "delik" diye iki farklı anlamda kullanılmasına karşın her iki durumda da ilk harfi müselles (üçlü hareke) ile okunmuştur.²⁷

2-Müselles kelimeler, bazen farklı kök kelimelerden olmasına rağmen türetildikten sonra müselles hale gelmişlerdir. Örneğin مَلَح kelimesinin "mîm" harfi fethalı okunduğunda لَح (parıldamak)²⁸ fiilinden ism-i mekân, مَلَح zammeli okunduğunda مَلَح (güzel, yakışıklı olmak)²⁹ kökünden sıfat-ı müşebbehe, مَلَح kesreli okunduğunda ise مَلِج (güzel, yakışıklı) kelimesinin çoğulu olarak kullanılmaktadır.³⁰

3-Bazı kelimelerin kökleri aynı olmakla birlikte sarf kuralı gereği birbirinden farklı hareke almaları sonucunda müselles olmuşlardır. Buna مَشَق kelimesi örnek verilebilir. Bu kelime, مَشَق (vurmak, çıkarmak, yırtmak, taramak) fetha ile okunduğunda mastar, مَشَق (kırmızı çamur) kesreli olduğunda isim, مَشَق (ince yapılı kişiler) zamme ile okunduğunda مَشَق (ince yapılı) sıfat-ı müşebbehenin çoğulu olarak kullanılmaktadır.³¹

1.3. Türleri

Müselles kelimeler, çeşitli açılardan farklı gruplarda değerlendirilmektedir. Müsellesler, aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı ile hangi kelime türüne girdiği bakımından iki başlık altında incelenebilir. Burada her iki gruba giren müsellesler örnekler eşliğinde ele alınacaktır.

²⁵ Küçükcalay, 1969, s. 242.

²⁶ Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Feth el-Bel'î, **el-Müselles Zü'l-Ma'Na'l-Vâhid**, Merkezu'l-mahtûtât ve't-türâs ve'l-vesâik, Kuveyt trs., Fîrûzâbâdî, (Muhakkikin önsözü) 2000, s. 111; İbn Sîd el-Batalyevsî, (Muhakkikin önsözü), 1981, c.1, s. 298

²⁷ **Tâcu'l-'Arûs**, "س-م-م", 2004; **Lisânu'l-'Arab**, "س-م-م", 1993.

²⁸ **Tâcu'l-'Arûs**, "ل-ا-ح", 2004.

²⁹ **Lisânu'l-'Arab**, "م-ل-ح", 1993.

³⁰ İbn Sîd el-Batalyevsî, 1981, c.1, s. 527.

³¹ **Tâcu'l-'Arûs**, "م-ش-ق", 2004; İbn Sîd el-Batalyevsî, 1981, c.1, s. 524.

Burada müselles kavramıyla ilgili dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus da müselles kelimelerin harf sayısı ile taşıdığı anlamla ilgili yanılıdır. Kutrub'un eserinde derlediği çoğu kelimelerin üç harfli olması ve bunların farklı anlamlarda kullanılan örneklerden oluşuyor olması böyle bir yanılığının doğmasına sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Yine Kutrub'un kitabındaki örneklerden hareketle bazı dilciler de yanlış olarak, müselles lafızlardaki hareke değişikliğinin sadece birinci ve ikinci harflerde (fâu'l-kelimi veya aynu'l-kelime) olacağı kanaatine sahip olmuşlardır. Halbuki ileride verilecek örneklerden de anlaşılacağı üzere farklı anlamlarda kullanılan müsellesler olduğu gibi aynı anlamlı müsellesler de mevcuttur. Yine hareke değişikliğinin sadece ilk ve ikinci harflerde değil, üçüncü ve dördüncü harflerde de gerçekleştiği görülecektir.³²

1.3.1. Kelime Türü Bakımından Müsellesler

1.3.1.1. İsim Olan Müsellesler

Bu grupta incelenen müsellesler her üç durumda da isimdir. Bunların anlamları değişebileceği gibi aynı anlama da gelebilir. Birinci kısım müselleslere **أَمْر** kelimesi örnek olarak verilebilir. Bu kelime, Hemzesinin aldığı harekeye göre farklı anlamlarda kullanılmasına rağmen her üç durumda da isim olarak kullanılmaktadır. Bu kelime, "أَمْر" fetha ile okunduğunda, "emretmek"³³, çoğaltmak³⁴ ve durum³⁵ anlamına gelirken, "إِمْر" şeklinde kesre ile telaffuz edildiğinde, "şaşılacak şey"³⁶ anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime "أَمْر" zammeli olduğunda ise ism-i fail mübalağası olan **أُمُور** (çok emreden) kelimesinin çoğuludur. Zira **فُعُول** kalıbının çoğulu hem **فُعُل** hem de **فُعُل** şeklinde gelmektedir. Örneğin **رُسُول** kelimesinin çoğulu olarak **رُسُل** ve **رُسُل** geldiği gibi.³⁷

Harekelerin değişmesiyle anlamı değişmeyen isim türü müsellese de **أَلْوَة/أَلْوَة** (yemin), **أَجَاج/أَجَاج** (perde), **أَتَاوِي/أَتَاوِي** (yabancı) kelimeleri örnek verilebilir. Bu kelimelerin ilk harfleri üç harekeyle okunabildiği halde her üç durumda anlamlarında bir farklılık meydana gelmez.³⁸

Bazı isim müselleslerde harekelerin değişmesiyle birlikte med harfleri de değişir. Bu tür müselleslere de şunlar örnek verilebilir:

³² Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, **İkmâlu'l-l'âm bi Teslîsî'l-Kelâm**, Sa'd b. Hamdan el-Gâmidî (thk.), (Tahkik edenin önsözü), Mektebetu'l-Medenî, Cidde 1984, c.1, s. 45.

³³ A'raf; 7/28. (...وَأَمَرْنَا بِهَا...)

³⁴ İsrâ; 17/16. (...وَأَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا...)

³⁵ Kehf; 18/16. (...وَأَمَرْنَاكُمْ مِنْكُمْ...)

³⁶ Kehf; 18/71. (...لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِمْرًا...)

³⁷ İbn Sîd el-Batalyevsî, 1981, c.1, s. 312-314

³⁸ İbn Sîd el-Batalyevsî, 1981, c.1, s. 303-304.

1. شَبَاب (gençlik), شَبِيب (atın sevinçten iki ayağını kaldırması), شَبُوب (atış yakılmasında kullanılan şey; yaşlı yaban öküzü). 2. شَرَاب (içecek), شَرِيب (içilebilir şey, içki arkadaşı), شُرُوب (çok içen-ayyaş). 3. فَخَّار (iftihar etmek), فَخُور (çok iftihar eden; memesi büyük, sütü az hayvan) فَخِير (çok iftihar eden; iftihar etmede mağlup olan).³⁹

1.3.1.2. Fiil Olan Müsellesler

Fiil olan müsellesler yalnız "mâzi" ve "muzâri"de söz konusu olmaktadır. Mücerret olan mâzî ve muzârinin aynü'l-fiili (orta harfi)inin aldığı üç harekeyle teslis oluşur. Her iki fiilin "aynı anlamda" ve "farklı anlamda" kullanılan müsellesler olmak üzere iki türü vardır. Konunun daha iyi anlaşılması için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

a. Mâzî Müsellesler

1. سَبَّطُ/سَبَّطُ/سَبَّطُ (Süpürmek; saç taramak; saç uzamak; yağmur yağmak)⁴⁰
2. صَرَمَ/صَرَمَ/صَرَمَ (Bir şeyi kesmek; terk etmek; azmetmek; kadın memesiz olmak)⁴¹
3. عَبَدَ/عَبَدَ/عَبَدَ (Zelil olmak; itaat etmek; kızmak; kibirlenmek; mabût olmak)⁴²
4. فَرَجَ/فَرَجَ/فَرَجَ (Gidermek; genişletmek; parmakları bitişik olmamak; korkmak)⁴³
5. قَطَعَ/قَطَعَ/قَطَعَ (Kesmek, kesilmek; geçmek; derlemek; yenmek; dili tutulmak)⁴⁴
6. مَلَأَ/مَلَأَ/مَلَأَ (Doldurmak; hızlıca çekmek; doymak; ihtiyaç duymamak)⁴⁵

B. Muzâri Olan Müsellesler

1. يَأْدُبُ/يَأْدُبُ/يَأْدُبُ (yemeğe davet etmek; edepli olmak; ilim-edebi tahsil etmek)⁴⁶

³⁹ İbn Mâlik, 1984, c. 2 s. 324-325, 417, 457.

⁴⁰ İbn Mâlik, 1984, c. 2 s. 291-292; Tâcu'l-'Arûs, "س-ب-ط", 2004; Lisânu'l-'Arab, "س-ب-ط", 1993.

⁴¹ İbn Mâlik, 1984, c. 2 s. 362; Tâcu'l-'Arûs, "ص-ر-م", 2004; Lisânu'l-'Arab, "ص-ر-م", 1993.

⁴² İbn Mâlik, 1984, c. 2 s. 403; Tâcu'l-'Arûs, "ع-ب-د", 2004; Lisânu'l-'Arab, "ع-ب-د", 1993.

⁴³ İbn Mâlik, 1984, c. 2 s. 476; Tâcu'l-'Arûs, "ف-ر-ج", 2004; Lisânu'l-'Arab, "ف-ر-ج", 1993

⁴⁴ İbn Mâlik, 1984, c. 2 s. 521. Tâcu'l-'Arûs, "ق-ط-ع", 2004

⁴⁵ İbn Mâlik, 1984, c. 2 s. 668-669; Tâcu'l-'Arûs, "م-ل-ء", 2004.

⁴⁶ İbn Mâlik, 1984, c. 2 s. 761; Tâcu'l-'Arûs, "أ-د-ب", 2004; Lisânu'l-'Arab, "أ-د-ب", 1993.

2. **يَبِضُّ / يَبِضُّ / يَبِضُّ** (ince derili olmak; su azar azar akmak; incelikte üstün gelmek)⁴⁷

3. **يَجْفُلُ / يَجْفُلُ / يَجْفُلُ** (Saç karışık olmak; fil pislemek; gitmek; çekmek)⁴⁸

4. **يَحْنُقُ / يَحْنُقُ / يَحْنُقُ** (İşte mahir olmak; kesmek; dilin (acı vb.) yanması)⁴⁹

5. **يَحِلُّ / يَحِلُّ / يَحِلُّ** (Dizlerde ağrı olmak; konaklamak; çözmek; helal olmak)⁵⁰

6. **يَزُرُقُ / يَزُرُقُ / يَزُرُقُ** (Mavi gözlü olmak; berrak olmak; mızrak atmak; kuş pislemek)

1.3.1.3. Hem Fiil Hem de İsim Olan Müsellesler

Bu tür müsellesler hem isim hem fiil olarak kullanıldığında üç hareke alabilen müselleslerdir. Bunlardan biri mâzî fiil diğeri isim iki kelime olabilir veya ikisi fiil diğeri isim şeklinde üç kelime olabilir.

Örnek 1:

1. **İsim:** **العَجَز** (Acizlik, güçsüzlük); **العَجَز** (Kalça; arka); **العَجَز** (Kalçadan hasta olan)

2. **Fiil:** **عَجَزَ** (Aciz olmak); **عَجَزَ** (Kalçadan hasta olmak); **عَجَزَ** (Hayvan çiftleşmemek)⁵¹

Örnek 2:

1. **İsim:** **لَحِم** (Et; kaynak yapmak); **لَحِم** (şişman; etçil); **لَحِم** (Kaynaklar-lehimler)

2. **Fiil:** **لَحِمَ** (Öldürmek; et yedirmek); **لَحِمَ** (Meydana gelmek; canı et çekmek; gıybet yapmak); **لَحِمَ** (Etli olmak)⁵²

1.3.1.4. Harf Olan Müsellesler

Bu kısım müsellesler çok azdır. Genelde biri harf, diğeri ikisi ise fiil olarak gelir. Bazen bunun aksi de olabilmektedir. Bu tür müselleslere **عَانَ يَعِينُ** ile **عَانَ يَعِينُ** fiillerinden türetilen **عَنِ** ve **عَنْ** emir kipleri ile cer harflerinden olan **عَنْ** örnek

⁴⁷ İbn Mâlik. 1984, c. 2 s. 763; *Tâcu'l-'Arûs*, "اب-ض-ض", 2004; *Lisânu'l-'Arab*, "اب-ض-ض", 1993.

⁴⁸ İbn Mâlik. 1984, c. 2 s. 764; *Tâcu'l-'Arûs*, "ج-ف-ل", 2004; *Lisânu'l-'Arab*, "ج-ف-ل", 1993.

⁴⁹ İbn Mâlik. 1984, c. 2 s. 765; *Tâcu'l-'Arûs*, "ح-ذ-ق", 2004; *Lisânu'l-'Arab*, "ح-ذ-ق", 1993.

⁵⁰ İbn Mâlik. 1984, c. 2 s. 768; *Tâcu'l-'Arûs*, "ح-ل-ل", 2004; *Lisânu'l-'Arab*, "ح-ل-ل", 1993.

⁵¹ Mâlik. 1984, c. 2 s. 561.

⁵² *Firûzâbâdî*, 2000, s. 485, 528.

⁵² Küçükkalay, 1969, s. 243; Civelek, 2003, s. 365-371.

verilebilir. Yine bu tür müsellese مَنْ يَمُونُ fiilinin مَنْ emir kipi ile mevsul, istifham edatı olan مَنْ ve harf-i cerr olan مَنْ örnek vermek mümkündür.⁵³

1.3.2. Kullanıldığı Anlam Bakımından Müsellesler

İbn Sîd el-Batalveysî (ö. 521/1127) ve İbn Mâlik (ö. 672/1274) gibi bazı dilcilerin müselles hakkındaki kitaplarının tertibi, anlamlara göre yapılmıştır. Bu tür eserlerde önce "aynı anlamlı müselles" kelimeler alfabetik olarak sıralanmış, sonraki bölümde de "ayrı anlamlı müselleslere" yer verilmiştir. Aynı anlamlı müselleslerin harfleri aynı olmakla beraber kalıpları farklı olabilir. Hareke değişikliği anlamda bir değişiklik yapmıyorsa buna المثلث المتفق المعانى (Aynı anlamlı müsellesler) denir. Eğer lafzın değişmesi ile anlamda değişiklik oluşuyorsa bu tür müselleslere المثلث المختلف المعانى (Farklı anlamlı müsellesler) denir.⁵⁴

1.3.2.1. Aynı Anlamda Kullanılan Müsellesler

Aynı anlamlı müselleslerin en önemli özelliği kelime yapılarının aynı olup şekli birtakım farklılıklara sahip oluşudur. Dolayısıyla bu türden olan müselles bir kelime ya sadece isim veya sadece fiil olarak kullanılır. Bu tür teslisi olan kelimeler üçten fazla okunuş biçime sahip olabilir. Örneğin اصبع (parmak) anlamındaki kelimesinin pek çok telaffuzu olmasına karşın anlamı değişmemektedir. Aynı anlamlı müsellesler İbn Malik'in *İkmâl*'inde olduğu gibi alfabetik sıralanışla birlikte, birinci-ikinci ya da birinci-üçüncü harflerindeki teslîse göre de kendi arasında bir ayrıma tabi tutulmuştur.⁵⁵

A. İlk Harfinde Teslîs Olanlar

Bu tür müsellesler sadece isimlerden oluşur. İbn Mâlik *İkmâl* adlı eserinde bu tür müselleslerden 83 adet kaydetmiştir.⁵⁶ Bunlardan bazıları aşağıda örnek olarak verilmiştir:

1. البَصْرَة / البَصْرَة / البَصْرَة (Basra şehri)
2. الطَّب / الطَّب / الطَّب (Tıp, tedavi olma)
3. الحَجْر / الحَجْر / الحَجْر (Yasaklama, haram)
4. الشَّرْب / الشَّرْب / الشَّرْب (İçmek)
5. المَكْت / المَكْت / المَكْت (Kalmak)
6. العُلُو / العُلُو / العُلُو (Yukarı, yüksek)⁵⁷

⁵⁵ Civelek, 2003, s. 365-371.

⁵⁶ İbn Mâlik. 1984, c. 1, s. 8-17.

B. İkinci Harfinde Teslîs Olanlar

Bu müselles türü hem isim hem fiillerden oluşur. İbn Mâlik, *İkmâlu'l-İ'lâm* adlı eserinde isim olanlardan **12**, fiillerden **61** adet zikretmiştir.⁵⁸

a. İsim Olanlar

1. التَّفَاوُت/ التَّفَاوُت/ التَّفَاوُت (Farklılık, uyumsuzluk)
2. الْمَارِيَّة/ الْمَارِيَّة/ الْمَارِيَّة (İhtiyaç)
3. الْمَقْبِرَة/ الْمَقْبِرَة/ الْمَقْبِرَة (Mezarlık)
4. الْمَرْعَة/ الْمَرْعَة/ الْمَرْعَة (Tarla)
5. الْقَيْنَقَاع/ الْقَيْنَقَاع/ الْقَيْنَقَاع (Geçmişte Medine'de bulunan bir Yahudi kabilesi)
6. الْمَشْرِقَة/ الْمَشْرِقَة/ الْمَشْرِقَة (Güneşin doğduğu yer)⁵⁹

b. Fiil Olanlar

1. أَجَنَ/ أَجَنَ/ أَجَنَ (Suyun tadı acı olmak)
2. جَدَبَ/ جَدَبَ/ جَدَبَ (Yer verimsiz oldu)
3. حَصَنَ/ حَصَنَ/ حَصَنَ (Kadının kendini haramdan sakınması)
4. رَعَنَ/ رَعَنَ/ رَعَنَ (Aptallaşmak)
5. سَخَنَ/ سَخَنَ/ سَخَنَ (Su vb. ısınmak)
6. فَسَدَ/ فَسَدَ/ فَسَدَ (Bozulmak)⁶⁰

C. İlk ve Üçüncü Harfinde Teslis Olanlar

Bu tür müsellesler sadece isimlerde olur ve sayıları azdır. Bunlarda en az **9** okuma şekli vardır. Daha önce değinildiği gibi أَف (öf!)⁶¹ kelimesinde ise **20**'nin üzerinde okuyuş biçimi bulunmaktadır.

İlk harf Üçüncü Harf

Zamme + Zamme, Fetha, Kesre

Fetha + Fetha, Zamme, Kesre

Kesre + Kesre, Fetha, Zamme

Örnek:

⁵⁷ İbn Mâlik. 1984, c. 1, s. 10,12,13,14,15.

⁵⁸ İbn Mâlik. 1984, c. 1, s. 20-27.

⁵⁹ İbn Mâlik. 1984, c. 1, s. 19.

⁶⁰ İbn Mâlik. 1984, c. 1, s. 19.

⁶¹ Tâcu'l-'Arûs, "أ- ف- ف", 2004; Lisânu'l-'Arab, "أ- ف- ف", 1993.

أَصْبَع / أَصْبَع / أَصْبَع

أَصْبَع / أَصْبَع / أَصْبَع

أَصْبَع / إِصْبَع / إِصْبَع

1.3.2.2. Farklı Anlamda Kullanılan Müsellesler

Arap dilinde "müselles" denildiğinde ilk olarak telaffuzunun değişmesiyle anlamı değişen müselles türü akla gelmektedir. Nitekim bu alanın lideri kabul edilen Kutrub da *el-Müselles* adlı eserinde sadece bu müselles türünü derlemiştir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere sonraki dönemlerde telaffuzları değiştiği halde anlamları değişmeyen kelimeler de müselles başlığı altında değerlendirilmiştir. Bu başlık altında ele alınacak müsellesler, Kutrub'un eserinde yer alan örnekler esas alınarak anlamları ile birlikte verilecektir.

Bu tür müselleslerde genelde sülasi kelimenin ilk harfinin harekesinde teslîs yapılır. Daha önce işaret edildiği gibi kelimenin, ikinci, üçüncü, dördüncü harfinde de teslîs olur. Ayrıca müsellesler, kelimenin sadece bir değil, ilk ve ikinci, ilk ve üçüncü harflerinde olduğu gibi, iki harfinin harekesinde de teslîs yapılabilir. Müselles kelimelerin tertibinde önce fetha, sonra kesre ve en sonra zamme harekeli lafızlar belirtilir.⁶² Kutrub'un eserindeki tertip baz alınarak böyle bir gelenek oluşmuştur.

Farklı anlamda kullanılan müsellesler sayıca aynı anlamda kullanılanlara oranla çok daha fazladır. Nitekim İbn Mâlik birinci türden **2131** örnek verirken ikinci türden sadece **201** örnek aktarabilmiştir.⁶³ Bu nedenle bizler burada konunun hem iyi anlaşılması hem de günümüze ulaşmış en eski eser olan Kutrub'un *el-Müselles*'indeki müselles kelimeleri tercümeleri ile birlikte vermekle yetineceğiz.

ÖRNEKLER

1. الأَمَّة (Yaralama, kasetme); الإمَّة (Nimet, bolluk); الأمَّة (Millet, topluluk, din, zaman, boy, yüz, anne)⁶⁴
2. الجَدَّة (Dede, nasip, büyüklük); الجِدَّة (Ciddilik, çabalamak); الجَنَّة (Taraf, yön, bir şeyin tarafı)⁶⁵

⁶² Civelek, 2003, s. 365-371.

⁶³ İbn Mâlik. (Tahkik edenin önsözü) 1984, c. 1, s. 107.

⁶⁴ İbn Mâlik, 1984, c. 1, s. 44-45.

⁶⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed İbnu's-Sîd el- Batalyevsî, **el-Müselles** (Thk) Salâh Mehdî el-Fertûsî, Dâru'r-reşîd, Bağdat 1981, c.1.s. 395-397; İbn Mâlik, 1984, c. 1, s. 289. İbrahim

3. الجَمَام (Atın binilmeden saliverilmesi); الجِمَام (Suyun toplanıp çoğalması); الجُمَام (Dolan kabın taşıyan kısmı)⁶⁶
4. الجَنَّة (Bahçe); الجِنَّة (Delilik, cin); الجَنَّة (Kalkan vb.)⁶⁷
5. الجَوَار (Gemiler, dipsiz su); الجَوَار (Civar, komşuluk); الجَوَار (Feryat-figan)⁶⁸
6. الحُجْر (Kucak, bağır); الحِجْر (Kabe duvarı, akıl); الحِجْر (Cahiliye şairi İmrülkays'ın babasının adı)⁶⁹
7. الحَرَّة (Ak ve kara taşlarla dolu yer, zifiri karanlık, küçük sivilce); الحِرَّة (Şiddetli sıcaklık); الحِرَّة (Hür kadın)⁷⁰
8. الحُلْم (Uysal); الحِلْم (Akıl, ihtimal); الحُلْم (Rüya)⁷¹
9. الحَمَام (Güvercin); الحِمَام (Ölüm); الحَمَام (Araplarda erkek adı)⁷²
10. الحَرْق (Geniş çöl, delik, yarmak); الحَرْق (Çok cömert); الحَرْق (Ahmaklık, becerisizlik)⁷³
11. الدَّعْوَة (Davet etmek, sormak, ibadet etmek, zikretmek, göndermek); الدَّعْوَة (Nesebinden olmadığını iddia etmek); الدَّعْوَة (Düğün yemeği daveti, yemeye-içmeye davet)⁷⁴
12. الرِّقَاق (Yumuşak topraklı yer, düz arazi); الرِّقَاق (İnce olanlar, yumuşamış topraklar); الرِّقَاق (Yufka, lavaş)⁷⁵
13. السَّبْت (Cumartesi); السَّبْت (Terlik, ayakkabı, inek derisi); السَّبْت (Bir bitki türü)⁷⁶

Maklâtî, **Şerhu müsellesâti Kutrub**, Matbaatu hevme, Buira/Cezair 1998, s.41-42; Ammâr Humeysî, **Şerhu Nazmi Müselles Kutrub**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, s.33.

⁶⁶ İbn Mâlik, 1984, c. 1, s.122

⁶⁷ Bataleyevsî, 1981, c.1.s.417-418; İbn Mâlik, 1984, c. 1, s. 312; Hişâm b. Muhammed Haycer el-Hasenî, **Erba'U Resâil Fî Şerhi Müsellesi Kutrub**, Dâru'r-reşâdi'l-hadîs, Dâru'l-Beydâ/Tunus 2010, s.20.

⁶⁸ İbn Mâlik, 1984, c. 1, s. 314; Maklâtî, 1998 s.43-44 ve 71; Humeysî, 2005, s.33.

⁶⁹ Bataleyevsî, 1981, c.1, s. 437-439; İbn Mâlik, 1984, c. 1, s.324-325; 1998, s.64; Humeysî, 2005, s.30.

⁷⁰ İbn Mâlik, 1984, c. 1, s.198.

⁷¹ Bataleyevsî, 1981, c.1, s. 453-454 ve 473-474; İbn Mâlik, 1984, c. 1, s. 348; Hasenî, 2010, s.23; Maklâtî, 1998, s.20-21; Humeysî, 2005, s.18.

⁷² Bataleyevsî, 1981, c.1, s. 469-470; İbn Mâlik, 1984, c. 1, s. 352-353; Hasenî, 2010, s.21; Maklâtî, 1998, s.46-47; Humeysî, 2005, s.36.

⁷³ İbn Mâlik, 1984, c. 1, s.183.

⁷⁴ Bataleyevsî, 1981, c.2, s.13; İbn Mâlik, 1984, c. 1, s.404-405; Hasenî, 2010, s.25; el-Bel'î, el-Müselles zü'lma'na'l-vâhid, s.35; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.25-27 ve 64; Humeysî, 2005, s.21.

⁷⁵ Bataleyevsî, 1981, c.2, s.59; İbn Mâlik, 1984, c. 1, s. 446; Maklâtî, 1998, s.53; Humeysî, 2005, s.39.

⁷⁶ Maklâtî, 1998, s.22-23 ve 65; Humeysî, 2005, s.19.

14. السَّقَط (Yanılmak, erdemsizlik); السِّفْط (Kuş kanadı, bulutun bir tarafı); السُّقْط (Düşük çocuk, olgunlaşmamış meyve)⁷⁷
15. السَّلام (barış, esenlik, selam); السِّلام (ince ve yuvarlak taş.); السَّلام (el ve ayaklarda bulunan atar damar)⁷⁸
16. السَّهَام (bunaltıcı sıcaklık); السِّهَام (Oklar); السَّلام (değişiklik, yakıcı güneş ışığı)⁷⁹
17. الشَّرْب (İçmede toplananlar); الشَّرْب (Sudan düşen pay); الشَّرْب (İçme eylemi)⁸⁰
18. الشَّكْل (Benzer, form, kalıp, biçim, durum, dizayn, taslak); الشَّكْل (Naz, cilve); الشَّكْل (Kızıl-beyaz gözlü, bukağlar, ayak zincirleri)⁸¹
19. الصَّرَّة (topluluk, çığlık, keder); الصَّرَّة (soğuk, soğuk gece.); الصَّرَّة (cüzdan, para kesesi)⁸²
20. الصِّل (kılıç ve diğer metallerin çıkarmış olduğu sesler); الصِّل (tehlikeli bir yılan türü, dâhi, zeki.); الصِّل (kap, su taşı)⁸³
21. الطَّاء (Ceylan yavrusu); الطَّاء (Katı içecek); الطَّاء (Boyunlar)⁸⁴
22. العَرْف (Güzel koku, at teri); العَرْف (Sabır); العَرْف (örf, adet, gelenek)⁸⁵
23. عَمَر (Bir yer insanlarla dolmak); عَمَر (Uzun ömürlü olmak); عَمَر (Bayındır olmak)
24. الغَمَر (çok su, karanlık gece, cömert); الغَمَر (haset, susuzluk); الغَمَر (cahil ve deneyimsiz kimse)⁸⁶
25. القَسْط (zulüm); القَسْط (adalet); القَسْط (ud kokusu, buhur)⁸⁷

⁷⁷ İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.307.

⁷⁸ Maklâtî,1998, s.15; Hasenî, 2010, s.28; Humeysî, 2005, s.15.

⁷⁹Batalyevsî,1981, c.2, s. 428-429; İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.35; Hasenî, 2010,s.29; Maklâtî, 1998, s.24-25; Humeysî, 2005, s.20.

⁸⁰ İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.330; el-Hasenî, 2010, s. 32;

⁸¹ İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.344-345; Hasenî, 2010, s. 33;

⁸² Batalyevsî,1981, c.2, s. 229; İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.76; Maklâtî, 1998, s.35-36; Humeysî, 2005, s.31.

⁸³ Batalyevsî,1981, c.2, s. 227; İbn Mâlik, 1984, c. 2, s. 83; Maklâtî, 1998, s.55-56; Humeysî, 2005, s.41.

⁸⁴ İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.395; Hasenî, 2010, s. 36.

⁸⁵ Batalyevsî,1981, c.2, s. 283-284 ve 296-299; İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.138; Maklâtî, 1998, s.40; Humeysî, 2005, s.26; Hasan Kuveydir el-Halîlî, *Neylu'l-Ereb Fî Müsellesâtî'l-'Arab*, el-Matbaatu'l-kubra'l-müniriyye, Bulak 1301. s.100.

⁸⁶ Batalyevsî,1981, c.2, s. 315-316 ve 320; İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.185; el-Bel'î, Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Feth, , *el-Müselles Zü'l-Ma'Na'l-Vâhid*,Merkezu'l-mahtûtât ve't-türâs ve'l-vesâik, Kuveyt trs. el-Bel'î, .s.38; Maklâtî,1998, s.12; Humeysî, 2005, s.14.

⁸⁷ Batalyevsî,1981, c.2, s. 375-376; İbn Mâlik, 1984, c. 2, s. 226-227; Maklâtî, 1998, s.38-39; Humeysî, 2005, s.23.

26. الْقَمَّة (Aslanın artığı, topluluk, süpürmek, hayvanın çiftleşmesi); الْقَمَّة (Öküzün başı, her şeyin zirvesi); الْقَمَّة (Çöplük)⁸⁸
27. الْكَلَا (Ot, çayır); الْكَلَا (Korumak); الْكَلَا (Böbrekler)⁸⁹
28. الْكَلَام (Söz, konuşmak); الْكَلَام (Yara); الْكَلَام (Taşlı yer)⁹⁰
29. الْلَحَا (Israr, inat, tartışma); الْلَحَا (Sakallar); الْلَحَا (Sakalın altındaki kemik, ağaç kabuğu)⁹¹
30. اللَّمَّة (Delilik, toplamak, korku, yaklaşmak, nazar etme, lokmayı yemeye hazırlama); اللَّمَّة (kulak yumuşağından aşağıya sarkan saç); اللَّمَّة (topluluk, insan topluluğu)⁹²
31. الْمَسْك (Deri); الْمَسْك (misk, koku); الْمَسْك (cimrilik, kuvvet, insanı geçindirecek kadar olan gıda, yiyecek)⁹³
32. الْمَلَا (Geniş çöl, zaman dilimi); الْمَلَا (Dolu şeyler); الْمَلَا (Bohça)⁹⁴

2. MÜSELLES KELİMELER HAKKINDA YAZILAN ESERLER VE MÜELLİFLERİ

Müselles lafızlar hicri üçüncü asırdan itibaren genellikle mensur ifadelerle eserlerde derlenirken, daha sonraki dönemlerde bunlar manzum ifadelerle de yer almıştır. Gerçekte müsellesler, ilk dönemlerde küçük nesir parçaları gibi dar bir alanda kullanılmaktaydı. Daha sonraki dönemlerde bu alan hayli genişledi ve sonraki dilciler peş peşe beyit kümeleri halindeki manzum ifadelerinde müselles kelimeler kullandılar. Her küme müselles bir kelimeyi içeren iki beyitten oluşmaktaydı. Bu yöntem daha çok öğretim ve ezberlemeyi kolaylaştırmak gibi amaçlarla kullanılmıştır. Mensur müselles yazarları, günümüz sözlüklerinde görüldüğü gibi müselles kelimeleri zorunlu olarak alfabetik sıralamaya koyma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Kutrub'un yaptığı gibi bazı klasik dönem dilcileri, seçtikleri müselles kelimeleri alfabetik sıralamaya dikkat etmeden mensur olarak kaydetmişlerdir. Ancak el-Varrâk (685/1225) gibi müsellesleri manzum şekilde sıralayan bazı dilciler de alfabetik tertibe dikkat etmişlerdir. İki beyitten oluşan her manzume kümesinin ilk beytinde müselles kelimeyi alfabetik olarak

⁸⁸ İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.533; Hasenî,2010, s. 41.

⁸⁹ İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.551; Hasenî,2010,s. 43.

⁹⁰ Batalyevsî,1981, c.2, s. 221; İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.267; Maklâtî, 1998, s.16; Humeysî, 2005, s.16.

⁹¹ İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.562; Hasenî, 2010, s. 44.

⁹² Batalyevsî,1981, c.2, s. 138-139; İbn Mâlik, 1984, c. 2, s.284; Maklâtî, 1998, s.48; Humeysî, 2005, s.28; Halîlî, 1301, s.102.

Batalyevsî,1981, c.2, s. 149; İbn Mâlik, 1984, c. 2, s. 349; Maklâtî, 1998, s.49-50; Humeysî, 2005, s.29.

⁹⁴ Hasenî, 2010,s. 48.

sıralamışlardır. Daha sonra genişçe ele alacağımız İbn Mâlik (672/1273) gibi bazı manzum müselles yazarları müselleleri; anlamları bir veya ayrı, ilk harfî üçlü, ikinci harfî üçlü, ilk ve üçüncüsü üçlü gibi çeşitli bölümlere ayırmış ve her bölümü kendi içinde alfabetik olarak düzenlemiştir. es-Sabbân (1206/1791), el-Halîlî (1262/1845) gibi sonraki dilcilerin bir kısmı İbn Mâlik'in bu tertibine uymuşlar. Ancak onlar sadece kelimenin ilk harfinde değil ikinci ve üçüncü harflerinde de alfabetik sırlamaya dikkat etmişlerdir. Böylece aranan müselles kelimeye ve onun anlamına kolayca ulaşabilmek mümkün olmuştur.⁹⁵

2.1. MÜSELLES KELİMELERE DAİR YAZILAN ESERLER

2.1.1. İlk Telif Edilen Müselles Kitabı

Müsellese dair altmıştan fazla eser yazılmıştır.⁹⁶ Ancak bu alanda ilk eserin hangisi olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte çoğu kaynaklarda müselleslerle ilgili ilk eserin Kutrub'a ait olduğu anlatılmaktadır.⁹⁷ Ne var ki bu konuda henüz ikna edici deliller sunulmuş değildir. Dolayısıyla Kutrub'dan önce müsellese dâir başka eserler de yazılmış olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır. Örneğin Fîrûzâbâdî bir kitabı hakkında şöyle demektedir:

*"Bu, Kutrub, el-Ferrâ, el-Batalveysî, İbn Mâlik, Ebu Abdullah el-Hanbelî, İbrahim b. Züheyr el-Basrî, İbn Arabî'nin eserleri ile el-Bahî'nin kitabı gibi müselles konusunda mütalaa ettiğim kitaplardan edindiklerimi bir araya getirdiğim bir eserdir."*⁹⁸

Fîrûzâbâdî'nin işaret ettiği bu eserin Kutrub'un eserinden önce olması muhtemeldir. Zira Basra ekolü öncülerinden biri ve muasırı olmasına karşın ilmî açıdan el-Ferrâ (207/822)'nin, Kutrub'dan üstün olduğu bilinmektedir. Kutrub'un eseri ulaştığı halde, el-Fîrûzâbâdî'nin Ferrâ'ya ait olduğunu belirttiği eser ve diğer alimlerin eserleri günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle Kutrub'u bu konuda ilk eser yazan müellif kabul etmek yerine, onu bu alanda

⁹⁵ Civelek, 2003, s. 367.

⁹⁶ Durmuş, Çelebi, 2006, c.32, s.84.

⁹⁷ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, **Vefeyâtü'l-A'Yân Ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân Mimmâ Şebete Bi'n-Naql Evi's-Semâ' Ev EŞbete Hü'l-'Ayân**, Dâru Sâdır, Beyrut, c.4, 312; Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, el-Vâfi bi'l-Vefeyât, Ahmed Arnavût, Turkî Mustafa (thk.), Dâru İhyâü't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut 2000, c. 5, s. 14.

⁹⁸ Fîrûzâbâdî'nin bu ifadelerinin Kâmus'unun Mısır Milli Kütüphanesindeki 18357 nr., varak 457 ve devamındaki yazma müellif nüshasının kenarında kaydedildiği belirtilmektedir. Rıza es-Suveysî, **Müsellesâtu Kutrub**, s. 12. Dipnottan naklen Abdulkarim Muhammed el-Es'ad, "el-Müsellesâtü'l-Lugaviyye Mâzâ Ta'rifu Anhâ" **el-Mecelletü 1-Arabiyye**, Sayı: 86, yıl: 8 Aralık, 1984, s. 63.

en eski eser yazan dilcilerden biri olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.⁹⁹

Müselles konusunda eser telif etmeye yönelten sebeplerin başında, dilin müfredatını daha kolayca öğretme amacının olduğunu söylemek mümkündür. İlk müselles kitabı müellifleri olan Ferrâ ve Kutrub'un öğretimle uğraşmaları, kitapları hazırlanmalarındaki temel gerekçelerinin, öğrencilere dilin müfredatını hatasız ve kolayca öğretmek olduğuna işaret etmektedir. Öğrenciler, bazıları manzum olarak kaleme alınan bu eserleri kolayca ezberlemişler ve bu vesileyle kelime kapasitelerini artırmışlardır. Yine bu alimler eserleriyle Arapça müfredatının zenginliğini ve lafızlardaki kimi hareke değişmelerinin kolayca anlamların değişmesine yol açtığını göstermeyi amaçlamışlardır.¹⁰⁰

2.2.1. Günümüze Ulaşan Önemli Bazı Eserler

2.2.1.1. Müsellesât-U Kutrub

Müellif: Muhammed b. el-Müstenîr (Kutrub) (ö.206/821)

Kutrub lakabı, Sibeveyh'in öğrencisine taktığı bir lakaptır. Rivayete göre Sibeveyh'i adım adım takip eden öğrencisi Kutrub, sabaha kadar hocasının evden çıkmasını bekleyip ondan ilim almaya çalışmış. Bir gün Sibeveyh tan yeri ağarmak üzereyken evinden çıktığında talebesi Kutrub'u kapısının önünde beklerken görmüş ve ona; "Sen bir kutrubsun." demiştir. Bu kelime, yerde hızlı hareket eden küçük sürüngen hayvan anlamına gelmektedir. İbn Düreyd, "Kutrub" kelimesi ile ilgili olarak şöyle der: "Kutrub, erkek cin/gulyabani demek olup Ezd kabilesi de küçük çocuklarına bu anlama gelen el-Katârib lakabını takarlardı."¹⁰¹

Kutrub, nahivciler arasında çok meşhur olmamasına rağmen bu eseri sayesinde tanınmıştır. Aslında kendisi Kerh valisi Ebû Delf el-İclî'nin çocuklarına hocalık yaparak hayatını sürdürmekteydi. Emevî halifesi Me'mûn zamanında Ö. 206 yılında vefat eden Kutrub, arkasında nahiv, sarf, belagat ve tefsirle ilgili birçok eser bırakmıştır.¹⁰²

⁹⁹ Civelek, 2003, s. 365-371.

¹⁰⁰ Civelek, 2003, s. 365-371

¹⁰¹ İbn Mâlik, 1984, c. 1, s. 3; İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, Dâru'l-meysere, 3. Baskı, Beyrut 1988, s.58; Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemu'l-Müellifin**, Dâru ihyâi türâsi'l- arabî, Beyrut trs., c. 12, s. 15.

¹⁰² el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, **Nüzhetu'l-elibbâ' fî tabakâti'l-udebâ** (Thk) Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-fikri'l-'arabî, Kahire 1998, s. 85; el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh, Yâkût, **Mu'cemu'l-udebâ'**, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1991, c.5. s. 445; el-Fîruzâbâdî, Mecduddîn, **el-Bulğa fî terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luğa** (Thk) Muhammed el-Mısri, Dâru sâ'diddîn, Dimâşk 2000, s.284; es-Suyûtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Kemâleddîn, **Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-**

Kutrub hacim olarak küçük ama önem bakımından çok değerli olan bu eserinde **32 adet** ayrı ayrı anlamlara gelen (muhtelifu'l-ma'nâ) isim/kelime toplamıştır. Eser, aynı anlama gelen (muttefikü'l-ma'nâ) müsellelere değinmemiştir. Müselles olan sadece bir fiilden (عَمَرَ-عَمَرَ-عَمَرَ) söz edilmiştir. Verilen fiil örneği hariç eserde sadece ilk harfin hareketiyle anlamı değişen örneklere yer verilmiştir.

Nesir olarak derlenen bu eser, daha sonra **ilk olarak Behnesî** (ö.685/1286) tarafından manzum hale getirilmiştir. Ayrıca Ebû İshak el-Ezherî (ö. 1100/1689), Şeyh Musa el-Kallînî ve adları bilinmeyen birçok müellif tarafından da nazmedilmiştir. Ancak bunların içinden Behnesî'nin manzumesi o kadar şöhret kazanmış ki Kâtib Çelebi, Luvîs Şeyho ve Yûsuf İlyân Serkîs gibi biyografi yazarları, Behnesî'nin bu manzumesini Kutrub'a nisbet etme hatasına düşmüşlerdir.¹⁰³ Behnesî'nin manzumesi, birçok şarih tarafından şerh edilmiştir.¹⁰⁴

Sonraki dönemlerde Kutrub'un bu eserine bir takım ziyade, düzeltme, tenkit ve yorum şeklinde çeşitli ilavelerde bulunularak eser farklı varyantlarla birçok defa yeniden kaleme alınmıştır.¹⁰⁵

Kutrub'un *el-Müselles*'i üzerine yazılan bazı önemli şerhleri şu şekilde sırlamak mümkündür:

1. **Şerhu Müsellesi Kutrub:** Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer el-Kayravânî (el-Kazzâz) (ö. 412/1021)
2. **el-Mevrûs Li Muşkili Müsellesi Kutrub:** İzzuddîn Ebû Muhammed ed-Darîî (ö.694/1295)
3. **Şerhu Müsellesti Kutrub:** Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî (ö.817/1414)
4. **Şerhu Müsellesâti Kutrub fi'l-luga:** Diyâuddîn Ebu'l-İzz Abdulmuğîs el-Lugavî el-Bağdâdî (ö.853/1449)¹⁰⁶

luğaviyyîn ve'n-nuhât (thk.) Muhammed Ebu'l-Fadl, el-Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut trs., c.1, s.242.

¹⁰³ Kâtib Çelebî, **Keşfu'z-zunûn**, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut tsz, c.2, s. 1586-1587; Yûsuf el-Yân Serkîs, **Mu'cemu'l-metbû'âtî'l-'arabiyye ve'l-mu'arrabe**, Mektebetu's-sakâfeti'd-dîniyye, Kâhire trs; c.2, s. 1517;

¹⁰⁴ Bu şarihlerden bazıları şunlardır:

- 1-İbrahim b. Hibetullah el-Belhî (ö.721/1321)
- 2-Muhammed b. Muhammed b. Şerefüddîn ez-Zur'î (ö.779/1377)
- 3-Ahmed b. Huseyn er-Ramlî (ö.844/1440)
- 4-Muhammed b. Ebû Bekir el-Ensârî (ö.903/1497)
- 5-Muhammed b. Ali İbrahim (İbn Zurayk) (ö.977/1569)
- 6-Muhammed b. Ali es-Sabbân (ö. 1206/1791)

¹⁰⁵ İbrahim Usta, "eş- zıt anlam bağlamında el-müsellesât" **Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi**, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 1, Bahar 2016 (19-31).

5. Şerhu Müsellesi Kutrub : Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî (ö.911/1505)

6. Şerhu Müsellesâti Kutrub: Muhammed b. Ali b. eş-Şeyh Hüseyin el-Ezher b. İbrahim el-Mâlikî (ö.1367/1948)

2.2.1.2. Kitâbu't-Teslîs

Müellifi: Ebû Zeyd Sa'îd b. Evs el-Ensârî (ö. 215)

Kitâbu't-Teslîs, bu alanda yazılan ikinci kikap olarak değerlendirilmektedir. Ancak ilk kitap olma ihtimali da vardır. Çünkü daha önce belirtildiği üzere Kutrub'un yazdığı *el-Müselles* adlı eserin ilk kitap olduğu konusu ihtilaflıdır.

2.2.1.3. el-Müselles fi'l-Luğa

Müellifi: Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö.311/923)

Eserin girişinde şöyle bir ifade yer alır: "*Bu, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Kutrub'un eseri tarzında yazmış olduğu bir eserdir.*"¹⁰⁷

Yukarıdaki ifadeden anlaşılacağı üzere eser, küçük bir risale tarzında olup **16 müsellesi** ihtiva etmektedir. Yine eserde, Kutrub'un eseri gibi sadece muhtelif-u-ma'nâ ve ilk harfî teslis olan müselles isimler incelenmiştir.

Eser, ilk dönem gramer alimlerinden birisi olan ez-Zeccâc'a ait olması, ayet ve şiirlerle istiḥat etmesi ve bu alanda yazılmış üçüncü eser olması gibi gerekçelerle büyük önem arz etmektedir.

Eserin telifinde alfabetik sıra gözetilmemiş, **حباب** kelimesi ile başlanmış, **جلا** ile son bulmuştur. Eserde müsellesler, önce meftuh, meksûr ve madmûm hali verilmiş daha sonra kısaca anlamları belirtilmiştir. Hemen akabinde ayet veya şiir ile iştiḥad getirilmiştir.

2.2.1.4. Kitâbu'l-Müselles

Müellifi: Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer el-Kayravânî (el-Kazzâz) (ö. 412/1021)

¹⁰⁶ İsmâ'îl Paşa Bağdâdî, *İdahu'l-Meknûn Fî'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut bty., c.2, 427.

¹⁰⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *el-Müselles fi'l-Luğa*, Süleyman b. İbrâhîm el-Âyîd (thk.-nşr.), (Mecelletü Câmî'Ati Ümmü'l-Kurâ li'l-Buhûsi'l-İlmiyye Adlı Derginin içinde), Yıl:3, Sayı 4, Mekke 1411/1990, s. 61.

Günümüze ulaşan tek nüshasının üçtebir kadar bölümü hasar görmüştür.¹⁰⁸ Alfabetik olarak yazılan eser, sadece ayrı anlamlarda kullanılan müsellesleri ihtiva etmektedir. Eserde toplam **222 müselles** incelenmiştir. Müselles fiillerden **22 mazi fiil** örnek olarak verilmiştir.¹⁰⁹

2.2.1.5. *Kitâbu'l-Müselles:*

Müellifi: Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1128)

İbn Sîd el-Batalyevsî, eserini yazmada Kutrub'u takip ettiğini söyler ve bu alanda ilk olması hasebiyle Kutrub'un eserinin takdire şayan olduğunu; ancak çok az sayıda müsellesi ihtiva ettiğini, verilen bazı örneklerin de yanlış olduğunu dile getirerek eleştirir.¹¹⁰

Müellif, öğrencilerin yoğun istekleri ve merakları üzerine bu eserini telif ettiğini belirtir.¹¹¹

Alfabetik düzene göre telif edilen eser, farklı anlamda kullanılan **695**, aynı anlamda kullanılan **138 müsellesi** ihtiva etmektedir. Her bölümde önce aynı anlamda (muttefikul-ma'nâ) sonra farklı anlamda (muhtilfu'l-ma'nâ) kullunılun örnekler incelenmiştir. Eserde, sırasıyla fethalı, kesreli ve zammeli örekler ele alınmıştır. Müellif, Yâ (ي) harfi ile başlayan müselles türünü bulamadığını, bu nedenle üçüncü şahıs muzari fiilleri örnek vermek zorunda kaldığını söyler.¹¹²

Batalyevsî'nin bu eseri, kendisinden sonra bu alanda yazan tüm müellif, nâzım ve şârihler için temel kaynak niteliğinde olduğundan önemli bir yere sahiptir. Nitekim İbn Mâlik *İkmâlu'l-İ'lâm* adlı eserinde bu gerçeği açıkça dile getirmiştir.¹¹³

2.2.1.6. *İkmâl'ul-İ'lâm bi Müsellesi'l-Kelâm*

Müellifi: Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö.672/1274)

İbn Mâlik'in müsellese dair yazmış olduğu en son ve en geniş eseridir. Bu eserden önce İbn Mâlik, biri mensûr (*el-İ'lâm bi Teslîsi'l-Kelâm*)¹¹⁴ diğeri

¹⁰⁸ Fîrûzâbâdî, 2000 (Tahkik edenin önsözü) , s. 98.

¹⁰⁹ Fîrûzâbâdî, 2000 (Tahkik edenin önsözü) , s. 98-99.

¹¹⁰ İbn Sîd el-Batalyevsî, 1981, c.1, s. 297-298

¹¹¹ İbn Sîd el-Batalyevsî, 1981, c.1, s. 298-299.

¹¹² İbn Sîd el-Batalyevsî, 1981, c.2, s. 479.

¹¹³ İbn Mâlik, 1984, c. 1, s.4.).

¹¹⁴ Eser henüz basılmamıştır.

manzûm (*el-İ'lâm bi Müsellesi'l-Kelâm*)¹¹⁵ olmak üzere iki eser telif etmiş; ilkinde **793**,¹¹⁶ ikincisinde **1364**¹¹⁷ müselles incelemiştir. İbn Mâlik *İkmâl'ul-İ'lâm*'da ise **2332**¹¹⁸ müsellesi ele almıştır.

İbn Mâlik'in yukarıda adı geçen hangi eserini baz alıp *İkmâl*'ını yazdığı kesin olarak bilinmese de bunlardan ikincisinin (manzum) olma ihtimali daha yüksek gözükmemektedir. Çünkü manzum olan *el-İ'lâm* ile *İkmâl*'in tertibi ve bölüm başlıkları birbiriyle örtüşmektedir.

Alfabetik olarak telif edilen İbn Mâlik'in *İkmâl*'i iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde muttefikul-ma'nâ (aynı anlamda kullanılan), ikinci bölümde ise muhteliful-ma'nâ (farklı anlamda kullanılan) müsellesler incelenmiştir.

Müellif, eserinin önsözünde belirttiği gibi en çok Ebû Mansûr el-Ezherî (ö.370/1341)'nin *Tezîbu'l-luga*'sı, İbnu'l-Kattâ' (433/1041)'ın *el-Ef'âl*'ından ve el-Batalyevsî (ö. 521/1127)'nin *el-Müselles*'inden yararlanmışır.

Eser, İbn Mâlik gibi dehâ bir alime ait olması ve son derece geniş müfredatı içermesi bakımından önemli bir konuma sahiptir. Ancak eserin, hacmine rağmen yeterince şevâhide yer vermeyişi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

2.2.1.7. ed-Dureru'l-Mubessese Fi'l- Ğureri'l-Müsellese

Müellif: Mecdüddîn Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (ö.817/1414)

Fîrûzâbâdî'nin bu eseri -bazı biyografi yazarların sandığı gibi- iki farklı kitabın bir araya gelmesinden oluşmuş değildir.¹¹⁹ Aslında eser, iki bölümden oluşmaktadır; birinci bölümde muttefikul-ma'nâ olan, ikinci bölümde ise muhteliful-ma'nâ müsellesler incelenmiştir. Eserin önsözünde müellifin de belirtmiş olduğu gibi kitap daha önceki yazılan eserlerin bir mecmuası niteliğindedir.¹²⁰

Müellif, eserde geçen müselles kelimeleri önce sözlük açısından incelemiş, daha sonra gerektiği yerde sarf ve nahiv açısından da değerlendirmiştir.

¹¹⁵ Eser, Ahmed b. Emîn eş-Şinkîti tarafından tahkik edilerek basılmıştır (Matba'atu'l-Cemâliyye, Mısır 1329) Eser, yaklaşık 3000 beyitten oluşmaktadır.

¹¹⁶ Bu müselleslerin **697**'si muhteliful-ma'nâ, **96**'si muttafikul-ma'nâ örneklerden oluşur.

¹¹⁷ Bunların **1205**'i muhteliful-ma'nâ, **159**'u muttafikul-ma'nâ örneklerden oluşmaktadır.

¹¹⁸ Bunların **2131**'i muhteliful-ma'nâ, **201**'i muttafikul-ma'nâ olan müselleslerdir.

¹¹⁹ Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, **ed-Davû'l-Lâmi'**, Dâru'l-cîl, Beyrut trs., c. 10, 82; Şihâbuddîn Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd, Abdulkadir Arnavût, Mahmûd Arnavût (thk.), **Şezerâtu'z-Zeheb Fî Ehbâri Men Zeheb**, I. bs., Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1986, c.7,128; Kâtib Çelebî, **Keşfu'z-Zunûn**, Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut trs., c.1581.

¹²⁰ Fîrûzâbâdî, 2000, s. 242.

Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîd* adlı sözlük kitabında olduğu gibi bu eserinde de az sayıda ayet, hadis ve şiirlerle istihsad etmiştir.¹²¹ Eser, bu yönüyle eleştirilebilir.

Eserin yazımında müellif başta Kutrub, el-Kazzâz, Batalyevsî ve İbn Mâlik olmak üzere 30'a yakın müselles, lügat, tefsir ve biyografi kitaplarından yararlanmıştı. Ancak çoğu hacimli olan bu kaynaklardan doğrudan değil de dolaylı olarak aktarmış olması ihtimal dahilindedir.

2.2. MÜSELLESE DAİR YAZILAN DİĞER ESERLER

Bir önceki başlık altında müselles kelimelerle ilgili yazılmış ve günümüze kadar gelmiş başlıca eserler, özellikleri ile birlikte irdelenmeye çalışılmıştır. Bu başlık altında ise geniş alanda şöhret bulamamış bazı eserler listeler halinde sunulacaktır.

1. *Kitâbu'l-Müselles*: Ebû't-Tayyib Muhammed b. İshâk b. Yahyâ el-veşâe (ö.325)¹²²

2. *Kitâbu'l-Müsellesi's-Sahîh*: Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Şamşâtî el-'Adevî (ö.377)¹²³

3. *el-Müselles*: Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002)¹²⁴

4. *el-Müselles: el-Müsellesât fi'l-Luga*: Ebu's-Sehl Muhammed b. Alî el-Herevî (ö.433/1041)¹²⁵

5. *el-Müsellesât fi'l-Luga*: Ebû Hafs Ömer b. Muhummed el-Kudâ'î (ö.507/ 1113)¹²⁶

6. *el-Elfâzu'l-Müsellesti'l-Me'ânî*: Ebu'l-Beyân Nebe b. Muhammed el-Kuraşî eş-Şafîî el-Lugavî (ö. 559/1164)¹²⁷

7. *Şerhu nazmî Müsellesâti Kutrub*: Sa'adeddîn el-Bârîzî el-'Aclûnî

8. *el-Müselles*: Ebû Hafs Muhammed el-Kuzâî el-Belnesî (ö.570/1174)

9. *el-Müselles fi'lluğa*: Ebu'l-Hasen Yahya b. Ma't b. Abdinnûr (ö.628/1231)

10. *el-Mürabba' fi'l-Müsellesâti'l-Lugaviyye*: İzzuddîn Ebû Muhammed Abduazîz b. Ahmed ed-Dîrînî /ed-Demîrî (ö.694/1290)

11. *el-Müselles Zu'l-Ma'ne'l-Vâhid*: Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Feth el-Bel'î (ö.709/1309)

¹²¹ Fîrûzâbâdî, bu eserinde toplam 13 ayet, 16 hadis, 16 mesel ve 31 şiirle istihsad etmiştir.

¹²² Hamevî, 993, c.17, s.241.

¹²³ Hamevî, 1993, c.14, s.270; İsmâil Paşa Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Muellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, Dâru ihyâu'turâsî'l-Ârabî, Beyrut 1955, c.1, s. 683.

¹²⁴ Suyûtî, 1979, c.1,254-255; İbnu'l-İmâd, 1986, c.2, s.34-35.

¹²⁵ Suyûtî, 1979, c.1,81-83.

¹²⁶ Suyûtî, 1979, c.1,363; Çelebî, trs, c.2, s. 1587.

¹²⁷ İbnu'l-İmâd, 1986, c.4, s.160; Suyûtî, 1979, c.1, s. 402.

12. *el-Müselles fi'l-luğa*: 'İzzuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Cemâ'a (ö.819/1416)
13. *el-Müselles*: Burhaneddîn İbrahim b. Sûltan ed-Dımaşkî (ö.890/1485)
14. *Manzûmetu'l-Müselles*: Abdurrahmân eş-Şehâvî (ö.1025/1616)
15. *Nazmu'l-Müsellesât*: eş-Şeyh İbrahim b. İbrahim el-Lakkânî el-Malikî (ö.1040/1630)
16. *el-Manzûmetu's-Seniyye fî Beyâni'l-Esmâi'l-Lugaviyye*: Ebû İshak Burhaneddîn İbrahim b. Şems el-Ezherî (ö.1079/1668)
17. *el-Müselles*: Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Misk es-Sehâvî (ö.1123/1711)
18. *Müsellesâtu'd-Durriyye*: Kıss Cibrîl b. Ferhât er-Rahib el-Marûnî (ö.1145/1732)
19. *Müsellesâtu's-Sabbân*: Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân eş-Şafî el-Hanefî (ö.1206/1792)
20. *Neylu'l-Ereb Fî Müsellesâti'l-'Arab*: Hasan Kuveydir el-Halîlî (ö.1262/1846)
21. *Nefhetu'l-keîâm fî Müsellesi'l-Kelâm*: eş-Şeyh Abdulhadî b. Ridvân el-Ebyârî (ö.1305/1887)

2.3. MÜSELLESLERLE İLGİLİ MODERN ÇALIŞMALAR

1. Hüseyin KÜÇÜKKALAY, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya 1969.
2. Celal Şevkî, *El-Müsellesatu'l-Lugaviyye*, (2 Makale) Havliyye Kulîyye İslamiyyat ve'l-Ulûmi'l-İctimaiyye, Sayı 9, 1987.
3. Yakup CİVELEK, *"Arap Dilinde Müselles Kavramı"* Yüzüncü Yıl Ü. Sos. Bilm. Enst. Dergisi, Sayı 2, 2001
4. CİVELEK, *"Arap Dilinde Üçlemeli/Müselles Kelimelere Dilbilimsel Bir Yaklaşım"*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 16, S. 3, 2003.
5. İsmail DURMUŞ – Muharrem ÇELEBİ *"el-Müselles"* DİA Cilt 32, İstanbul 2006.
6. İbrahim USTA, *"Eş-Zıt Anlam Bağlamında El-Müsellesât"* Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 1, Bahar 2016

SONUÇ

Müselles, aynı harf ve tertibe sahip ancak farklı harekeli olan, bazen aynı anlam, bazen de farklı anlamlar taşıyan kelimeler için kullanılan bir dilbilim kavramıdır. Birtakım iddiaların aksine Arapçada bu tür kelimelerin varlığı, onun

zenginliğini ve genişliğini gösteren kanıtlardan biridir. İlk etapta bu tür kelimeler, anlam karışıklığına yol açacağı zannedilebilir; ancak kelimenin cümledeki anlamı, diğer karineler ve cümlenin bağlamı göz önüne alındığında kolayca anlaşılmaktadır.

Arapçanın gelişiminde bir iç faktör olarak katkıda bulunan müselles kelimeler, ilk olarak nasıl ve kimler tarafından kullanıldığına dair kesin bir kanıt bilinmemektedir. Ancak müselleslerin ortaya çıkışıyla ilgili olarak şu faktörler sayılabilir:

1-Arapçanın kabileler halinde yaşayan Arap ulusunun dili olması ve çoğu zaman her kabilenin bir kelimeyi farklı biçimlerde telaffuz etmesi,

2-Kök harfleri farklı olsa bile türetme esnasında aldığı ekler sayesinde bazı kelimelerin sesteş olması,

3-Dilin kuralı gereği bazı kelimelerin farklı kalıba girmesi için zorunlu olarak harekelerinin değişmesi.

Arapçanın bu özelliğine ilk defa kimin dikkat çektiği kesin olarak bilinmese de bu konuyla ilgili ve günümüze ulaşmış en eski eserin sahibi Kutrub'dur.

Eserinde 32 adet müsellesi derleyen Kutrub'u daha sonraları Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû İshak ez-Zeccâc, Ebû Abdullah el-Kazzâz ve İbn Sîd el-Batalyûs gibi dilciler de konuyla ilgili birer eser yazarak izlemiştir. Daha sonraları birçok dilci tarafından konuyla ilgili 60'ın üzerinde eser telif edilmiştir.

İlk dönemlerde genelde nesir halinde yazılan bu eserler, sonraki dönemlerde ezberlenmesi kolay olduğundan nazım halinde yazılmıştır.

Bu alanda eserleri ile dikkat çeken en ünlü alim, ilk önce *el-İ'lâm bi Teslîsi'l-Kelâm* (mensûr) ile *el-İ'lâm bi Müsellesi'l-Kelâm* (manzûm) adında iki eser yazan, sonra bunlardan daha geniş olan *İkmâl'ul-İ'lâm bi Müsellesi'l-Kelâm* adlı eseri telif eden İbn Mâlik'tir. Yine *el-Kâmûsu'l-Muhît*'in sahibi Fîrûzâbâdî'nin konuyla ilgili *ed-Dureru'l-Mubessese fi'l-Ğureri'l-Müsellese* adında çok önemli bir eseri bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

BAĞDÂDÎ, İsmâil Paşa, **Hedîyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn**, Dâru İhyâu'turâsi'l-Ârabî, Beyrut 1955.

-----, **İdahu'l-Meknûn Fî'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn**, Dâru'l-İhyai't-turâsi'l-Ârabî, Beyrut trs.

- BATALYEVSI, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd, **el-Müselles**, Salâh Mehdî el-Fertûsî (thk.), Dâru'r-Raşîd li'n-naşr, Bağdad 1981.
- BEL'Î, Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Feth, **el-Müselles Zü'l-Ma'Na'l-Vâhid**, Merkezu'l-mahtûtât ve't-türâs ve'l-vesâik, Kuveyt trs.
- CİVELEK, Yakup, "Arap Dilinde Üçlemeli/Müselles Kelimelere Dilbilimsel Bir Yaklaşım" **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 16, S. 3, 2003, s. 365-371.
- ÇELEBÎ, Kâtib, **Keşfu'z-Zunûn**, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut trs.
- DESSALLES, Jean-Louis vd., **Dilin Kökenleri**, Atakan Altınörs (çev.), Ankara Bilge Kültür Sanat Yayınları,
- DURMUŞ, İsmail, Muharrem Çelebi, "Müselles", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- HAMD, Muhammed b. İbrahim, **Fıkhu'l-Luga**, Dâru İbn Huzeyme, Riyâd 2005.
- ERCİLASUN, B., Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- ERGİN, Muharrem, **Türk Dil Bilgisi**, Bayrak Basım/Yayım/Tanıtım, İstanbul 2005.
- ES'AD, Abdulkerim Muhammed, "el-Müsellesâtü'l-Lugaviyye Mâzâ Ta'rifu Anhâ" **el-Mecelletü 1-Arabiyye**, Sayı: 86, yıl: 8 Aralık, 1984.
- Esâsu'l-Belâğ**, "ث-ل-ث", Dâru 'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1997.
- FERRÛH, Ömer, **Târîhu edebi'l-'Arabî**, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 1997.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, **ed-Dureru'l-Mubessese fi'l- Ğureri'l-Müsellese**, Süleyman b. İbrahim, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz, Mekke 2000.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddîn, **El-Bulğa fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi Ve'l-Luğa** Muhammed el-Misrî (thk), Dâru sâ'düddîn, Dimaşk 2000.
- FRYE, Richard N., "Asur Ve Suriye: Eş Anlamli Kelimeler", **Tarih Okulu Dergisi**, Mustafa Alican (çev.), S. 8, Sonbahar-Kış 2012, s. 195-201.

- GALANTÎ Avram, (Sadeleştiren Nurettin Ceviz, Musa Yıldız), "Türkiye Ve Sâmi Dilleri", **Nüşa Dergisi**, Yıl:4, S. 15, Güz 2004, s. 97-106
- HALÎLÎ, Hasan Kuveydir, **Neylu'l-Ereb fî Müsellesâtî'l-'Arab**, el-Matbaatu'l-kubra'l-münîriyye, Bulak 1301.
- HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh, Yâkût, **Mu'cemu'l-udebâ'**, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1991.
- HAMÎD HÎLAL, Abdulgaffar, **el-'Arabiyyetu hasâisuhâ ve simâtuhâ**, Mektebetu Vehbe, Kahire 2004.
- HASENÎ, Hişâm b. Muhammed Haycer, **Erba`U Resâil Fî Şerhi Müsellesi Kutrub**, Dâru'r-reşâdî'l-hadîs, Dâru'l-Beydâ/Tunus 2010.
- HUMEYSÎ, Ammâr, **Şerhu Nazmi Müselles Kutrub**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.
- İBN CİNNÎ, **el-Hasais**, Muhammed Alî en-Neccâr (thk.), Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, Beyrut 1371/1952.
- İBN HALLİKÂN, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, **Vefeyâtü'l-A'Yân Ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân Mimmâ Şebete Bi'n-Naql Evi's-Semâ' Ev Eşbetehü'l-'Ayân**, Dâru Sâdır, Beyrut 1994.
- İBN MÂLİK, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelüsî el-Ceyyânî, **İkmâlu'l-İ'âm bi Teslisi'l-Kelâm**, Sa'd b. Hamdan el-Gâmidî (thk.), Mektebetu'l-Medenî, Cidde 1984.
- İBNU'L-HÂCİB, Muhtasarı Munteha ve'l-Emel fî 'İlmiyi'l-Uşûl ve'l-Cedel, Nezîr Hamâdû (thk.), Beyrut 2006.
- İBNU'L-İMÂD, Şihâbuddîn Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed, Abdulkadir Arnavût, Mahmûd Arnavût (thk.), **Şezerâtu'z-Zeheb Fî Ehbâri Men Zeheb**, I. bs., Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1986.
- İBNÜ'L-ENBÂRÎ, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, **Nüzhetu'l-Elibbâ' fî Tabakâtî'l-Udebâ** Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (thk.), Dâru'l-fikri'l-'arabî, Kahire 1998.
- İBNÜ'N-NEDİM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, Dâru'l-meysere, 3. Baskı, Beyrut 1988.

KEHHÂLE, Ömer Rızâ, **Mu`cemu'l-Müellifîn**, Dâru ihyâi türâsi'l-'arabî, Beyrut trs.

KINNEVCÎ, **el-Bulğa fî Usûli'l-Lüğa**, Nezâr Muhammed Mektebî (thk.), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988.

KUTRUB, Ebû Alî Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed, **Musellesâtu Kutrub**, Rıza es-Süveysî (thk.), ed-Dâru'l-'arabiyye li'l-kuttâb, Tunus 1978.

KÜÇÜKKALAY, Hüseyin, **Kur'ân Dili Arapça**, Manevî Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, Konya 1969.

Lisânu'l-'Arab, "ب-"; "أ-د-ب"; "ص-ر-م"; "ص-ب-ع"; "أ-ف-ه"; "ف-ر-ج"; "ض-ض"; "ث-ل-ث"; "ج-ف-ل"; "ح-ذ-ق"; "ح-ل-ل"; "س-ب-ط"; "س-م-م"; "م-ل-ح"; "ع-ب-د", Dâru Sâdir, 1993.

MAKLÂTÎ, İbrahim, **Şerhu müsellesâti Kutrub**, Matbaatu hevme, Buira/Cezair 1998.

SAFEDÎ, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, el-Vâfi bi'l-Vefeyât, Ahmed Arnavût, Turkî Mustafa (thk.), Dâru İhyâü't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut 2000.

SEHÂVÎ, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman, **ed-Davu'l-Lâmi'**, Dâru'l-cîl, Beyrut trs.

SERKÎS, Yûsuf el-Yân, **Mu`cemu'l-Metbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu`arrabe**, Mektebetu's-sakâfeti'd-dîniyye, Kâhire trs.

SUYÛTÎ, Celâluddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Kemâleddîn, **Buğyetu'l-Vu`ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât**, Muhammed Ebu'l-Fadl (thk), el-Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut trs.

-----, el-Muzhir Fî 'Ulûmi'l-Lüğati Ve Envâ'ihâ, Beyrut 1987.

Tâcu'l-'Arûs, "ث-ل-ث"; "أ-ف-ه"; "أ-د-ب"; "ب-ض-ض"; "ج-ف-ل"; "ح-ط-"; "ق-ذ-ق"; "ح-ل-ل"; "س-ب-ط"; "ص-ب-ع"; "ع-ب-د"; "ف-ر-ج"; "ق-ط-"; "ل-ا-ح"; "م-ل-ع"; "ق-ط-ع", Matba'atu'l-hukumeti'l-Kuveyt, Küveyt 2004.

USTA, İbrahim, "Eş-Zıt Anlam Bağlamında El-Müsellesât" **Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi**, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 1, Bahar 2016, s. 19-31.

WOLFENSOHN Israel Wolfensohn, **Târîhu'l-lugâti's-sâmiyye**, Matbâatu'l-itimâd, Mısır 1929.

ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, **el-Müselles fi'l-Luga**, Süleyman b. İbrâhîm el-Âyîd, (thk.-nşr.), (Mecelletü Câmî'Ati Ümmü'l-Ḳurâ li'l-Buhûsi'l-İlmiyye Adlı Derginin içinde), Yıl:3, Sayı 4, Mekke 1411/1990, s. 61-70

Diyarbakır Sivil Mimarisinde Tasarım Ögesi Olarak Kullanılan Havuz Ögesi: Süleyman Nazif Evi Havuzu Örneği*

Pınar Gürhan Kılıç**

İsmail Aytaç***

Öz

Bu araştırmada, Güneydoğu Anadolu'nun stratejik bir mevkiinde bulunan ve tarihi süreç içerisinde kesintisiz iskâna uğramış Diyarbakır'ın, konut mimarisinde avlu, eyvan ve serdab odalarında vazgeçilmez bir unsur olan havuz ögesi incelenerek şehrin önemli şahsiyetlerinden ünlü edebiyatçı Süleyman Nazif Evinde yer alan havuzlar örnek verilmiştir.

Bu amaçla yola çıkılan çalışmamızda Diyarbakır'ın, sivil mimarisinde tasarım görevi bulunan havuz ögeleri bir bütün halinde değerlendirilmiş, Anadolu su mimarisi içerisinde kendine özgü yerinin ortaya konması hedeflenmiştir. Çalışma neticesinde Diyarbakır'ın sivil mimarisindeki havuzların tespiti yapılarak, sanat tarihi bilim disiplini içerisinde evler, hanlar, köşk ve kamu yapılarında görülen havuzlar detaylı olarak hem malzeme, hem teknik hem de süsleme açısından değerlendirilmiştir.

Çalışmamız süresince Sur içi mahalle ve sokaklarında yaşanan olumsuz olaylardan ötürü eserlerin zarar görmeden önce tarafımızca incelenerek, bilim dünyasına kazandırılması ve bilgilerin gelecek nesillere aktarılabilir hale getirilmesi çalışmamızın önemini artırmıştır. Yaptığımız bu çalışmanın Diyarbakır'ın kültür birikimine bir nebze olsun katkı sağlaması en büyük temennimizdir.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Sur içi, Sivil Mimari, Havuz.

* Bu çalışma, 01.12.2014-01.12.2015 tarihleri arasında Doç. Dr. İsmail AYTAÇ'ın yürütmüş olduğu 114K562 Nolu "Diyarbakır Sivil Mimarisinde Havuzlar, Serdablar ve Sebiller" isimli, TUBİTAK tarafından "1002-Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Projelerini Destekleme Programı" kapsamında yürütülen proje ile beraber çalışılmıştır. Ayrıca Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Sanatları ve Tarihi Bölümünde Pınar GÜRHAN KILIÇ tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır. TUBİTAK-SOBAĞ'a vermiş olduğu destekten dolayı teşekkür ederiz.

** Sanat Tarihi Bilim Uzmanı, Diyarbakır Valiliği, Proje Koordinasyon Merkezi, Diyarbakır, pgurhan@gmail.com

*** Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Bölümü Resim İş Eğitimi/Öğretim Üyesi, Elazığ, iaytac@firat.edu.tr

Abstract

In this research, pools in Diyarbakır, which is located in a strategic position of Southeastern Anatolia and which have been in continuous operation during the historical period, pool elements which are an indispensable element in courtyard, iwan and serdab rooms in residential architecture were examined and pools located in the famous literary figure house Süleyman Nazif.

For this purpose, the pool items of Diyarbakır, civil architecture design task were evaluated as a whole and it was aimed to present their unique place in Anatolian water architecture. The pools of civil architecture of Diyarbakır were identified and the pools of houses, inns, mansions and public buildings in art history science discipline were evaluated in terms of material, technique and ornament in detail.

During the course of our work, because of the negative events in the inner city streets and streets, we have increased the importance of studying the works before they are damaged, bringing them to the scientific world and making the information transferable to future generations. It is our greatest desire to contribute to the cultural accumulation of Diyarbakır.

GİRİŞ

Çalışmamız, Diyarbakır’da yapılmış diğer çalışmalardan farklı olarak sivil mimarinin bütününe değil, Diyarbakır konut mimarisinde tasarım görevi gören su öğelerinden havuzların günümüze ulaşanlarının tespitini kapsamaktadır. Araştırmamızın önemi su öğeleri üzerine bugüne kadar ayrıntılı ve toplu bir araştırma yapılmamış olmasıdır. Sanat Tarihi açısından şimdiye kadar detaylı bir şekilde araştırılmamış ve çoğu da literatüre geçmemiş olan bu konuya bir nebze olsun katkı sağlayabilmek için gerçekleştirilen çalışmamız, Diyarbakır sivil mimarisinde havuzların çeşitlerini, genel özelliklerini ve ayırt edici özelliklerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Diyarbakır Su Kaynakları

Diyarbakır, bereketli hilal denilen bölgede yer aldığından tarih boyunca her dönemde cazibe merkezi olmuştur. Dicle nehrinin şehrin içinden geçmesi ve su kaynaklarının bol olması sebebiyle her dönemde yaşanabilen bir yerleşim yeridir. Su mimarisi Diyarbakır’da oldukça gelişmiştir. Tarih boyunca Diyarbakır’ın yerleşmeye konu olmasının nedenleri arasında hiç kuşkusuz su kaynaklarının zengin olması, ziraat ve hayvancılık yapılmasına elverişli ortam ve savunma açısından uygun konum Diyarbakır’ın tarihsel süreç içerisinde daima yerleşilen bir yer olmasına zemin hazırlamıştır.

1874 tarihli Diyarbakır Salnamesinde Diyarbakır’ın farklı semtlerinde 130’dan fazla çeşmenin varlığı yazılmaktadır (Çelebi,1970,s.126). 18. Yüzyılda tüm evlerde su ihtiyacının karşılandığı bilinir. Evlerin serinliği için hemen her evde havuz ve su kuyusu bulunmaktaydı. Hatta hemen her evin bir tuvaleti mevcuttu. Zemini ağırlıkla taştan yapılan bu evlerde yaz sıcağından korunmak için yerler ıslatılmakta ve doğu–batı yönlü havalandırma ile serinlik sağlanmaktaydı. Şehirde sokakların uzantısı da bu hava sirkülasyonu düşünülerek planlanmıştır (Gümü,2014,s.122).

Diyarbakır vilayeti genelinde pek çok nehir bulunmaktadır. Diyarbakır vilayeti sınırları içerisinde bulunan nehirler bölgeye hayat vermiş ve bölgenin su ihtiyacını karşılamıştır. Diyarbakır'da birçok nehir olunca halkın büyük bir çoğunluğu tarım ve hayvancılık yapmak için nehirlerin kenarına gidip yerleşmiştir. Bölge için önemli olan nehirlerin bir kaçından bahsetmenin yararlı olduğu kanaatindeyiz.

Dicle Nehri: Diyarbakır vilayetinin en büyük nehirlerinden bir tanesidir. Dicle Nehri, Diyarbakır'ın Ergani, Eğil ve Cizre kazalarından geçip Musul ve Bağdat'tan Basra Körfezi yakınlarında Fırat Nehri'yle birleşip Basra Körfezi'ne dökülmektedir. Dicle Nehri tarihin her döneminde Diyarbakır ve çevresindeki yerleşim birimlerine hayat kaynağı olmuştur. Diyarbakır'a hâkim olan devletler, Dicle Nehri'nin sularından yararlanıp çevresinde tarım faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Diyarbakır, Osmanlı Devleti'nin eline geçince Dicle Nehri'nin kenarında tarım ve hayvancılık ve nehir taşımacılığı devam etmiştir. Dicle Nehri'nin birçok kolu vardır. Dicle'nin önemli bir kolu da Bırkleyn (Fatrakom) Çayı'dır¹. Batman Nehri, Anber Nehri, Dirmeşih Nehri önemli nehirlerdendir. Belirttiğimiz büyük nehirlerin dışında: Horata, Pınarbaşı, Gernek Suyu, Tokma, Ballısu, Şişman, Hatun, Sultan Suyu, Kalburcu, Değirmenko, Göksu, Akdere, Kâhta, Botan, Basur ve Gezer gibi küçük nehirler de Diyarbakır vilayeti sınırlarında mevcuttur.

Diyarbakır şehrinin su ihtiyacını karşılayan suyolları bulunmaktadır. Diyarbakır şehrinin su ihtiyacını; Hamravat Suyu, Ayn-ı Ali Pınarı, İçkale Suyu, Ayn-ı Erbaataş, Ayn-ı Şakkıl ve Acun gibi su kaynakları karşılamaktadır. Bu kaynaklar vesilesiyle Diyarbakır halkı hiç su sıkıntısı çekmemiştir. Yukarıdaki su kaynaklarından en önemlisi Hamravat Suyu'dur. Bu suyun kaynağı Gözeli köyünde olup, 1535 yılında Hamravat Suyu şehre getirilmiştir. 1930 yılında ise Hamravat Suyu yeniden inşa edilmiştir. Hamravat Suyunun üstü kapatılarak demir borularla şehre su getirilmiştir.

Diyarbakır'ın yararlandığı sular üç şekilde incelenmektedir (Tuncer,2012,s.32). Kent içindekiler, dışardan getirilenler ve kuyular olarak adlandırılır². Neticede çeşmelerde bu su kanallarından gelen suyun kullanımını sağlamaktadır.

2. Diyarbakır'da Su Mimarisi

Diyarbakır'ın yöresel evlerinin ve köşklerinin plan düzenleri, kültürel yapının ve iklime uyma çabasının bir sonucu olarak pratik bir mekân olan avlunun çevresinde gelişir. Bina kütlelerinin sayısı ve parsel büyüklüğü ev sahibinin sosyo-ekonomik durumuyla orantılıdır. Avlu etrafına dizilmiş her bir kütle bulunduğu yöne göre birbirinden farklı

¹Bırkleyn Çayı, ismini Bırkleyn mağarasından almaktadır. Bu çay kaynağını Elazığ sınırında olan Akdağ'dan alıp, Bırkleyn Çayı Diyarbakır'ın birçok köyünden geçmiştir (Gümüş,2014,s.122).

²Mustafa Akif Tütenk Diyarbakır suları ile ilgili makalesinde; Diyarbakır sularının sur içindeki kaynaklar ve şehre dışarıdan getirilen membaalar olarak ikiye ayırır. Sur içindeki Ayn-ı Zülal (Aynzele, Balıklı), Ali Dede ve Kal'a suyu olmak üzere üç kaynağın varlığını ifade eder ve ekler Tütenk: "Şehir içi menbaalarında Çift Kapıdaki Ayn-i Zülal (Anzele) suyu İç Kale (Kal'a) suyundan daha büyük ve bol olup birçok caminin ihtiyacını giderdikten sonra (Mardin Kapıda'ki) Sultan Şuca Çeşmesi'ne kadar varmaktadır (Yılmazçelik,1995,s.15)."

özellikler gösterir. Konutların yapıldıkları dönemlerdeki çevresel etmenler, avlu çevresinde farklı plan tiplerinin oluşmasına neden olmuştur.

Diyarbakır sivil mimarisinde önemli bir mekân olan avlu, havaların sıcak olmasından ötürü sürekli kullanılan bir mekândır. Gün içerisinde ev halkının ihtiyaçlarının büyük bir kısmı avluda görülmektedir. Bu sebeple avlu günlük yaşama uygun bir mimari ile inşa edilmiştir (Bekleyen,1993,s.47). Çalışma konumuz olan su öğeleri de avlunun ve dolayısıyla ev halkının vazgeçilmez bir parçasıdır. Günlük yaşam özellikle bu öğelerin çevresinde geçmektedir (Fotoğraf-1).

2.1. Diyarbakır Sivil Mimarisinde Tasarım Öğesi olarak Kullanılan Havuz Öğesi³

Avlular halkın keyif aldığı, günün büyük bir kısmının geçtiği mekânlardır. Tasarıma önemli ölçüde katkı koyan havuzlar, binanın ana aksı üzerine yerleştirilmiş avlunun odak noktası durumuna getirilmiştir. Bazı konutlarda ise havuz, bloklarla bağlantı yapılmamış, tüm birimlerden izlenebilir olmasına dikkat edilmiştir.

Eyvanda ise havuzlar, genellikle kompozisyon eksenine bağlı kalarak kullanılmıştır. Böylece eyvanın işlevselliği su kullanımı ile pekiştirip, suyun mekâna kattığı işitsel ve görsel etkiden yararlanılmıştır (Okutan,2011,s.40-46) (Çizim-1).

Diyarbakır'a Sur içinde ve Sur dışında birçok kaynaktan kanallarla su taşınmıştır. Kanallar yapılırken suyun hızından ve basıncından faydalanabilmek için, kot farkı, kanal kapasitesi, suyun akış kesiti, kanal derinliği ve kanalın eğimi gibi etkenler göz önünde bulundurularak tasarımlar yapılmıştır. Diyarbakır'daki eski yapılarda da avlu veya eyvanlarda bulunan havuzun bulunduğu bölgeye yaklaşıldıkça eğimi artırılan ya da daralan kesitlerle akışı hızlandırılan suyun oluklardan dökülmesiyle doldurulmaktadır. Bu havuzlardan taşan sular ise belli bir eğimle yer üstünde yapılan süslü su kanallarıyla akıtılmıştır⁴ (Çizim-2-3).

Bu mekânlarda bir tasarım öğesi olarak kullanılan havuzlar farklı şekil ve boyutlarda karşımıza çıkmaktadır. Büyük geniş avluya sahip olan evlerde geniş elips plan şeması kullanılırken daha dar avlularda genellikle dikdörtgen plan şeması kullanılmıştır. Havuz Tipolojisi şu şekildedir (Tablo-1).

2.1.1.Kare Planlı Havuzlar

Az rastlanan bir plan tipidir. Bu plan tipine Diyarbakır evlerinde ve yazlık köşklerinde rastlıyoruz. Özellikle dar avlulu evlerde görülme sebebi diğer havuz şemalarına göre daha az bir yer kaplamasındandır. Behram Paşa Konağı, Ahmed Arif Müze Kütüphanesi, Cemil Paşa Konağının haremlik bölümündeki 3 nolu havuz, İskender Paşa Konağında kare plan tipine

³İslami literatürde havz, ahirette Resul-i Ekrem'e tahsis edileceği bildirilen çok büyük bir havuzu; sözlükte "çok, pek çok" anlamında bir sıfat veya "ırmak" manasında bir isim olan kevser de yine Resulullah'a ayrılan bütün cennet ırmaklarının kendisinden doğduğu büyük bir su kaynağını veya nehri ifade etmektedir (Eyice,1994,s.99-120).

⁴Teknik Bilgi Diyarbakır Makine Mühendisleri Odası Diyarbakır Şubesi, Makine Mühendisi Melike Çapras'tan alınmıştır,2015.

rastlıyoruz. Erdebil Köşkü ve günümüze gelemeyen Ağulludere Köşkü, Cihannüma Köşkü⁵, ile Kuşdili Köşkü'nde olduğu gibi yazlık köşklere de kare plan tipi görülmektedir (Fotoğraf-2-3) (Çizim-4).

2.1.2. Dikdörtgen Planlı Havuzlar

Sık rastlanan bir plan tipidir. Diyarbakır evlerinde karşımıza çıkan havuzlarının büyük çoğunluğu dikdörtgen planda ve benzer süsleme özelliklerine sahiptir. Yalnız evlerde değil yazlık köşklere de karşımıza dikdörtgen planlı havuz şeması çıkmaktadır. Esmâ Ocak Evi, Ziya Gökalp Evi, Cemil Paşa Konağının haremlik bölümündeki iki nolu havuz, DİKTUMDER Binası, Hürrem Sultan Konağı, Zinciriye Konağı bu plan tipine verilecek en güzel örnekler arasındadır (Fotoğraf-4) (Çizim-5).

2.1.3. Elips Planlı Havuzlar

Elips plan tipi Diyarbakır sivil mimarisinde dikdörtgen plan gibi sık rastlanan bir plan tipidir. Fakat Diyarbakır evlerinde elips plan şeması iki boyutta kullanılmıştır. Büyük avlularda geniş ve sade planlı olarak karşımıza çıkan havuzlar, küçük avlularda ise küçük ebatlarda ve yoğun süsleme kullanılarak görülür.

2.1.3.1. Geniş Elips Planlı Havuzlar

Diyarbakır'ın ileri gelen ailelerine ait evlerde avlu boyutu geniş olduğu için büyük elips plan şeması karşımıza çıkar. Cahit Sıtkı Tarancı Müze Evi, DKVKK Binası ve Cemil Paşa Konağı 1 nolu havuz tipi bunun en güzel örneğidir (Fotoğraf-5) (Çizim-6).

2.1.3.2. Dar Elips Planlı Havuzlar

Dar elips planlı havuzlar daha küçük ebatlı avlularda kullanılmıştır. Geniş elips planlı havuzlara göre daha özgün ve yoğun süslemenin hissedildiği bir dokudadır. Dengbeç Evi, Hasan Paşa Hanının iki nolu havuzu, Eski PTT Binası havuzu ve Süleyman Nazif Konağının hem haremlik hem de selamlık bölümünde bulunan havuzlar en güzel örnekler arasındadır (Fotoğraf-6-7) (Çizim-7).

2.1.4. Sekizgen Planlı Havuzlar

Diyarbakır evlerinin genelinde sekizgen planlı havuzlar sık görülmez. Bu plan tipi daha çok küçük avlularda görülmektedir. Kenarlar pahlanarak havuz alanı daraltılmıştır. Günümüze gelen evler arasında sadece dört evde bu plan tipi ile karşılaştık. Mehmet Uzun Evine, Mahmut Artış Evi ve İzzettin Damar Evine sekizgen planlı havuzlara en güzel örneklerdir (Fotoğraf-8-9-10) (Çizim-8).

⁵1991 yılına kadar ayakta kalabilen ancak ilgisizlikten tamamıyla yıkılan bu Cihannüma Köşkü için Evliya Çelebi: “Meşhur bir irem bağıdır hatta Bağdat Fatihî IV. Murat, Bağdat fethinden sonra bu bağa gelip adalet icra ve iş-ü işret etmiştir. Bu gezinti yeri cennet bahçesinden bir köşedir ki tarifi imkânsızdır” demiştir (Korkusuz, 2007:31).

2.1.5. Yuvarlak Planlı Havuzlar

Yuvarlak planlı havuzlar çok az rastlanan plan tipidir. Ömer Yıldız Evi, Murat Oğurlu Evi ve Hasan Paşa Hanı 1 nolu Havuz bu plan tipine verilecek en güzel nadide örnektir (Fotoğraf-11) (Çizim-9).

3. Süleyman Nazif Evi (Sait Paşa Konağı) Havuzları Örneği

3.1. Süleyman Nazif Evi'nin Konumu:

Konak, Diyarbakır'ın Merkez Sur ilçesinin sınırları içerisinde Sait Paşa Sokakta yer almaktadır. Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu tarafından 2082 sayısı 19.01.1980 tarihiyle ve 3528 sayısı 25.11.2010 2.grup tayiniyle tescillenmiştir⁶. 1000 m²'lik bir alanda haremlik ve selamlık olarak iki bölümde inşa edilmiş fakat günümüzde ev sahipleri tarafından bölünerek 8-10 ve 12 nolu parseller halinde üç ayrı ev olarak kullanılmaktadır (Fotoğraf-12) (Çizim-10-11).

3.2. Süleyman Nazif Evi'nin Tarihçesi:

Ünlü şair Süleyman Nazif'in babası Said Paşa tarafından ikametgâh amacıyla inşa edilmiştir (Tuncer,1999,s.173-179). Sait Paşa'nın Diyarbakır'daki ikameti kesin olarak bilinmediğinden yapının inşası ile ilgili bir kesinlik bildirmek mümkün olmamaktadır (Bulduk,2007,s.163). II. Abdülhamid Döneminde yedi kez ve II. Meşrutiyet Döneminde iki kez olmak üzere toplam dokuz dönem sadrazamlık yapan Sait Paşa 1840-1841 yılında Diyarbakır'da valilik yaptığı sırada kullanıldığı bilinir (Beysanoğlu,1995,s.580-583). Ev, Sait Paşa ve oğulları edebiyat tarihinin önemli isimlerinden Süleyman Nazif ve Faik Ali Ozansoy'un yaşadığı evdir. Konağın doğu bölümünde kemer altında 1326/1908 tarihi ve ayrıca güney kanatta 1280/1863 tarihi bulunmaktadır.

3.3. Süleyman Nazif Evi Havuzları

Diyarbakır sivil mimarisine uygun olarak haremlik ve selamlık olmak üzere iki bölüm halinde inşa edilmiştir. Konak, simetrik olarak değil de iki mekân birbirinden tamamen ayrı tutularak planlanmıştır. Konağın selamlık bölümünde iki adet, harem bölümünde bir adet olmak üzere toplamda üç ayrı havuz bulunmaktadır. Makalemizde konağa ait havuzlar incelenecektir.

3.3.1. Haremlik Bölümü:

Haremlik bölümü iki katlı, geniş avlulu bir mekândan oluşmaktadır. Bu bölümde ev halkının rahatını sağlayabilecek tüm mekânlar burada bulunmaktadır. Avlu içerisinde bir adet elips planlı havuz bulunmaktadır.

3.3.1.1. Bir Nolu Havuz (Haremlik Havuzu):

Evin doğusunda bulunan bir kapı ile haremlik bölümüne girilir.12 nolu ev sahibesi tarafından içeri alınamadığımız için fotoğraflandırma yapılamamıştır. Ölçüler için daha

⁶ Diyarbakır Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu kayıtlarından bilgi alınmıştır.

önceki yayınlar örnek alınmıştır. 22 nolu parselin avlu beden duvarlarına çıkarak havuz uzak mesafeden fotoğraflanmıştır. 2012 tarihli rölöve bilgilerine göre havuz 3.02X4.51X0.68 m ölçülerinde elips plana sahiptir. Diyarbakır havuz tipolojisinde dar elips planlı havuzlar grubuna girmektedir. Havuz kenarı 25 cm ölçülerinde dış bükey bir hareketle sarılarak üç boyutlu bir görünüm kazandırılmıştır. Havuz çevresi yalın bırakılmamış Diyarbakır Evlerinin genelinde görülen bu dış bükey hareket havuzun sadeliğini bozarak havuza üç boyutlu bir görünüm vermiş ve perspektif olmuştur. (Fotoğraf-13-14) (Çizim-12).

Havuz çevresinde hareket sadece bununla sınırlı kalmamış iki köşesine bırakılan su kadehleri ile desteklenmiştir. Kadehler iki kenarda ve kademeli olarak dizilmiştir. Sekiz kollu yıldız şeklinde tasarlanan kadehlerin altında yıldızların kollarının arasındaki boşluğa gelecek şekilde sekiz kollu ayrı bir yıldız motifi bulunur. Bu kademe üç sıra şeklinde devam etmektedir. İki adet kadehte yer alan süsleme kademeli olarak üst üste aynı motif kullanılarak tekrarlanmış ve üç boyutlu bir görünüm ortaya çıkmıştır. Bu teknik Diyarbakır evlerinde yer alan havuzlarda genel itibarıyla görülmektedir. Kadehlerin sağ ve soluna da altı kollu yelpazelere yer verilerek süsleme arttırılmıştır. Kadehlerin sağ ve sol yanında yer alan yelpaze ile kadehler yalnız bırakılmamış hareket daha da arttırılmıştır. Havuz çevresinde iç bükey bir hareketle su kanalı oluşturulmuştur. Bu iç bükey kanal hem işlev açısından hem de görüntü açısından havuz için vurgulayıcı bir öneme sahiptir.

3.3.2. Selamlık Bölümü:

Selamlık mekânı iki avlulu iki katlı, eyvanlıdır. Konağın geniş bir alanını kaplar. Selamlık binasının hem önünde hem de arkasında olmak üzere toplamda iki adet avlusu bulunur. Bina iki avlunun merkezinde yapılmıştır. Selamlık Bölümü oldukça geniş ve kullanım alanı olarak farklı olduğundan ahır/müştemilat ve selamlık binası havuzu olarak iki bölümde inceledik.

3.3.2.1. İki Nolu Havuz (Selamlık Havuzu):

Selamlığın avlusunda elips bir havuz bulunmaktadır (Fotoğraf-15). Diyarbakır havuz tipolojisi içinde dar elips planlı havuzlar grubuna girmektedir (Çizim-13). Bir nolu havuza göre daha küçük ebatlara sahiptir. Havuz, 2.12X3.56 m ölçülerinde ve 55 cm derinliktedir. Havuz çevresi yalın bırakılmamış 20 cm ölçülerinde dış bükey bir hareketle sarılarak üç boyutlu bir görünüm kazanmıştır. Diyarbakır Evlerinin genelinde görülen bu dış bükey hareket havuzun sadeliğini bozarak havuza üç boyutlu bir görünüm vererek perspektif oluşturmaktadır (Fotoğraf-16). Bu kısım iki köşesine bırakılan kadehler ile desteklenmiştir. Kadehler iki kenarda ve kademeli olarak dizilmiştir. 8 kollu yıldız şeklinde tasarlanan kadehlerin altında yıldızların kollarının arasındaki boşluğa gelecek şekilde 8 kollu ayrı bir yıldız motifi bulunur (Fotoğraf-17). Bu kademe 3 sıra şeklinde devam etmektedir. İki adet kadehte yer alan süsleme kademeli olarak üst üste aynı motif kullanılarak tekrarlanmış ve üç boyutlu bir görünüm ortaya çıkmıştır. Bu teknik Diyarbakır evlerinde yer alan havuzlarda genel itibarıyla görülmektedir. Kadehlerin sağ ve soluna da 3 kollu yelpazelere yer verilerek süsleme arttırılmıştır. Kadehlerin sağ ve sol yanında yer alan yelpazeler ile kadehler yalnız bırakılmamış hareket daha da arttırılmıştır. Havuz çevresinde iç bükey bir hareketle su kanalı oluşturulmuştur. Bu iç bükey kanal hem işlev açısından hem de görüntü açısından havuz için vurgulayıcı bir öneme sahiptir.

3.3.2.2. Üç Nolu Havuz (Müştemilat Havuzu):

Ahır/Müştemilat bölümü olarak adlandırılan bu bölümde yer alan havuz Diyarbakır havuz tipolojisi içinde dikdörtgen planlı havuzlar grubuna girmektedir (Çizim-14). Konakta yer alan diğer iki adet elips havuza göre buradaki havuz hem daha küçük ebatlarda hem de dikdörtgen plandadır. 1.33X2.18 cm ölçülerinde ve 39 cm derinliğindedir. Havuz çevresi yalın bırakılmamış 15 cm ölçülerinde dış bükey bir hareketle sarılarak üç boyutlu bir görünüm kazanmıştır (Fotoğraf-18). Diyarbakır Evlerinin genelinde görülen bu dış bükey hareket havuzun sadeliğini bozarak havuza üç boyutlu bir görünüm vererek perspektif oluşturmaktadır. Havuzun kısa kenarlarına yerleştirilen su kadehleri havuzu vurgulayan başka bir unsurdur. 8 kollu yıldız şeklinde tasarlanan kadehlerin altında yıldızların kollarının arasındaki boşluğa gelecek şekilde 8 kollu ayrı bir yıldız motifi bulunur. Bu kademe 3 sıra şeklinde devam etmektedir. İki adet kadehte yer alan süsleme kademeli olarak üst üste aynı motif kullanılarak tekrarlanmış ve üç boyutlu bir görünüm ortaya çıkmıştır. Bu teknik Diyarbakır evlerinde yer alan havuzlarda genel itibarıyla görülmektedir. Kadehlerin sağ ve soluna da 3 kollu yelpazelere yer verilerek süsleme arttırılmıştır. Kadehlerin sağ ve sol yanında yer alan yelpazeler ile kadehler yalnız bırakılmamış hareket daha da arttırılmıştır. Havuz çevresinde iç bükey bir hareketle su kanalı oluşturulmuştur.

3.3.2.3. Dört Nolu Havuz:

Selamlığın At bağlama yeri olan ön avluda bulunan bu havuz günümüze gelmemiştir. 1999 yılında Orhan Cezmi Tuncer tarafından 'Diyarbakır Evleri' isimli çalışma ve 2003 yılında Hilmi Okutan tarafından 'Konut İç Mekan ve Avlusunda Tasarım Ögesi Olarak Su Kullanımı' isimli çalışmadan edindiğimiz bilgilere göre bu alanda dikdörtgen planda süslemeden uzak tutulmuş dördüncü bir havuz bulunmaktadır. 1.22X1.94 ölçülerine sahip olan havuz 2003 yılında yapılan hatalı restorasyon çalışmasıyla zemin doldurularak kapatılmıştır (Çizim-15).

1 Nolu Su Kuyusu: 1 nolu havuzun 70 cm uzağında yer alır. Bir dönem üzerinde bulunan tulumba yardımı ile su ihtiyacı görülmüştür. Şu an işlevsizdir. İçeri girilmediği için fotoğraflandırma yapamadık.

2 Nolu Su Kuyusu: Selamlık bölümünde bulunmaktadır. Günümüzde üzerine taş bırakılarak işlevsiz bir hale getirilmiştir (Fotoğraf-19).

3 Nolu Su Kuyusu: Selamlık Bölümüne ait diğer bir kuyudur. Tulumba yardımı ile su çekilmektedir. Çevresi 46 cm yüksekliğinde kare bir havuz ile çevrelenerek taşan su burada saklanmaktadır (Fotoğraf-20).

3.4. Süleyman Nazif Evi (Sait Paşa Konağı) Havuzlarında Malzeme ve Teknik

Bazalt; akıcı ve bazik lavların soğuma yüzeyine dik olarak, beş ve altı kenarlı sütunlar şeklinde katılaşması ile oluşmuş püskürük bir taştır. Taşı oluşturan bu lavlar hava ile temas ettiğinde dış kısımları ve akıntı uçları boşluklu olmaktadır. Lav soğurken çıkan gaz tanecikleri taşın boşluklarının oluşmasını sağlar. Taşın iç kısımlarına doğru bu boşluklar küçülerek sayıları azalır. Boşlukları fazla olan gözenekli bazalt taşına yörede 'dişi taş', gözenek sayısı az olan bazalt taşına da 'erkek taş' denilmektedir. Dişi taş, erkek taş göre suyu daha fazla emer ve soğurma özelliği fazladır (Fotoğraf-21).

Süleyman Nazif Evi, Diyarbakır'a özgü kara bazalt taş hâkim olduğu gibi bu malzeme kendini havuzda da göstermektedir. Bazalt taş zor şekillenen bir taş olmasından ötürü teknik açıdan ileri boyutlara gidilememiştir. Konutun genelinde bazalt taşına ilave olarak kalker malzeme eklenmiş fakat kalker havuza dayanıklı olmayıp kolay eriyebileceğinden havuz ögesinde kullanılamamıştır. Havuz içerisinde taşın yanı sıra kullanılan başka bir malzeme ise metaldir. Özellikle havuz içerisinde suyun akışkanlığını sağlayarak bir fiskeye niteliği sağlayan metal boru kullanılmıştır.

3.5. Süleyman Nazif Evi (Sait Paşa Konağı) Havuzlarında Süsleme

Ünlü edebiyatçı Süleyman Nazif'e ait olan konak oldukça gösterişlidir. Konakta dört adet havuz bulunur. Havuzlar şekil olarak birbirinden farklı planlanmıştır. Selamlık bölümünde bir adet elips, iki adet dikdörtgen; selamlık bölümünde ise bir adet elips planlı havuz bulunmaktadır. Malzeme olarak yöreye özgü siyah kesme bazalt taş kullanıldığından havuzlarda büyük çapta süslemeye rastlanmaz.

Diyarbakır sivil mimarisinde hem avluda, hem eyvanda bazen de hem avlu hem de eyvanda kullanılan bir tasarım ögesi olarak havuzlar karşımıza çıkar. Özellikle Diyarbakır havuzlarına özgü olan dışa doğru, dış bükey bir kıvrımla oluşan üç boyutlu hareket ve köşelerde yer alan su kadehleri havuzların başlıca süsleme öğeleridir. Havuza adeta üç boyutlu bir özellik katan bombe yalınlığı azaltarak hareket katar. Bu süsleme ögesi dikdörtgen ve dar elips planlı havuzlarda sık rastlanır. Süleyman Nazif Evi 1, 2 ve 3 nolu havuzlarda da aynı süsleme görülmektedir.

Süsleme unsuru bombeye sınırlı kalmamış çevresinde yer alan su kadehleri ile desteklenmiştir. Haremlik bölümündeki havuzun iki yanındaki kadehler süslemeye verilecek en güzel örneklerdir. Kadehler iki kenarda ve kademeli olarak dizilmiştir. Sekiz kollu yıldız şeklinde tasarlanan kadehlerin altında yıldızların kollarının arasındaki boşluğa gelecek şekilde sekiz kollu ayrı bir yıldız motifi bulunur. Bu kademe üç sıra şeklinde devam etmektedir. İki adet kadehte yer alan süsleme kademeli olarak üst üste aynı motif kullanılarak tekrarlanmış ve üç boyutlu bir görünüm ortaya çıkmıştır. Kadehler 9 kollu stilize⁷ yıldız şeklinde tasarlanmış ve kademeli olarak dizilmesi üç boyutlu bir ifade vermektedir (Fotoğraf-22). Bu teknik Diyarbakır evlerinde yer alan havuzlarda genel itibarıyla görülür. Kadehlerin sağ ve sol yanında yer alan yelpazeler ile kadehler yalnız bırakılmamış hareket daha da artırılmıştır. Kadehler oldukça gösterişli tutulmuştur. Havuzun iki köşesinde birbirinin simetrisi şeklinde yapılan kadehler, çiçek gibi açmaktadır. Genellikle havuzların kısa kenarlarına bırakılmıştır.

Süslemenin kullanıldığı başka bir öğe ise havuzun içinde bulunan su fiskeyesidir. Diyarbakır havuzlarının çoğunda görülen bu öğe Süleyman Nazif Evinde yer alan havuzlarında günümüze gelmemiştir (Fotoğraf-23).

Başka bir süsleme unsuru olarak havuzun çevresinde havuzu destekleyici unsurlar bulunmaktadır. Havuz boşaltma hazneleri az sayıda havuzda yer verilmiştir. En çarpıcı

⁷Stilize süsleme, uçları volütlü yaprak-dal, akantus, palmet, rumi, istiridye kabuğu ve yonca motiflerinden oluşmaktadır.

örnekleri arasında Cemil Paşa Konağının Selamlık Bölümünde 2 nolu havuz ile 3 nolu havuzu birbirine bağlayarak görsel bir şölen oluşturan labirentvari desenlerin bulunduğu boşaltma haznesidir. İkinci bir örnek ise Mahmut Artış Evinde görülen spiral boşaltma haznesidir. Havuzdan taşan suya raks yaptırmaktır. Süleyman Nazif Evi havuzlarında böyle bir uygulama görülmemektedir (Fotoğraf-24) (Çizim-12).

Havuz çevresinde bulunan diğer bir hareket unsuru da havuz taşma çanağıdır. Cahit Sıtkı Tarancı Müze Evi, İskender Paşa Konağı ve Şirin Tunç Evinde karşımıza çıkar. Süleyman Nazif Evi havuzlarında böyle bir uygulama görülmemektedir (Fotoğraf-25).

SONUÇ

Hem dini hem de dünyevi hayatın vazgeçilmez bir unsuru olan su, Diyarbakır'da çok sayıda mimariye yansımıştır. Diyarbakır'ın su yapıları hakkında yapılmış akademik çalışmalarda sadece köprü, hamam ve çeşmelere yer verildiği, fakat Diyarbakır'ın su kaynakları hakkında ve yaşamın büyük bir bölümünün parçası olan havuz ögesine sadece değinildiği görülmüştür. Bu sebeple çalışmamız "Diyarbakır Sivil Mimarisinde Tasarım Ögesi Olarak Havuzlar ve Süleyman Nazif Örneği" üzerine yapılmıştır.

Diyarbakır'ın ileri gelen ailelerinden Sait Paşa'ya ait olan ev hem siyasi tarihimiz hem de edebiyat tarihimiz açısından büyük öneme sahiptir. Genel itibariyle Diyarbakır sivil mimarisinin hem mimari hem de süsleme açısından tüm özelliklerini göstermektedir. 1999 yılında Orhan Cezmi Tuncer tarafından 'Diyarbakır Evleri' isimli çalışma ve 2003 yılında Hilmi Okutan tarafından 'Konut İç Mekân ve Avlusunda Tasarım Ögesi Olarak Su Kullanımı' isimli çalışma ile planları çizilerek tanımlanmıştır.

Konakta bulunan ikisi elips ve ikisi dikdörtgen planda inşa edilen dört ayrı havuz, konağın heybetini vurgulamaktadır. Fakat selamlık bölümüne ait bir adet dikdörtgen planlı dört nolu havuz günümüze gelmemiştir. Diyarbakır sivil mimarisinde birden fazla havuz çok sık görülmez. Burası da nadir görülen konaklar arasındadır. Konakta görülen havuzlar, Diyarbakır sivil mimarisinde görülen dikdörtgen havuzlara hem şekil olarak hem de süsleme bakımından benzerlik gösterir.

Çalışmamızda genel olarak Diyarbakır'daki 26 yapının su ögeleri incelenmiştir. Bu yapılar farklı dönemlere tarihlendirilmektedir. Genel itibariyle 15 ila 20. yüzyıllara tarihlendirilen yapılardan en erken tarihli yapı Akkoyunlular Döneminde inşa edilen Gazi Köşkü'dür. 16. yüzyıla Hüsrev Paşa Hanı, İskender Paşa Konağı, Behram Paşa Konağı ve Hasan Paşa Hanı; 17. yüzyıla Sülüklü Han; 18. yüzyıla Cahit Sıtkı Tarancı Evi; 19. yüzyıla Cemil Paşa Konağı, Süleyman Nazif Evi, Ziya Gökalp Evi, Mahmut Artış Evi, Şirin Tunç Evi, Ahmed Arif Evi, DKVKK Hizmet Binası, Esmâ Ocak, Mehmet Uzun Evi, Muharrem Erim Evi, Zinciriye Konağı, DİKTUMDER Binası, Erdebil Köşkü ve 20. yüzyıla Hürrem Sultan Konağı, Pamuk Köşkü, İzzettin Damar Evi, Eski PTT Binası ve Kolordu Komutanlık Binası tarihlenmektedir.

İncelediğimiz bu ögeler; plan, malzeme, teknik özellikleri, süsleme ve tarihlendirme yönünden benzer bir anlatımla ve ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Plan ve konumları bakımından karşılaştırmaları yapılarak tipolojileri gerçekleştirilmiş, değerlendirilmiş ve

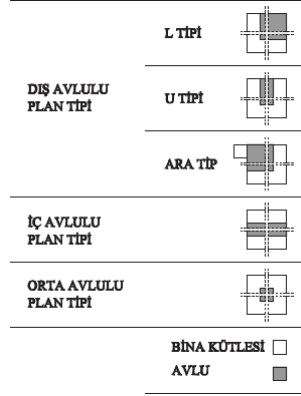
sonuçlandırılmıştır. Çalışmada incelenen havuzlar kare, dikdörtgen, yuvarlak, sekizgen ve elips olmak üzere 5 ayrı plan tipi kullanılmıştır. Tipolojileştirilme yapılırken daha önceki yayınlar baz alınmış fakat elips planlı havuzların iki farklı mimariye sahip olduğunun vurgulanmadığı görülmüştür. Bu sebeple elips planlı havuzlar tarafımızca geniş ve dar elips plan olarak iki kategoride incelenmiştir. Diyarbakır'da havuzların % 60'ı dikdörtgen planlı olmasından ötürü bu gruptaki havuzlar içerisinde sadece nadide örneklerle yer verilmiştir. Havuzların % 25'i dar elips planlı, % 10'u geniş elips plan, % 10'u sekizgen, % 3'ü kare planlı ve geriye kalan % 2'si ise yuvarlak planlıdır.

Havuzlarda belli başlı süsleme unsurları kullanılmıştır. Genellikle havuz kenarlarının silindirik şeklinde dışa doğru kıvrılarak üç boyutlu bir süsleme elde edilmiştir. Bu süsleme unsuru havuzun kenarlarını vurgular. Geniş elips planlı havuzlar hariç, diğer planların hepsinde kullanılan bir süslemedir. İkinci bir süsleme unsuru ise; havuzun kenarlarında bulunan su kadehleridir. Dokuz kollu yıldızların kademeli olarak alt alta azalarak ortaya çıktığı üç boyutlu yıldız kadehler geniş elips planlı havuzlar hariç neredeyse tüm havuzlarda kullanılmıştır. Muharrem Erim evinde yuvarlak kadeh, Esmâ Ocak Evi ve İskender Paşa Konağında ise gülçe kadeh kullanılmıştır. Havuzların ortasında bulunan fiskiye sistemi birçoğunda günümüze gelmemiştir. Gazi Köşkü ve Erdebil Köşkü havuzu dışında genel olarak bütün fiskiyeler tek çanaklıdır. İskender Paşa Konağında fiskiye ayağı da burmalarla sarılarak hareketlendirilmiştir. Genellikle dilimli süsleme unsuru kullanılır. DKKVKK Hizmet Binasının fiskiyesi lalevari planıyla nadide bir örnektir. İskender Paşa Konağında kare, Cahit Sıtkı Tancı Evinde sekizgen Şirin Tunç Evinde ise 'S' ve 'C' kıvrımlarının biraraya gelmesiyle oluşan şekiller görülmektedir. Yine nadir olarak görülen başka bir unsur da boşaltma haznesidir. Havuza hareket katan bu unsur Mahmut Artıç Evinde helezonik, Cemil Paşa Konağında ise labirentvari bir kullanım görülmüştür.

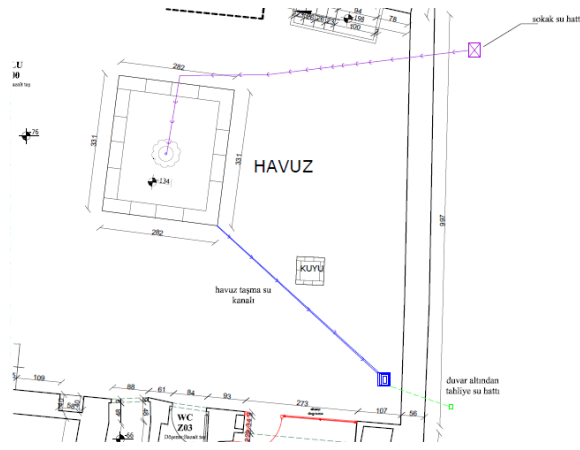
Sonuç olarak çalışma kapsamında; Diyarbakır Sivil mimarisinde havuzlar üzerine çalışma yapılmış ve bu bağlamda Süleyman Nazif Evi havuzları örnek verilerek su öğelerinin mimarlık ve sanat tarihi açısından değerlerinin belirlenmesi sağlanmıştır. Bu çalışma ile Diyarbakır sivil mimarisinde havuzlardan yola çıkarak Süleyman Nazif Evi havuzları ile orantılanmıştır. Konağın havuzları sanat tarihi bilim disiplini içinde ele alınmıştır.

Geçmiş ile gelecek arasında köprü oluşturan geleneksel konut ve kent dokusunun tümünün korunması; elde edilecek tasarım ölçütleri ile yeni bina tasarımlarına kaynak oluşturacak bu zengin birikimin gelecek kuşaklara aktarılabilmesi bakımından su öğeleri önem arz etmektedir. Gelişen teknoloji karşısında işlevselliğini kaybeden bu öğeler bakımsız kalmış, tahribata uğramış ve amaçları dışında kullanılmaya başlanmıştır. Diyarbakır sivil mimarisinde önemli bir yeri olan su öğelerinin, geçmişten kalan miras olarak gelecek nesle ulaştırılması gerekmekte, yapılar, hayır islemenin ve sosyal yardımlaşmanın ince sanat zevkini ortaya koymaktadır. Yapıların, bilinçsizce yapılan yenilemeleri, kişisel çıkarlar için yok edilmesi durdurulmalı ve eserlerin aslına uygun şekilde restore ettirilmeleri ve asli kimlikleri geri kazandırılmalıdır.

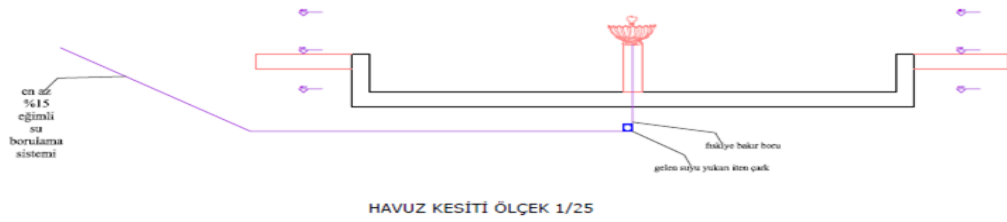
ÇİZİMLER

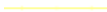


Çizim-1. Diyarbakır Konut Mimarisinde Avlu ve Mekân İlişkisi
(Dalkılıç,2011,s.441)

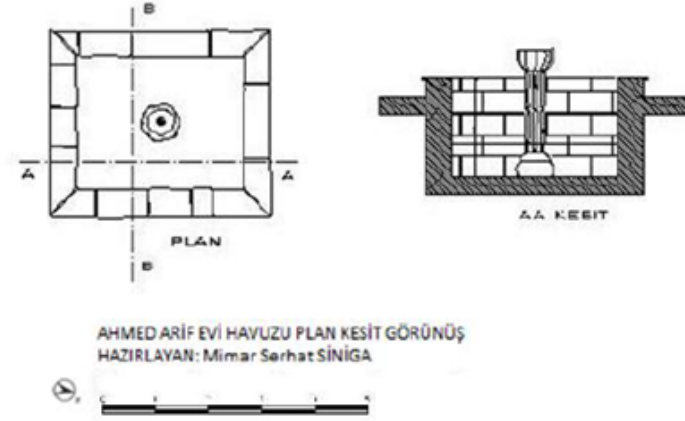


Çizim-2. Behram Paşa Konağı Havuz Sistemi Çizimi (Melike Çapras'dan)

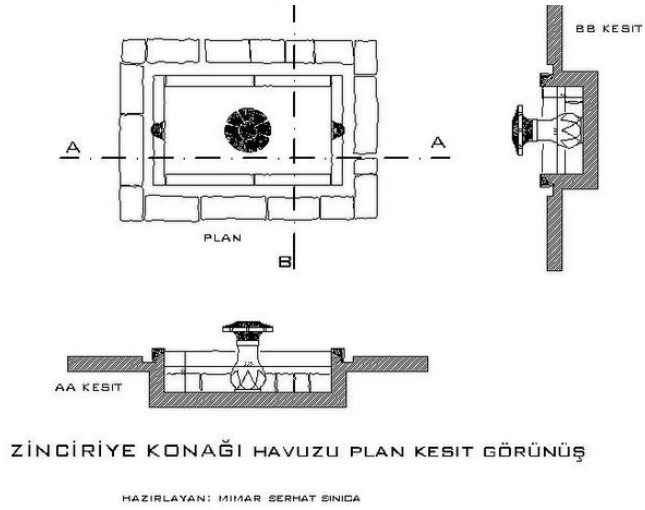


	havuza gelen su hattı		sokak su hattı bağlantı noktası
	havuzdan çıkan su kanalı		havuzdan çıkan su kanalı tahliye ızgarası
	duvar altı tahliye kanalı		çıkan su tahliye kanalı bağlantı noktası
	fiskiye bakır borusu		gelen suyu yukarı iten çark

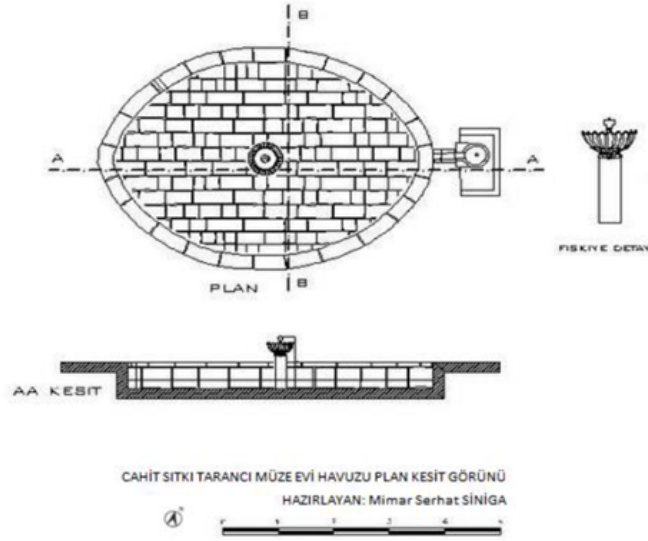
Çizim-3. Behram Paşa (Melike Çapras'dan) Konağı Havuz Sistemi Kesit Çizimi



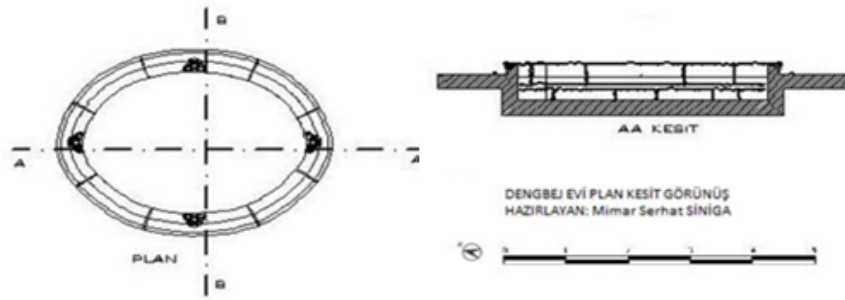
Çizim-4. Ahmed Arif Müze Kütüphanesi Havuz Çizimi



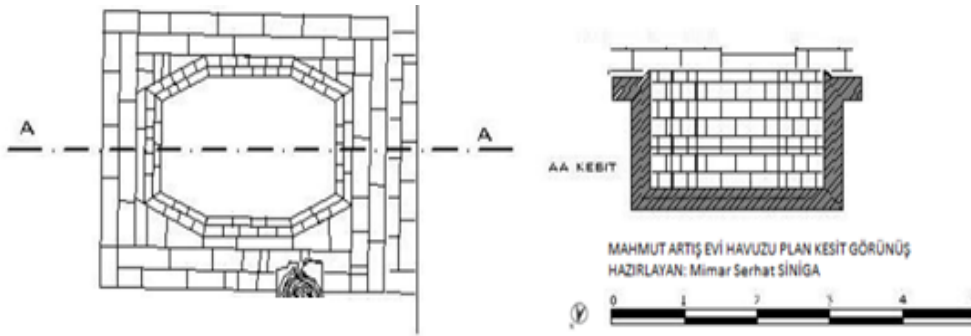
Çizim-5. Zinciriye Konağı Havuz Çizimi



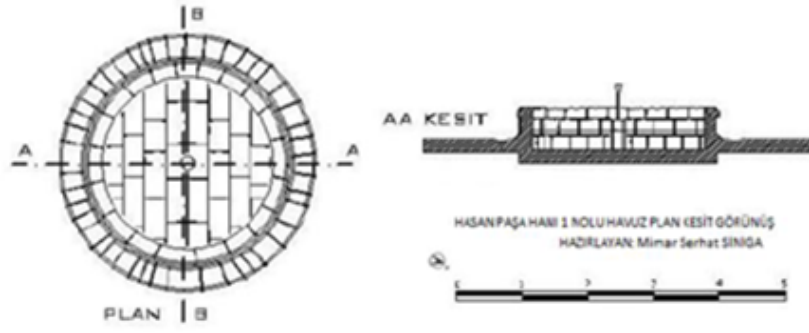
Çizim-6. Cahit Sıtkı Tarancı Müze Evi Havuz Plan ve Kesiti



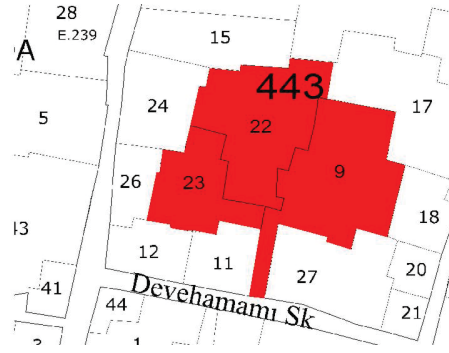
Çizim-7. Dengbej Evi Havuz Plan ve Kesiti



Çizim-8. Mahmut Artış Evi Havuz Çizimi



Çizim-9. Hasan Paşa Hanı Havuz Plan ve Kesiti

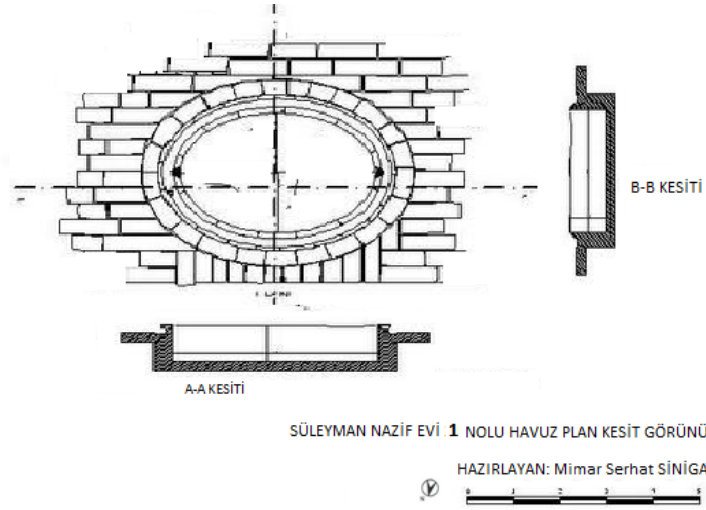


Çizim-10. Yapının 3 Parsele Ayrılmış Şimdiki Konumu(Diyarbakır Kültür Envanter'inden⁸)

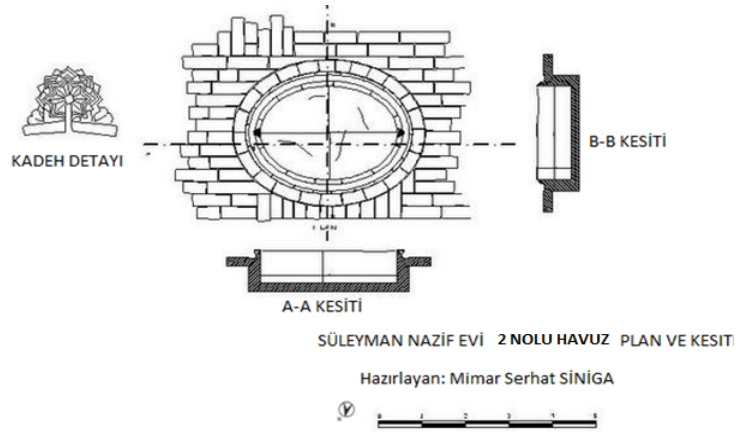


⁸Diyarbakır Kültür Envanteri II, Diyarbakır Müze Müdürlüğü, 2011, s.14-15.

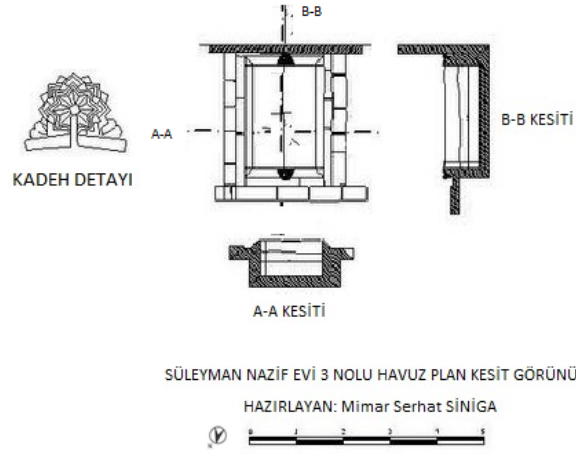
Çizim-11. Süleyman Nazif Evi'nin Vaziyet Planı



Çizim 12. Süleyman Nazif Evi Selamlık Bölümü 1 Nolu Havuz Plan ve Kesiti



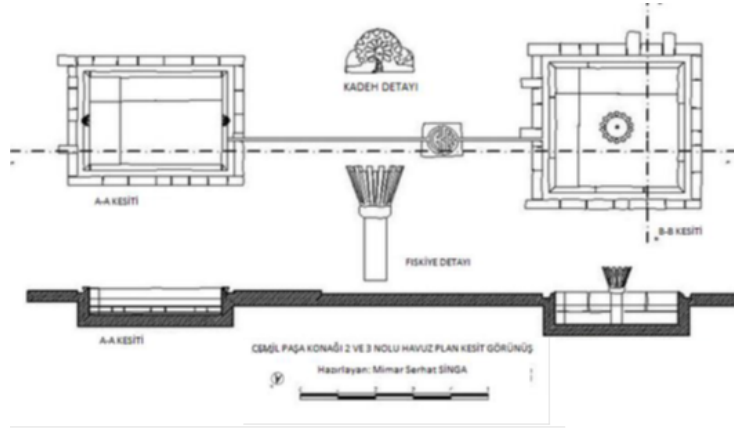
Çizim 13. Süleyman Nazif Evi Selamlık Bölümü 2 Nolu Havuz Plan ve Kesiti



Çizim 14. Süleyman Nazif Evi Selamlık Bölümü 3 Nolu Havuzu Plan ve Kesiti



Çizim 15. Süleyman Nazif Evi, Konakta Dört Ayrı Havuz Bulunur (Orhan Cezmi Tuncer'den)



Çizim-16. Cemil Paşa Konağı Selamlık Bölümü 2 ve 3 nolu Havuzları Plan ve Kesiti

DİYARBAKIR HAVUZ TİPOLOJİSİ					
1-Plan Özelliklerine Göre Havuzlar					
Kare Planlı Havuzlar	Dikdörtgen Planlı Havuzlar	Sekizgen Planlı Havuzlar	Yuvarlak Planlı Havuzlar	Elips Planlı Havuzlar	
				Dar Elips Planlı Havuzlar	Geniş Elips Planlı Havuzlar
Ahmed Arif Müze Kütüphanesi	Esmâ Ocak Evi	Mehmet Uzun Evi	Murat Oğurlu	Dengbej Evi	Cahit Sıtkı Tarancı Müze Evi
Behram Paşa Konağı	Ziya Gökalp Evi	Mahmut Artış Evi	Ömer Yıldız	Eski PTT Binası	Cemil Paşa Konağı 1 nolu havuz
Cemil Paşa Konağı 3 nolu havuz	DİKTUMDER Binası	Hüsrev Paşa Hanı	Hasan Paşa Hanı 1 Nolu Havuz	Süleyman Nazif Konağı 1 ve 2 nolu havuzlar	DKVKK Hizmet Binası
İskender Paşa Konağı	Cemil Paşa Konağı 2 nolu havuz				Kolordu Komutanlık Binası
Erdebil köşkü	Hürrem Sultan Konağı				
2-Bulundukları Yere Göre (Konumlarına) Havuzlar					
Avluda bulunan		Eyvanda bulunan Havuzlar			Hem Avlu Hem

Havuzlar	Dikdörtgen Planlı Havuzlar	Sekizgen Planlı Havuzlar	de Eyvanda Bulunan Havuzlar
Cahit Sıtkı Tarancı Evi, Dengbej Evi, DKVKK Hizmet Binası, Gazi Köşkü, Erdebil Köşkü, Pamuk Köşkü	İskender Paşa Konağı, Esmâ Ocak Evi, Ziya Gökalp Evi	Mehmet Uzun Evi	Cemil Paşa Konağı İzzettin Damar Evi

Tablo-1. Diyarbakır Havuz Tipolojisi

FOTOĞRAFLAR



Fotoğraf-1. Havuz Başında Gündelik Yaşam, 1955 (Oruç Ejder Çetin Koleksiyonundan)



Fotoğraf-2. Ahmed Arif Evi Havuzu



Fotoğraf-3. Gazi Köşkü Havuzu



Fotoğraf-4. Zinciriye Konağı Havuz



Fotoğraf-5. Cahit Sıtkı Tarancı Evi Havuzu



Fotoğraf-6. Dengbej Evi Havuzu



Fotoğraf-7. PTT Binası Havuzu



Fotoğraf-8. Mehmet Uzun Evi Havuzu



Fotoğraf-9. İzzettin Damar Evi Havuzu



Fotoğraf-10. Mahmut Artış Evi Havuzu



Fotoğraf-11. Hasan Paşa Hanı 1 nolu Havuz



Fotoğraf-12. Süleyman Nazif Evi



Fotoğraf 13.Süleyman Nazif Evi 1 Nolu Havuz



Fotoğraf 14. Süleyman Nazif Evi 1 Nolu Havuz (3gen Mimarlık'tan)



Fotoğraf 15.Süleyman Nazif Evi 2 Nolu Havuz



Fotoğraf 16.Süleyman Nazif Evi 2 Nolu Havuz Kadehi



Fotoğraf 17. Süleyman Nazif Evi 2 Nolu Havuz Kadehi



Fotoğraf 18.Süleyman Nazif Evi 3 Nolu Havuz



Fotoğraf 19. Süleyman Nazif Evi 2 Nolu Su Kuyusu



Fotoğraf 20. Süleyman Nazif Evi 3 Nolu Su Kuyusu



Fotoğraf-21. Bazalt Taş Örneği



Fotoğraf-22. Diyarbakır Havuzları Su Kadehi Örnekleri



Fotoğraf-23. Diyarbakır Havuzları Su Fıskiye Örnekleri



Fotoğraf-24. Diyarbakır Havuzlarında Su Boşaltma Hazneleri



Fotoğraf-25. Havuz Taşma Çanağı Örnekleri

KAYNAKÇA

Ağaryılmaz, İ., (1991), “Diyarbakır Kenti Tarihi Yapısı, Sorunları Ve Korunması İçin Temel Yaklaşımlar”, *Diyarbakır’ı Tanıtan Adam Yazar Şevket Beysanoğlu’na 70. Yaş Armağanı*, Ankara, S.108.

Altun, A., (1978), *Anadolu’da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi*, İstanbul.

Akın, G., (1985), *Doğu Ve Güneydoğu Anadolu’daki Tarihsel Ev Tiplerinde Anlam*, İstanbul, s.129.

Akkan, O., (1994), “Dış Mekanda Tasarım Ögesi Olarak Su.” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Aktüre, S., (1978), *19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti, Mekansal Yapı Çözümlemesi*, Ankara, O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Yayınları.

Aytaç, İ., (2004), “Harput/Elazığ Evleri”, *Harvak*, S.2, Elazığ, S.22-24.

_____, (2007), "Harput'ta Sunguroğlu Konağı", *Haşim Karpuz'a Armağan*, Editör: Denктаş, M., Eravşar, O., Konya, S.37-50.

_____, (2015), *Geleneksel Malatya Evleri Envanteri*, Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Malatya.

Bekleyen, A., (1993), ‘*Eski Diyarbakır Evlerinin Kitlesel Biçimlenmesini Etkileyen Asal Etmenlerin Belirlenmesi*’, (Dicle Üniversitesi Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır.

Bekleyen, A., Dalkılıç, N., (2007), “Modernite İle Yerelin Birleştirilmesi (Diyarbakır Örneği): Geçmişte İklimle Göre Biçimlendirilen Konutlardan Günümüz Konut Tasarımlarına Taşımalar Yapılabilir Mi?” 19. Uluslararası Yapı Ve Yaşam Kongresi, Bursa.

Beysanoğlu, Ş., (1997), *Anıtları Ve Kitabeleri İle Diyarbakır Tarihi*, Cilt I Ankara.

_____, (1998), *Anıtları Ve Kitabeleri İle Diyarbakır Tarihi*, Cilt II Ankara.

_____, (2001), *Anıtları Ve Kitabeleri İle Diyarbakır Tarihi*, Cilt III, Ankara.

Çetinor, B., (1981), ‘Diyarbakır Evleri’, *İlgi Dergisi*, S.32, İstanbul.

Çiftçi, P., (2011), ‘Diyarbakır Köşk Yapıları’, *Medeniyetler Mirası Diyarbakır Mimarisi*, Diyarbakır.

Dalkılıç, N., (1999), *Geleneksel Diyarbakır Evlerinde Plan, Cephe ve Yapı Öğeleri Tipolojisi*, (Dicle Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

Erginbaş, D., (1954), *Diyarbakır Evleri*, İstanbul.

Gümüş, E., (2014), 18. Yüzyılın İlk Yarısında Amid Kazası, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kejanlı, T., (2011), Diyarbakır Hanları ve Kervansarayları, *Nebiler, Sahabiler, Azizler Ve Krallar Kenti Diyarbakır*, Diyarbakır.

Okutan, H., (2003), *Konut İç Mekan ve Avlusunda Tasarım Ögesi Olarak Su Kullanımı – Diyarbakır Konut Örnekleri*, (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İç Mimarlık Ve Çevre Tasarımı Ana Bilim Dalı), Ankara.

Önge, Y., (1997), “Türk Mimarisinde Selçuklu Ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları”, Ankara.

_____, (1982), “Türk Sebil Mimarisinin Bilinmeyen Örnekleri: Emzikli Sebiller”, *Lale Dergisi*, Cilt:I, Sayı: I, 1982.

Sözen, M., (1971)*Diyarbakır'da Türk Mimarisi*, Diyarbakır Tanıtma Ve Turizm Derneği Yayını, No:21,İstanbul.

Tuncer, O. C., (1999), *Diyarbakır Evleri*, Ankara.

_____, (2012), *Diyarbakır Hamamları, Su Yapıları, Köşkleri Ve Bağ Evleri*, Diyarbakır.

Yeşilbaş, E., (2007), *Diyarbakır'da Su Mimarisi*, (Selçuk Üniversitesi Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya.

Yıldız, İ., (2008), *Mardin Su Mimarisi*, (Yüzüncüyıl Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van.

_____, (2011), *Mardin Çeşmeleri*, Mardin Valiliği Kültür Ve Sanat Yayınları, Mardin.

Yılmaz, M., (2010), *Aydın İli Merkezindeki Tarihi Su Yapıları*, (Selçuk Üniversitesi Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya.

Yılmazçelik, İ., (1991), *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır, 1790-1840 (Fiziki, İdari Ve Sosyo-Ekonomik Yapı)*, (Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Elazığ.

ÂYET SONLARINDA YER ALAN ESMÂ-İ HÜSNÂ'DA TAKDÎM VE TE'HÎR

Abdullah TEMİZKAN*

Öz

Arapçanın ifade biçimlerinden biri olan takdîm ve te'hîr, Kur'ân'da sıkça rastladığımız kullanımlardan biridir. Takdîm ve te'hîrin kullanıldığı âyet türleri arasında Esmâ-i hüsnâ'nın geçtiği âyetler de yer almaktadır.

Kur'ân'ın yetmiş beş sûresi ve beş yüz on dokuz âyetinde geçen Allah Teâlâ'nın bu isimleri çoğunlukla âyet sonlarında zikredilmiştir. Bu isimler tekli veya ikili olarak kullanılmaktadır. Âyet sonlarındaki Esmâ-i hüsnâ'nın seçimi ve tertibini âyetin anlamı ve bağlamı ile irtibatlandırmak mümkündür. Söz konusu tertibe uymayan kimi âyetlerde genel kullanımın aksine kimi isimlerin yer değiştirdiği de görülmektedir. Esmâ-i hüsnâ içerisinde sınırlı sayıda olan bu isimler şunlardır; Alîm-Hakîm, Ğafûr-Halîm Ve Ğafûr-Rahîm.

Geçtiği âyetlerin anlamlarının özeti olarak değerlendirilen Esmâ-i hüsnâ'daki takdîm ve te'hîr'in sebepleri ve âyetlerin anlamlarına olan etkisi bu tebliğin ana konusunu teşkil etmektedir. Söz konusu isimlerin (Alîm, Hakîm, Halîm, Ğafûr ve Rahîm) anlam boyutları, ikili kullanımdaki hikmetleri tefsir ulehasının yaklaşımıyla birlikte ele alınacaktır.

Esmâ-i hüsnâ'nın geçtiği bu âyetlerdeki takdîm ve te'hîrin "anlam"a olan etkisinin ele alınması, bu âyetlerin manalarının anlaşılmasına ve Kur'ân üslûbundaki i'câzın bir boyutunun açığa çıkarılmasına bir katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Esmâ-i hüsnâ, Ayet sonları, Anlam, Takdîm-Te'hîr, Bağlam

THE TAQDÎM AND TE'HÎR OF AL-ASMÂ AL-HUSNÂ AT THE END OF THE VERSES

Abstract

One of the forms of expression of the Arabic language is takdîm and ta'hîr, which we often encounter in the Qur'an. Among the types of verses in which the Takdîm and te'hîrin are used are the verses which the most beautiful names (al-asma al-husna) passed.

These names of the Almighty Allah, who spoke in the quran at seventy-five and

* Doktor Öğretim Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, a_temizkan@hotmail.com

five hundred nineteen, are mostly mentioned in the end of the verse. These names are used singly or in pairs. It is possible to connect the choice and composition of the al-asma al-husna at the end of the verse with the meaning and context of the verse. In some verses that do not conform to the scheme, it is seen that some names are replaced by contrary to general usage. These names are limited in al-asma al-husna: Alîm-Hakîm, Ğafûr-Halîm and Ğafûr-Rahîm.

The reason for the manifestation and te'hîr in the al-asma al-husna, which is considered as a summary of the meanings of the past verses, and its effect on the meanings of the verses constitute the main point of this paper. The meaning dimensions of these names (Alîm, Hakîm, Halîm, Ğafûr, and Rahîm) will be studied together with the approach of wisdoms in dual use and commentary.

Taking account of the effect of consciousness comprehension in these verses of al-asma al-husna, it will contribute to the understanding of the meanings of these verses and the expulsion of a dimension of the Qur'anic dimension.

Keywords: al-Asma al-Husna, Meaning, al-Khawateem, Taqdîm and Ta'hîr, Context.

Giriş

Takdîm ve te'hîr Arap dilinin önemli ifade biçimlerindendir. Arap dili çalışmalarında takdîm ve te'hîr daha çok Nahiv ve Belâgat ilimlerine konu olmuştur. Nahiv meseleyi cümledeki öğelerin tertibi ve buna taalluk eden hükümler bağlamında incelerken, belâgat konuyu bu tertibin anlam ve edebî boyut açısından ele almıştır.¹

Belağat mukteza-i hale göre söz söylemek olduğuna göre, takdîm ve te'hîr, kelimelerin ve ifadelerin uygun makamda yerlerinin değiştirilmesidir. Söz konusu değişim daha çok ifadelerin bağlamına göre şekillenmektedir. Samerrâî'nin taksimine göre² takdîm ve te'hîr iki şekilde taksim edilebilir:

a) Lafzın amiline takdîmi: Arap dilinde daha çok takdîm ve te'hîr denilirken kastedilen anlatım biçimidir. Bir lafzın amilinden önce gelmesi, isim cümlesinde müpteda-haber ve fiil cümlesinde fiil-fail gibi temel unsurlar ve bunlarla ilintili öğeler arasında gerçekleşen takdîm ve te'hîri kapsamaktadır.³

b) Amil olmaksızın lafızların birbirine takdîmi: Sözün akışı, makamın gereği ve çeşitli sebeplerle lafızların birbirine takdîm edilmesidir.⁴ Yukarıda ifade edildiği üzere takdîm ve te'hîrde en önemli gerekçe ihtimam vurgusudur. Nitekim bu hakikat “انما التقديم و التأخير يكون للعناية و الاهتمام” “Takdîm ve te'hîr ancak ve önem verme ve özen göstermek için gerçekleşir.” şeklinde dile getirilmiştir. Aslında burada önemsenen,

¹ Halil İbrahim Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdim ve Te'hîr)*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 36.

² Fazıl Salih es-Samerrâî, *et-Ta'bîrü'l-Kur'ânî*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2015, s. 61.

³ Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2004, s. 106, 107; Sa'düddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, Haşîye Mahmud Hasan, İntişârât İmâm Rabbânî, Senendec 1395, s. 190-223; Samerrâî, *et-Ta'bîrü'l-Kur'ânî*, s. 61.

⁴ Samerrâî, *a.g.e.*, s. 64.

lafzın kendisi değil mukteza-i hale uygun olmasındadır. Zira iki kelimeden her biri bazen takdîm bazen de te'hîr edilebilmektedir.⁵

Zikredilen bir meselede muhatabın dikkatini çekmek ve konunun önemine vurgu yapmak takdîm ve te'hîrin en temel gayesidir. Bu gayenin gerçekleşmesi daha çok bağlam ile ilişkilidir. Her ne kadar kelime ve ifadelerin yer değişimi temelde bağlam ile ilişkilendirilse bile, söz konusu değişim bir takım sebepler muvacehesinde gerçekleşmektedir. Kimi belâgat alimleri bunları; illet/sebebiyet, zat, üstünlük, rütbe ve zaman olarak zikretmiştir.⁶ Suyûtî (ö.911/1505), teberrük, ta'zîm, teşrîf, münâsebet, teşvîk, öncelik, sebebîyet, çokluk, terakkî, tedellî gibi sebepleri aktarmış, Allah Teâlâ'nın kudretine daha çok delâlet eden ve daha çok hayranlık uyandırma, hasr, ihtisâs ve fasılalara riâyet gibi etkenleri de ayrıca kendisi eklemiştir.⁷

Kelâmda takdîm ve te'hîre yer vermek ustalık isteyen bir eylemdir. Nitekim bir belâgat mucizesi olan Kur'ân, bunu en üst düzeyde kullanmıştır. Kur'ân'ın kelime ve tabirlerinde gerçekleşen yer değişiklikleri, kelamın anlamında ve ifadelerinde bir kaos oluşturma aksine son derece sanatlı ve göz kamaştıran bir anlatımın oluşmasına sebep olmuştur.

Kur'ân'ın genelinde yer alan takdîm ve te'hîr konusu bu tebliğin sınırlarını aşmaktadır. Çalışmamız Kur'ân'daki takdîm ve te'hîr üslûbunun sadece bir örneği olan âyet sonlarında yer alan Esmâ-i hüsnâ'da gerçekleşen takdîm ve te'hîr çerçevesinde olacaktır. Ancak ikili biçimde gelen isimler arasında gerçekleşen öne geçme veya sonraya alınma şeklindeki kullanımların tamamına yer verilmemiştir. Âyet sonlarında sürekli aynı tertiple gelen Esmâ-i hüsnâ'nın kimi Kur'ân âyetlerinde yer değiştirmeleri ana hedef olarak belirlenmiştir. Söz konusu âyetler incelenirken, takdîm ve te'hîrin gerçekleştiği isimlerin anlamları, birlikte kullanımları ve takdîm-te'hîr gerekçeleri sunulmaya çalışılmıştır.

1. ÂYET SONLARINDA YER ALAN ESMÂ-İ HÜSNÂ'DA TAKDÎM VE TE'HÎR

Kur'ân'ın yetmiş beş sûresi ve beş yüz on dokuz âyetinde geçen Allah Teâlâ'nın en güzel isimleri çoğunlukla âyet sonlarında zikredilmiştir.⁸ Bu isimler genellikle tekli veya ikili olarak geçmektedir.⁹ Âyet sonlarındaki Esmâ-i hüsnâ'nın

⁵ Samerrâî, a.g.e, s. 64.

⁶ Kemalüddin Abdülvahid b. Abdülkerim ez-Zemlekânî, *el-Bürhanü'l-Kâşif an İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hatice el-Hadisî, Ahmed Matlûb, Matbaatü'l-Ânî, Bağdat 1974, s. 290; *el-Mecîd fi İ'câzi'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, thk. Şaban Salah, Dârü's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, Kahire 1989, s. 146,147.

⁷ Celalüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2002, II, 673-680.

⁸ Ali b. Süleyman el-Ubeyd, *Hatmü'l-Âyât bi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve Delâletühâ*, Dârü'l-'Asime, Riyâd 1418, s. 39.

⁹ Esmâ-i hüsnâ'nın taksimatı, anlamları ve Kur'ân'daki kullanımları için bk. Mehmet Altın, *Esmâ-i Hüsnâ'nın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2015, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 12-24.

seçimi ve tertibini âyetle ifade edilen mana ve bağlam ile irtibatlandırmak mümkündür. Âyet sonlarında yer alan esmâ-i hüsnâ çoğunlukla bir tertip üzere gelmiştir. Bu tertibe uymayan bazı âyetlerde genel kullanımın aksine, kimi isimlerin yer değiştirdiği görülmektedir. Esmâ-i hüsnâ içerisinde takdîm ve te'hîrin gerçekleştiği sınırlı sayıda olan ikili isimler şunlardır; Ğafûr-Rahîm, Ğafûr-Halîm, Alîm-Hakîm.

Kur'an'ın yetmiş iki âyetinde birlikte geçen Ğafûr ve Rahîm isimleri yetmiş bir yerde Ğafûr'un bir yerde ise Rahîm'in öne geçmesiyle kullanılmıştır. Kur'an'da altı yerde beraber kullanılan Ğafûr ve Halîm isimlerinden, Ğafûr dört yerde, Halîm ise iki yerde önce zikredilmiştir. Ayrıca otuz altı âyetle birlikte kullanılan Alîm ve Hakîm isimleri, yirmi dokuz yerde Alîm altı yerde ise Hakîm ismi öne alınmıştır.

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tebliğimizin konusunu teşkil eden Esmâ-i hüsnâ'daki takdîm ve te'hîre geçmeden önce takdîm ve te'hîrin gerçekleştiği isimler (Ğafûr, Râhîm, Alîm, Hakîm ve Halîm) hakkında sözlükler ve esmâ-i hüsnâ literatüründe zikredilen anlamları sunmak yerinde olacaktır.

1.1.1.1. Ğafûr

Lügatte bir şeyi korumak için örtme¹⁰ anlamına gelen ğ-f-r kökünden mübalağa sığası ile kullanılan Ğafûr, Allah Teâlâ'nın kulun günahlarını örtüp açığa çıkarmaması ve onu azaptan koruması anlamlarını taşımaktadır.¹¹

¹⁰ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr, *Kitâbü'l- 'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerrâî, Mektebetü'l-Hilâl, by. ts., IV, 407 ; Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdi, *Cemheretü'l-Lüga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, II, 778 ; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, Dârü l'hyâi Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 2001, VII,112; Ebû Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, Abdusselâm Muhammed Harun, Dârü'l-Fikr, by. 1979, IV, 385, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve Sihâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, II, 770; Ebû Hasan Ali b. İsmail b. Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-lüga*, thk. Abdulhamid Hindavî, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2000, V, 499; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, Dâru Sadır, Beyrut 2009, s. 456; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukrim b. Ali Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1414, V, 25; Mecdüddîn Ebû Tahir Muhammed b.Yakub el- Firûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 451; Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezak el-Hüseynî Murtaza ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, thk. Komisyon, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1974, XIII, 246, 247; Heyet, *el-Kutûf min Lügati'l-Kur'an*, Mektebe Lübnan Naşîrûn, 2007, s. 753-754; Ahmed Ubeyd el-Kubeysî, *Mevsûaü'l-Kelime ve Ahavâtuha fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2017, IX, 96.

¹¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, Tefsîrû Esmâillâhi'l-Hüsnâ, thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkâk, Dârü'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrut 1986, s. 36; Ebû Amr Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf b. Muhammed Zeccâcî, İştikâku Esmâillâh, thk. Abdülhüseyn el-Mübârek, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1986, s. 93-96; Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, Şe'nü'd-Duâ, thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkâk, Dârü's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, Beyrut 1992, s. 65; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, el-Esmâ ve's-Sîfât, thk. Sa'd b. Necdet Ömer, Müessesetü'r-

1.1.2. Halîm

“حلم” lügatte sabır, tahammül, acele etmeyip dikkatli davranma ve kararlı olma gibi anlamlara gelmektedir.¹² Halîm sıfatı söz konusu anlamları taşıyan kimseler için kullanılmaktadır. Bu sıfat Allah Teâlâ hakkında kullanıldığında, kullarının günah ve isyanlarına şahit olduğu halde cezalandırmada acele etmemesi ve tövbe için fırsat tanınması kastedilmektedir. Allah Teâlâ'nın hilmi onun kudret, ilim ve affetme sıfatlarıyla iç içedir. Zira Allah (cc), kulun yaptığı isyanları bildiği ve onu derhal cezalandırmaya güç yettirdiği halde kulunu affedebilmektedir.¹³

1.1.3. Alîm

“علم”, lügatte, bir şeyin hakikatini idrak etme, sıfatlarını ve özelliklerini tanıma ve cehaletin zıddı gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴ Alîm ise bu kök anlamıyla mübalağa ifade eden ism-i fail kalıbında, ‘ilmî her şeyi kuşatan’ Allah Teâlâ için kullanılan bir sıfattır. Alîm ismi sınırsız bilgiyi ifade etmektedir. Onun için zahir-batın, açık-gizli, evvel-ahîr, küllî-cüzî gibi boyutlar birdir. Bu isimde özellikle gaybî bilgiye vurgu vardır.¹⁵

1.1.4. Hakîm

“حكم” lügatte engellemek manasındadır. Bu kökten türeyen kelimelerde söz konusu anlamı görmek mümkündür. Araplar, atın kontrolde çıkmasını engelleyen gеме hakeme adını vermişlerdir. Arapça kullanımda Hakîm, zulmü engelleyen, mahkeme, adaletsizliğin engellendiği yer, hükümet haksızlığı engelleyen güç, hekim hastalığı engellemeye çalışan kişi ve hakeme, atın serkeşliğini engelleyen gem için

Risâle Nâşirûn, Beyrut 2013, s. 99; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Meânî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Dârü's-Selâm, Kahire 2008, s. 142; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kitâbü Levâmî'l-Beyyinât Şerhü Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, Matbaatü's-Şarkıyye, Mısır 1323, s. 161, 162; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Şerhü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, thk. Halid el-Cündî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2011, s. 246; Metin Yurdagör, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın En Güzel İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 2006, s. 142-144.

¹² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, III, 246; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, I, 565; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, V, 107; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, II, 93; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1903; İbn Sîde, *el-Muhkem*, III, 364; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağa*, s. 137; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 146; Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhît*, s. 1096; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXI, 530.

¹³ Zeccâc, *Tefsîrü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 45; Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 96; Hattâbî, *Şe'nü'd-Duâ*, s. 63-64; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 93; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s.140; Râzî, *Kitâbü Levâmî'l-Beyyinât*, s. 187, 188; Heyet, *el-Kutûf*, s. 228-229; Kubeysî, *Mevsûatü'l-Kelime*, III, 509-513.

¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, II, 152, 247; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, II, 948; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, II, 253, 254; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, IV, 109; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1990; İbn Sîde, *el-Muhkem*, II, 174; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, 416; Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhît*, s. 1096; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXI, 530.

¹⁵ Zeccâc, *Tefsîrü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 39,40; Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s.50,51; Hattâbî, *Şe'nü'd-Duâ*, s. 57; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 83-84; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s.140; Râzî, *Kitâbü Levâmî'l-Beyyinât*, s. 173-175; Beyzâvî, *Şerhü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s.184-185; Heyet, *el-Kutûf*, s. 711-713; Kubeysî, *Mevsûatü'l-Kelime*, VIII, 502.

kullanılmaktadır. Düzensizliğe engel olan Hakîm (حكيم), insanlar için kullanıldığında yerli yerinde konuşan ve davranan kişi, kitap için kullanıldığında en uygun ahkâmı içeren kutsal hitap anlamlarına gelmektedir. Hikmet ise her şeyin yerli yerinde yapılmasıdır. Diğer bir anlatımla düzensizliğe engel olmak; dengeyi korumaktır.¹⁶

Esmâ-i hüsnâ'dan olan Hakîm (حكيم) Allah Teâlâ'nın her şeyi en uygun biçimde yaratması ve ona Hakîm olup maslahata göre idare etmesidir. Onun hikmeti ezeli ve ebedi ilim, adalet ve hilm ile çevrilidir. Yarattığı masnuattaki düzen, mükemmellik ve sanat Hakîm sıfatının yansımalarıdır. İnsanoğluna en uygun yaşam kılavuzu olan kitapları göndermesi de onun hikmetinin göstergesidir.¹⁷

1.1.5. Rahîm

Acıma, şefkat göstermek ve bunun neticesinde ihsanda bulunmak gibi anlamlara¹⁸ gelen rahmet, Allah'tan (cc) olunca ikram ve lütf, kullardan olunca rikkat ve acıma anlamında kullanılmaktadır. Rahmet mastarından türeyen Rahîm sıfatı, Rahmân sıfatı ile aynı kökten gelmekle birlikte mana itibarıyla ince bir farka sahiptir. Rahmân sıfatı daha çok kâinattaki varlıklara bakarken Rahîm sıfatı ise ahirete müteveccihdir. Zira dünyadaki rahmet, mü'min-münkir herkesi kapsarken ahirette Rahîm sıfatı sadece mü'minler için tecelli edecektir.¹⁹

Geçtiği âyetlerin anlamlarının hülasası olarak değerlendirilen Esmâ-i hüsnâ'da gerçekleşen takdîm ve te'hîr'in sebepleri ve âyetlerin anlamlarına etkisi bu çalışmamızın ana konusunu teşkil etmektedir. Yukarıda kavramsal çerçevesini sunmaya çalıştığımız isimlerin Kur'ân âyetlerindeki Ğafûr-Rahîm, Ğafûr-Halîm, Alîm-Hakîm şeklindeki genel kullanımlarına tebliğin sınırlılığı dikkate alınarak bir örnek üzerinden işaret edilmiştir. Genel kullanımın dışına çıkan Rahîm-Ğafûr, Halîm-Ğafûr ve Hakîm-Alîm şeklinde geçen örneklerin tamamı tefsir ve Esmâ-i hüsnâ literatürü çerçevesinde işlenmeye çalışılmıştır.

2. ESMÂ-İ HÜSNÂDA TAKDÎM VE TE'HÎR ÖRNEKLERİ

2.1. Ğafûr-Rahîm

Esmâ-i hüsnâ'nın Kur'ân'da en çok kullanılan ikili isimleridir. Yetmiş iki yerde geçen ikiliden Ğafûr, günahları örten ve bağışlayan anlamında iken Rahîm kullarını

¹⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, III, 66; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, I, 564; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, 69-73; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, II, 91; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1901, 1902; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davûdî, Darü'l-Kalem, Beyrut 1997, 248-250; İbn Sîde, *el-Muhkem*, III, 50-51; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 140-144; Firûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhît*, s. 1095; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXI, 510-516.

¹⁷ Zeccâc, *Tefsîrü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 45; Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 60-62; Hattâbî, *Şe'nü'd-Duâ*, s. 73; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 55; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 140; Râzî, *Kitâbü Levâmii'l-Beyyinât*, s. 209-211; Heyet, *el-Kutûf*, s. 222-224; Kubeyî, *Mevsûaü'l-Kelime*, III, 474-475.

¹⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, III, 224; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, I, 523; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, V, 33-34; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, 2, 498; Cevherî, *es-Sihâh*, 5, 1929, 1902; Râğıb, *Müfredâtü*, s. 347; İbn Sîde, *el-Muhkem*, III, 336-337; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII -231 230; Firûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhît*, s. 1111; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXII, 225-227.

¹⁹ Zeccâc, *Tefsîrü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 28, 29; Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, s. 38-41; Hattâbî, *Şe'nü'd-Duâ*, s. 38-39; Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 90; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 140; Râzî, *Kitâbü Levâmii'l-Beyyinât*, s. 114, 115.

fazlıyla nimetlendiren demektir. Bu iki isim birbirinden bağımsız düşünülemez zira Allah'ın (cc) mağfiretinin olduğu yerde rahmetine ihtiyaç duyulur.

Bu âyetlerden yetmiş bir yerde Ğafûr önce zikredilmiştir. Söz konusu âyetlerde Ğafûr isminin öne alınmasının sebebi olarak mağfiretin selamet, rahmetin ise ganimet olduğu ifade edilmiştir. Nitekim selamet ganimetten önce gelir.²⁰ Zira yapılan ihlaller önce mağfirete, sonra da rahmete ihtiyaç duymaktadır.²¹

Örnek: Zümer 53

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

“De ki (Allah (cc) şöyle buyuruyor): “Ey kendi aleyhlerine olarak haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (cc) –dilerse- bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.”

Âyette, başta Ğafûr sonrasında ise Rahîm sıfatının zikredilmesi bağlam, tertib ve ta'lîl ile açıklanmıştır. Zira âyetteki tertibe göre, günahlara bulaştıktan sonra samimiyetle tövbe eden bir kimse, önce bağışlanacak daha sonra rahmete mazhar olacaktır.²² Ğafûr ve Rahîm isimlerinin, haddi aşan kulların bütün günahlarının bağışlanacağı ve Allah'ın (cc) rahmetinden ümit kesilmemesi gerektiği hakikatinin zikredilmesinden sonra gelmesi, âyetin iç bütünlüğünü göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca “*Muhakkak ki o Ğafûr ve Rahîm'dir.*” cümlesi “*Allah (cc) –dilerse- bütün günahları bağışlar*” cümlesinin ta'lîlidir. Günahlar ne kadar çok olursa olsun Allah Teâlâ onları bağışlamaya kadirdir. Çünkü o Ğafûrdur, Rahîm'dir.²³

Örtme manasını taşıyan Ğafûr sıfatı ile günahların üstü örtülmekte acıma, şefkat ve ihsan manasına gelen Rahîm sıfatı ile de günahın getireceği zorluklar ortadan kaldırılmaktadır.²⁴ Ancak bütün bunlar, Tâhâ sûresi 82. âyette²⁵ görüleceği üzere samimi bir tövbeye bağlanmıştır.

2.2. Rahîm-Ğafûr

Örnek: Sebe' 2:

يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ

“ Yere giren ve oradan çıkan, gökten inen ve oraya yükselen ne varsa O, hepsini bilir. O Rahîmdir, Ğafûrdur (merhamet ve ihsanı boldur, çok affedicidir).”

²⁰ Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Hadis, Kahire 2006, s. 780.

²¹ Fazl Hasan Abbas, *Kazaya Kur'âniyye fî'l-Mevsûai'l-Britaniyye Nazkzü Metâin ve Reddü Şübühât*, Dârü'l-Beşîr, Amman 1989, s. 93.

²² Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2005, XXVII, 5.

²³ Muhammed Tahir İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', Tunûs ts., IV, 161, 162.

²⁴ Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 2009, IV, 93.

²⁵ “*Bununla beraber, şüphe yok ki ben, tevbe eden, iman edip salih amel işleyen sonra da hak yolda sebat gösteren kimse için Gaffar'ım (çok bağışlayıcıyım).*”

Sebe' sûresi ikinci âyet, Rahîm sıfatının Ğafûr sıfatına takdîm olduğu tek âyettir. Rahîm sıfatının takdîmi, umûm-husûs, münâsebet ve bağlam ile izah edilmiştir. Zira rahmet kapsamlı olup geneli kuşatırken mağfiret daha özel ve sınırlıdır. Nitekim rütbe itibariyle umûm husûstan önce gelir.²⁶ Mezkûr ilkeden hareketle âyete baktığımızda kevnî bir meselenin anlatıldığını görmekteyiz. Zira bütün nimetler, semadan Onun rahmetiyle inmektedir. Yeryüzündeki nimetler mü'min-kâfir ayırımı olmaksızın herkese sunulmaktadır. Aslında bu umûmî rahmet karşısında herkes bağışlama dilemeye davet edilmektedir. Çünkü Allah Teâla Rahîm ve Ğafûrdur.

Âyetteki iç bütünlük dikkate alındığında Rahîm sıfatının başta gelmesi son derece uygundur. Zira bu sıfat kâinata bakmaktadır. Kâinattaki varlıklar ise şefkate muhtaçtır. Âyette zikredilen amellerin semaya yükselmesi mükelleflere ilişkin bir durum olup Ğafûr sıfatının zikredilmesini celbetmiştir. Ayrıca bir sonraki âyette mükelleflerden söz edilmesi de Ğafûr sıfatının Rahîm sıfatından sonra gelmesinin hikmetlerinden biri olarak zikredilmiştir.²⁷

Semadan rızkın gönderilmesi O'nun rahmetini, semaya yükselen amelleri bağışlaması ise mağfiretini göstermektedir. Yani önce rahmet etmiş sonra da bağışlamıştır.²⁸ Öte yandan âyette zikredilen, kulların semaya yükselen amelleri noktasında da Ğafûr sıfatı devreye girmektedir. Diğer bir anlatımla bütün varlıkları kuşatması noktasında rahmet, mükelleflerin amellerinin mevzubahis olması durumunda ise mağfiret ön plana çıkmaktadır.

Zikredilen bir diğer yoruma göre; Allah (cc) zikredilen nimetlere hamdedenlere Rahîm, nimetlerine nankörlük edip hatasından dönenlere karşı ise Ğafûrdur.²⁹

2.3. Ğafûr-Halîm

Kur'an'da altı yerde birlikte kullanılan Ğafûr ve Halîm sıfatları, dört yerde Ğafûr'un iki yerde ise Halîm'in öne geçmesiyle âyet sonlarında yer almışlardır. Ğafûr-Halîm ikilisiyle biten âyetlere baktığımızda siyakta Allah Teâlâ'nın çizdiği sınırları ihlal etmekten kendisini alıkoymayan ve Allah'ın (cc) azabından korkmayan kimseler için sakındırma vardır.³⁰ Bu durumda âyetteki siyak ve iki isim arasındaki tertib farkı, Ğafûr'un Halîm'den önce kullanılmasına sebep olmuştur. Ayrıca önceki âyetlerin fasılaları "mim" harfi ile bitmiştir. Dolayısıyla âyetler arası ses uyumu noktasında Halîm sıfatının Ğafûr sıfatından sonra kullanılması bir ahenk oluşturmuştur.

Örnek: Bakara sûresi 225

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

²⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 780-781.

²⁷ Müsennâ Muhammed Hebyân, *Min Revaii'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2014, X, 287.

²⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, IX, 212.

²⁹ Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebû's-Suûd, *İrşâdû Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Müessesetü Tarihi'l-Arabî, Beyrut 2010, VII, 133.

³⁰ Hebyân, *Min Revaii'l-Beyân*, II, 171.

“Allah Teâlâ sizi kasıtsız yeminlerinizden sorumlu tutmaz. Lâkin kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutar. Allah (cc) gafûrdur, Halîmdir.”

Ğafûr insanın günahlarını ve kusurlarını örten ve yaptırımları düşüren manasında mübalağa formunda gelen bir sıfat olup âyette kasıtsız yemin edenlerin bağışlanacağını ifade etmektedir. Kur’ân’da daha çok Rahîm sıfatıyla birlikte zikredilen Ğafûr, bu âyette Halîm sıfatıyla birlikte kullanılmıştır. Halîm sıfatı cezalandırmada müsamakâr olan ve yeni fırsatlar bahşeden manasındadır. Buradaki âyette Allah Teâlâ’nın, kasıtsız olsa yemin konusunda dikkatli davranmayan kişiyi sorumlu tutmaması ve cezalandırmada da acele etmemesini ifade etmektedir.³¹

Ğafûr sıfatının, daha çok beraber kullanıldığı Rahîm sıfatı yerine Halîm sıfatı ile birlikte gelmesi, Allah Teâlâ’ya karşı işlenen kusurun edep türünden olması sebebiyledir. Nitekim Allah Teâlâ kendisini Halîm olarak nitelemiştir. Zira Halîm, kendisine karşı işlenen hatalar için acele etmeyen, dikkatsizliklere çabucak öfkelenmeyen ve mazeretlere müsamaha gösteren kimse için kullanılan bir sıfattır.³² Ğafûr’un burada Rahîm sıfatı ile değil de Halîm sıfatı ile gelmesinin bir diğer sebebi, Rahîm sıfatındaki müjdelemenin Halîm sıfatında olmamasıdır. Diğer bir anlatımla Halîm sıfatında, sınırı aşanlar için (bu âyette yemin hususunda) bir uyarının var olmasıdır.³³

Aslında yemin âyetinde insanın yapısına dikkat çekilmiştir. Çünkü insanoğlu unutkan bir varlık olması hasebiyle kimi alışkanlıkları edinebilmekte ve kendisini bu alışkanlıklardan kurtaramamaktadır. Âyette geçen yemin-i lağv bu türdendir. Kasıtlı olarak yemin edene yaptırım var iken, kasıtsız yeminler için dünyevi herhangi bir ceza öngörülmemiştir. Zira âyette geçen “kesb” iradi bir eylemdir. Bu sebeple geniş bir müsamaha ve bağışlamaya sahip olan Allah (cc), insanın bu yapısını dikkate almış ve cezalandırmaya gücü yettiği halde onu bağışlayarak hilmini göstermiştir.³⁴

2. 4. Halîm-Ğafûr

Halîm-Ğafûr isimlerinin kullanıldığı âyet sonlarında, evvela Allah Teâlâ’nın nimetlerine ve insanın sorumluluğuna dikkat çekilmiştir. Daha sonra insanın görevini yerine getirmediği ifade edilmiştir. İnsanın bunca nimete karşı nankörlüğüne devam etmesine rağmen derhal cezalandırılmaması Halîm sıfatının bir gereğidir. Şayet kul hatasını anlayıp rabbine dönerse Ğafûr sıfatı öne çıkmaktadır. Halîm-Ğafûr

³¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiül-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Heyet, Dâru’s-Selâm, Kahire 2008, V, 2536; Râzî, *Mefâtihü’l-Ğayb*, VI, 74; Ebü’l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998, II, 556.

³² İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 161, 162.

³³ Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf Ebû Hayyân, thk. Mahir Habbûş, *el-Bahrü’l-Muhîd*, er-Risâle al-‘Alemyye, Beyrut 2015, IV; 206; Müsennâ, *Min Revai’l-Beyân fi Suveri’l-Kur’ân*, II, 171.

³⁴ Muhammed Mütevellî eş-Şa’ravî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, Medya Protec, Kahire 2016, II, 248.

isimlerinin geçtiği âyet sonlarındaki durum, Halîm ile Ğafûr sıfatları arasındaki tertib, bağlam ve münâsebet ile açıklanmıştır.

Birinci Örnek: İsrâ 44

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ
إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız, O Halîmdir, Ğafûrdur.”

Kâinattaki varlıklar kendi lisanlarıyla Allah’ı (cc) tesbih ederken insanoğlunun bu tesbihi anlamaya çalışmaması ve anlamaması dahası Allah Teâlâ’nın dışında farklı ilahlar edinmesi, şiddetle reddedilmiştir.³⁵ Âyette insanın gaflet ve şirkine mukabil Allah Teâlâ’nın sabrı ve cezalandırmada acele etmemesi; mühlet ve fırsat vermesi, Halîm sıfatı ile tövbe edenlerin günahlarını bağışlaması ise Ğafûr sıfatı ifade edilmiştir.³⁶ Bağışlamanın olması öncelikle insana bir fırsatın daha verilmesine bağlıdır. Çünkü verilen fırsatın tövbe ile değerlendirilmesi durumunda Ğafûr sıfatı devreye girer.³⁷

Öte yandan Ğafûr-Halîm şeklinde biten âyetlerin başlangıçlarında, Allah Teâlâ’nın çizdiği sınırlara riâyet etmeyen ve Onun cezalandırmasından korkmayan kimselere bir uyarının olduğu gerçeğini kaydetmek yerinde olacaktır.³⁸

Kurtubî’nin Allah Teâlâ’nın, kulların günahlarına karşı Halîm olmasını dünyada, mü’minler için Ğafûr oluşunu da ahiret ile ilişkilendirmesi³⁹ onun bu fasıladaki durumu, tertib veya zaman açısından münâsebet ile açıkladığını söyleyebiliriz.

İkinci Örnek : Fâtır 41

³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhamed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Fatima Yusuf el-Haymî, *Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn*, Beyrut 2004, II, 239,240; Muhammed Hüseyin b. Mesud Begavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, thk. Heyet, Dâru Taybe, Riyâd 1409, III, 235; Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitabi’l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2011, II, 408; Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 2010, II, 126,127; Nasiruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vil*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâf, Mahmud Ahmed Atrûş, Dâru’r-Reşîd, Beyrut 2001, I, 547; 116; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebû’s-Suûd, *İrşâdü Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Müessesetü Tarihi’l-Arabî, Beyrut 2010, III, 265; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, Dârü’l-Vefâ, Kahire 2014, III, 320; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Fazilet Neşriyat, İstanbul 2015, III, 2172, 2173; İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 161, 162.

³⁶ Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl*, I, 306.

³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, III, 1437

³⁸ Hebyân, *Min Revai’l-Beyân*, VII, 360.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2013, XIII, 92.

إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

“Doğrusu gökleri ve yeri zeval bulmaktan Allah (cc) koruyup tutuyor. And olsun ki, zeval bulurlarsa, onları, O'ndan başka kimse tutamaz. Gerçekten O Halîm'dir; azab için acele etmez, Gafûr'dur; çok bağışlayıcıdır.”

Âyetin başında geçen Allah'ın (cc) semavattaki düzeni korumasının sebebi (ta'lîl) onun Halîm ve Ğafûr oluşudur. Zira inkâr ehlinin kâinattaki düzenin nimetlerinden istifade etmelerine rağmen şirk koşmaları karşısında, Rabbimiz Halîm sıfatıyla mühlet vermekte ve Ğafûr sıfatıyla tövbe edenleri de bağışlamaktadır.

Halîm-Ğafûr isimlerinin kullanıldığı bu âyete baktığımızda Allah Teâlâ'nın kâinatta bir düzen kurarak insanın emrine verdiğini ancak insanoğlunun buna inkârla karşılık verdiğini görmekteyiz. Halbuki insan bu nimetlere şükretmeliydi. Onun bu tutumu doğrudan cezayı gerektirmektedir. Lakin Allah Teâlâ onlara Halîm ve Ğafûr sıfatlarıyla muamelede bulunmaktadır. Zira Halîm sıfatıyla onlara fırsat vermiş gücü yettiği halde cezalandırmamaktadır. Ta ki insanoğlu O'na dönsün ve O da ona Ğafûr sıfatını tecelli ettirsin.⁴⁰

2. 5. Alîm-Hakîm

Kur'an'ın otuz altı âyetinde birlikte kullanılan Alîm ve Hakîm isimleri, yirmi dokuz yerde Alîm yedi yerde ise Hakîm isminin öne geçmesi şeklinde yer almaktadır.

Bu iki sıfatın birlikte kullanımıyla ilgili genel bir yaklaşımı zikretmek yerinde olacaktır. Eğer siyak ğayb, yaratma, *ta'lim* gibi konularda ise âyetin sonu Alîm-Hakîm şeklinde gelmektedir. Çünkü siyakta ilme daha fazla önem verilmektedir. Şayet hayret uyandıran ya da sebebin sorulmasını gerektiren bir şekilde ise fasıla Hakîm-Alîm şeklinde bitmektedir.⁴¹

Örnek: Bakara 32: قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

“ ‘Seni tenzîh ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kâmil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin’ cevabını verdiler.”

Melekler “إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ” ifadesiyle, Allah Teâlâ'dan gelen bir bilgi olmadan ilim sahibi olamayacaklarını itiraf etmekte, ilim ve hikmetin kaynağının ilâhî olduğunu belirtmektedirler. Bu ifadeler sadece övgü manasında olmayıp aslında ta'lîli de içermektedir.⁴² Nitekim bu cümlelerin kendisinden önce geçen “انْبئوني” ve “لَا عِلْمَ لَنَا” cümlelerinin anlamlarıyla olan ilişkisi, Alîm sıfatının Hakîm sıfatından önce gelmesine sebebiyet vermiştir.⁴³ Âyetin bağlamından da ilmin hikmetten daha önde

⁴⁰ Hebyân, *Min Revai 'l-Beyân*, X, 378-380.

⁴¹ Atıf Receb Cum'a el-Kanu', *el-Î'câzü'l-Beyânî fî Nazmi Havâtîmi'l-Âyât el-Müştemile alâ Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Câmiatü'l-İslamiyye Külliyyetü'l-Âdâb Kısmü'l-Lügati'l-'Arabiyye, Gazze 2006, “Basılmamış Yüksek Lisans tezi”, s. 216; Hebyân, *Min Revai 'l-Beyân*, I, 216.

⁴² İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 414.

⁴³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr*, I, 404-405; Mahmud b. Abdillâh Alusî, *Ruhü'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, thk. Heyet, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2010, II, 104.

olduğu açıkça görülmektedir. Zira hikmet ilmin zirvesidir. İlim hikmetin başlangıcıdır. İkisinden her biri diğerinin tamamlayıcısı olduğundan Alîm sıfatının öne alınması son derece makuldür.⁴⁴ Ayrıca hikmet genel ilim ise daha özeldir ki burada özelden genele doğru bir kullanım gerçekleşmiştir.⁴⁵

Yukarıda ifade edildiği üzere, bu iki sıfattan önce gelen ifadelerde *ta'lim* konusunun yer alması Alîm isminin öne geçmesinin bir diğer sebebi olarak zikredilebilir.

2.6. Hakîm-Alîm

Kur'ân'da yedi yerde birlikte zikredilen Hakîm- Alîm ikilisi beş âyette nekire (Hakîm-Alîm)⁴⁶ iki yerde ise marife olarak (al-Hakîm-el-Alîm)⁴⁷ gelmiştir.

Birinci Örnek: En'âm 83:

وَبَلَّغْنَا حُجَّتَنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

“İşte bütün bunlar, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimizdir. Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini yükseltiriz. Şüphesiz ki senin Rabbin hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”

Allah Teâlâ'nın yardımıyla Hz. İbrahim'in kavmiyle yaptığı tartışmada üstün geldiğini ifade eden bu âyet aynı zamanda peygamberlerin farklı mertebelerine de işaret etmektedir.⁴⁸ Hz. Peygamber'e yapılan hitapta bu yardım ve derecelendirmenin bir hikmet ve ilme dayandığı ifade edilmektedir.⁴⁹

Müfessirlerin geneli, buradaki Hakîm sıfatını daha çok peygamberlerin derecelerinin yükseltilmesiyle tefsir etmişlerdir. Şöyle ki Allah (cc) dereceleri yükseltmede veya düşürmede hikmet sahibi, derecelerini yükselttiği insanların durumunu ve kabiliyetlerini en iyi bilendir.⁵⁰ Bu yükseltme dünyada ve ahirette gerçekleşecektir.⁵¹ Allah'ın (cc) peygamberleri arasında seçim yapması bir hikmete mebnidir. Ayrıca mertebe seçimi, ilmî bir arka plana sahiptir ki Alîm sıfatı da bunu gerektirmektedir.⁵²

⁴⁴ İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 416.

⁴⁵ Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağıb el-İsfahânî, *Tefsîrû 'r-Rağıb*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Besyunî, Külliyyetü'l-Âdâb, Tantâ 1999, I, 147.

⁴⁶ En'âm, 6/83, 128, 139; Hicr, 15/25; Neml, 27/6.

⁴⁷ Zuhuruf 84, Zâriyât 30.

⁴⁸ Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâm*, VIII, 445; Nimetullah b. Mahmud en-Nahcivânî, *el-Fevâtihü'l-İlâhiyye ve 'l-Mefâtihü'l-Gaybiyye*, Dârü Rikâbî li'Neşr, Mısır 1999, I, 225.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, V, 55; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrû'l-Menâr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2007, VII, 2445.

⁵⁰ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, I, 502.

⁵¹ Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi Hazin, *Lübabü't-Te'vil fî Meani't-Tenzîl*, Tashih Muhammed Ali Şahin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 131.

⁵² Abdülkerim Yunus el-Hatîb, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, Dârü Fikri'l-Arabî, Kahire 1390, IV, 227.

Âyette hekim sıfatının önce gelmesi peygamberlerin mertebelerinin yükseltilmesinin hikmeti (ta'lîl) konusunda oluşabilecek suale verilen cevap mesabesindedir. Öte yandan Alîm sıfatının Hakîm sıfatından sonra gelmesi de tafdilin ilme göre gerçekleştiğinin göstergesidir.⁵³

İbn Atiyye bu âyette dileme ve seçimin olması sebebiyle ilim ve ihkama ihtiyaç duyulduğunu dolayısıyla Hakîm ve Alîm sıfatlarının buraya son derece uygun olduğunu söyler.⁵⁴

Birinci Örnek: En'âm 128:

وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا آلَئِي أَجَلْتُمْ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

“Allah, onların hepsini bir araya topladığı gün, ‘Ey cinler (şeytanlar) topluluğu! Siz insanlarla çok uğraştınız’ der. Onların, insanlardan olan dostları ise: ‘Ey Rabbimiz! (Biz) birbirimizden yararlandık ve bize verdiğin sürenin sonuna ulaştık’ derler. Allah da buyurur ki: Allah'ın dilediği hariç, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir. Şüphesiz Rabbin hikmet sahibidir, her şeyi bilendir.”

Âyette şeytanlar/cinler ve onlara uyan insanlar arasındaki münâsebetin ahirette açığa çıkacağı ve şeytana uyan gürhün karşılıklı faydalanmadan söz edeceği dile getirilmektedir. Kıyametle sonlanacak bu faydalanmanın akıbetinin ebedi azap olacağı da âyette ifade edilmektedir.

Âyetin sonunda yer alan Hakîm sıfatı inkârcıların ebedi azabı hak etmeleri ve orada kalmalarının bir hikmete mebni olduğunu göstermektedir. Alîm sıfatı ise Allah Teâlâ'nın, şeytan ve dostlarının yaptıklarını en ince ayrıntısına kadar bildiğinin ve bu amellere göre karşılık vereceğini ifade etmektedir.⁵⁵ Söz konusu inkârcıların ve şeytanların cehennemde ne kadar kalacağı yine onun hikmeti ve ilmine göre belirlenmiştir.⁵⁶

Daha önce ifade edildiği üzere yargılama ve ceza verme gibi konuların zikredildiği âyetlerde fasıla, Hakîm-Alîm şeklinde gelmektedir. Nitekim bu âyette de Hakîm olan Allah Teâlâ kafirler için bir ceza takdir etmiştir. Bu sebeple Hakîm sıfatı Alîm sıfatından önce yer almıştır.⁵⁷

Üçüncü Örnek: En'âm 139

⁵³ İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 336.

⁵⁴ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II, 316.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, V, 167; İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 72-73.

⁵⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II, 346; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, I, 518; Merağî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîrü'l-Merâğî*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladuhu, Kahire 1946. VIII, 30; Şa'ravî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, VI, 624.

⁵⁷ Müsennâ, *Min Revai'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'ân*, IV, 530-531.

وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مِيتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ
سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

“Dediler ki; “Şu hayvanların karınlarında olanlar yalnız erkeklerimize aittir, eşlerimize ise yasaklanmıştır. Şayet (yavru) ölü doğarsa, o zaman (kadın-erkek) hepsi ona ortaktır.’ Allah Teâlâ bu değerlendirmelerinin cezasını verecektir. Şüphesiz ki Allah (cc), onları cezalandırmada hikmet sahibidir, onların yaptıklarını hakkıyla bilir.”

Âyette câhiliye dönemi Araplarının bahire, sâibe ve vasile diye adlandırdıkları hayvanlardan sağ olarak doğan yavruların sadece erkekler tarafından yenilebileceği, ölü doğan yavru konusunda ise erkeklerin ve kadınların eşit olduğu anlatılmaktadır.⁵⁸

Bu âyette cahiliyye Araplarının bu tür adetlerinin hikmetten uzak olduğu ve Hakîmlerin Hakîmi olan Allah'ın (cc), bu tür adaletsiz adetleri cezasız bırakmayacağı ifade edilmektedir. Zira cinsiyet ayırımı ve üstünlük düşüncesi hikmete aykırıdır. Müşriklerin bu inancı dahası helâli haramı da helâl kılarak ilâhî bir buyrukmuşçasına hareket etmeleri iftiralarının neticesidir. Âyete göre Allah Teâlâ müfterilerin asılsız iddialarını cezalandırmada Hakîm, cezanın miktarı, keyfiyeti ve süresini tayin etmede Alîmdir.⁵⁹

Bu iki isim onlara verilecek azab için ta'lıdır. Yani Allah Teâlâ hikmetinin gereği olarak onları cezalandırmada Hakîm ve onların inançlarını/suçlarını bilmede Alîmdir.⁶⁰ Bu cezalandırma onların psikolojik durumlarına/barbarlıklarına son derece uygundur.⁶¹

Dördüncü Örnek: Hier 23-25

وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ *
وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ*

“ Kuşkusuz hayat veren de öldüren de biziz; her şeyin son sahibi de biz oluruz. Andolsun biz, içinizden önce gelip geçenleri de biliriz, geri kalanları da muhakkak biliriz. Ve senin rabbin, onları haşredecektir. O, Hakîmdir, Alîmdir.”

Kâinatın maliki olan Allah (cc) hayatı bahşettiği gibi ölümü de takdir etmiştir. Hikmeti gereği insanları yeniden diriltecek olan rabbimiz, bütün yönleriyle geçmiş ve gelecek toplulukların tamamı hakkında mutlak ilmiyle bilgi sahibidir. Dolayısıyla bütün insanların amellerini bilmesi sebebiyle, hikmetinin gereği onlar için hükmünü verecektir.⁶²

⁵⁸ İbn Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 82, 83; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, 46.

⁵⁹ Şa'ravî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, VII, 10.

⁶⁰ Alusî, *Ruhu'l-Meânî*, VIII, 459; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, II, 54; İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 112.

⁶¹ Merağî, *Tefsirü'l-Merâğî*, VIII, 30.

⁶² Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, VI, 4889; İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 40.

Geçmiş ve gelecek bütün insanların davranışlarının hesaba çekilmesi/haşrin gerçekleşmesi, O'nun hikmetinin bir tezahürüdür.⁶³ Zira insanların dünyada imtihan olunması, amellerinin bir karşılığının olmasını icap ettirmektedir. Diğer yandan haşrin/hesabın varlığı aynı zamanda kuşatıcı bir ilmi de gerektirmektedir.⁶⁴

Âyetin sonunda “أَنَّ” edatının sıfatların başında gelmesi, yapılan va’din gerçekleşeceğini ifade ettiği gibi önceki âyetlerde geçen, Allah Teâlâ’nın mükemmel kudreti ve ilmine dikkat çekmektedir.⁶⁵ İbn Aşûr “أَنَّ” edatının münkire red olarak gelmemesi durumunda kendisinden önce geçen cümle için ta’lîl ve bir bağlantı ögesi olacağı’ kaidesinden hareketle “O, Hakîmdir, Alîmdir.” ifadesinin öncesine ta’lîl olduğunu belirtir.⁶⁶

Bu âyette Hakîm sıfatının öne alınması bağlamsal olup, tertib ile de izah edilebilir. Çünkü bu âyette haşrin ve hesabın zikredilmesi, neden, niçin ve nasıl sorularını gündeme getirmektedir. Hakîm sıfatı neden ve niçin sorularına cevap olurken Alîm sıfatı ise nasıl sorusuna bir cevaptır. Dolayısıyla sıralamanın Hakîm ve Alîm şeklinde gelmesi son derece doğaldır.

Beşinci Örnek: Neml 6 وَأَنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ

“Şüphesiz ki bu Kur’ân sana hikmet sahibi, her şeyi bilen Allah (cc) tarafından verilmektedir.”

Bu âyette Kur’ân’ın bir beşer ürünü olmayıp mükemmel hikmet ve ilim sahibi bir zatın makamından verildiği ifade edilmiştir. Âyet, yüce Allah’ın (cc) zikredileceği kıssalara ve bu kıssalardaki hikmetlerin inceliklerine bir hazırlık konumundadır.⁶⁷ Zikredilen sıfatların nekire olarak gelmesi ise Kur’ân’ın şanını yüceltmeye (tefhim) matuftur. Yani Hakîm ve Alîm sıfatlarının sahibinden gelen bu kitap, hikmet ve ilimden ibarettir.⁶⁸

Beyzavi’ye göre ilim hikmetin içerisinde yer almaktadır. Ancak ilmin umûmiliği, hikmetin ise husûsiliği noktasında bir işi sağlam yapmayı ifade etmesi, bu iki sıfatın ayrı ayrı olarak zikredilmesine sebebiyet vermiştir. Ona göre bu ayırımın bir sebebi de Kur’ân ilimlerinin bir kısmının hikmetten oluşu (Akâid ve Fıkıh gibi) diğer bir kısmının da (kıssalar ve ahbar gibi) ilim olsa bile hikmetten sayılmamasıdır.⁶⁹

Altıncı Örnek: Zührûf 84.

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ

⁶³ Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, VII, 153.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidî't-Tenzîl*, Dârü'l-Kitâb'il-Arabî, Beyrut 1407,II, 576; Merağî, *Te'fîrî'l-Merâğî*, XIV, 19.

⁶⁵ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, II, 238.

⁶⁶ İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 40-41.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 349; Kurtûbî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi'l-Kur’ân*, XVI, 101.

⁶⁸ İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 224.

⁶⁹ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, II, 560.

“Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da O'dur. O sınırsız hikmet ve ilim sahibidir.”

Bu âyette tevhidin hakikatine vurgu yapılmakta; sema ve arzda ibadete layık yegane ilâhın Allah Teâlâ olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca uluhiyyet diğer varlıklardan nefyedilmekte ve Allah'a (cc) has kılınmaktadır. Zira semâvat ve arzın incelenmesi durumunda kâinattaki mükemmel (muhkem) yapının hikmetle örüldüğü müşahade edilecektir. Bu hikmetin ilimsiz olması da düşünülemez. Çünkü mahlukatın durumunu en bilen Allah Teâlâ'dır.⁷⁰

Âyette geçen sıfatlar ta'lîl ve delil işlevi görmektedir.⁷¹ Yani varlık aleminde mutlak ulûhiyyetin ancak mükemmel hikmet ve ilim ile mümkün olabileceği anlatılmaktadır. Zira varlık aleminin yaratılması ve idare edilmesi ancak hikmet ve ilim ile gerçekleşebilir. Allah Teâlâ dışında kendilerine ulûhiyyet payesi verilenler hikmet ve ilimden son derece uzaktırlar. Allah (cc) ise tedbir ve idarede Hakîm, mahlukatın maslahatını bilmede ise Âlimdir.⁷²

Ayet sonunda geçen ilim, hikmetin mütemmim cüzü olduğundan Alîm sıfatı Hakîm sıfatından sonra gelmiştir. Zikredilen bu sıfatlardan önce geçen Allah'ın (cc) sema ve arzın ilâhı olduğu vurgusu, 'neden' sorusunu akla getirmektedir. Hakîm ve Alîm sıfatlarının te'kidle gelmesi bu suale cevap niteliğindedir. Ayrıca -yukarıda zikredildiği üzere- söz konusu vurguya hem ta'lîl hem de delil mesabesindedir.⁷³

Yedinci Örnek: Zariyât 30 قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ

“Rabbin böyle buyurdu, dediler; kuşkusuz hikmeti sonsuz, ilmi sınırsız olan yalnız O'dur.”

Zariyât sûresi 24-30 âyetlerde meleklerin Hz. İbrahim'e misafir olmaları ve aralarında gerçekleşen muhavereleri geçmektedir. 28. âyette yaşlı olan eşi Sare'ye çocuğu olacağı müjdesi verilmiş ancak o inanmamıştır. Onun hayreti üzerine “*Rabbin böyle buyurdu*” denilmiş ve âyet “*Muhakkak ki o Hakîm ve Âlimdir.*” şeklinde son bulmuştur.

İbn Aşûr “*إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ*” cümlesinin öncesindeki *كَذَلِكَ* cümlesine ta'lîl olduğunu söyler. Melekler Hz. İbrahim'e bu müjdeyi vermiş onun eşi de hayretler içerisinde kalmıştır. Ayette Allah Teâlâ'nın dilediği şeyleri yaratmada Hakîm, Hz. İbrahim'in eşinin çocuk doğuramayacak kadar da yaşlılığını bilmede Alîm olduğu vurgulanmaktadır.⁷⁴ Ayrıca bu cevapta sanki onlara şöyle denilmiştir: bu seçim Allah Teâlâ'nın dilediği bir hikmet gereğince.⁷⁵

⁷⁰ İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXV, 268; Alusî, *Ruhu'l-Meânî*, VIII, 459.

⁷¹ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III, 258.

⁷² Merağî, *Tefsirü'l-Merâğî*, XXV, 115.

⁷³ İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXV, 268.

⁷⁴ İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVI, 361.

⁷⁵ Kanu', *el-Î'câzû'l-Beyânî*, s. 218.

SONUÇ

Kur'ân lafzı ve manasıyla mu'cizevi bir kitaptır. Müslümanlar tarih boyunca onun i'câz boyutlarını ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Özellikle Kur'ân'ın beyânı üzerinde yapılan çalışmalar, zengin bir beyânî i'câz mirasının oluşumunu sağlamıştır. Kur'ân'ın beyânî mu'cize olduğunun kanıtlarından biri de Kur'ân'daki takdîm ve te'hîr olgusudur. Bu olgu âyet sonlarında yer alan Esmâ-i hüsnânın kullanımında da gerçekleşmiştir. Âyet sonlarında yer alan bu isimlerden ikili olarak zikredilen, Ğafûr-Rahîm, Ğafûr-Halîm, Alîm-Hakîm sıfatlarında bu durum söz konusudur.

Âyet sonlarında yer alan söz konusu isimlerde takdîm ve te'hîri en temelde iki gerekçeyle izah etmek mümkündür. Bunlardan ilki âyetlerin fasılalarındaki ses uyumuna riâyettir. İkincisi ise âyetlerde geçen bağlamın gözetilmesidir. Zira fasılalarda yer alan Esmâ-i hüsnâ âyetin bir manasının bir özeti mesabesindedir.

Tefsir uleması söz konusu takdîm ve te'hîri temelde bağlam ile açıklamakla birlikte illet/sebebiyet, zat, üstünlük, rütbe ve zaman, teberrrük, ta'zîm, teşrîf, münâsebet, teşvîk, öncelik, çokluk, terakkî, tedellî, Allah Teâlâ'nın kudretine daha çok delâlet etme ve daha çok hayranlık uyandırma, hasr, ihtisas ve fasılalardaki ses uyumuna riâyet şeklinde formüle ettikleri gerekçeleri de zikretmekten geri durmamışlardır.

Fasılalardaki Esmâ-i hüsnâ'da gerçekleşen takdim ve te'hîr olgusu, Kur'ân nazmının mükemmelliğinin bir göstergesidir. Zira buralardaki kelimelerin dizimi rastlantı olmayıp ilahî bir seçimin sonucudur ki bu durum Kur'ân'ın beşer ürünü olmadığının en büyük kanıtlarından biridir.

KAYNAKÇA

ABBAS, Fazl Hasan, *Kazayâ Kur'âniyye fî'l-Mevsûati'l-Britaniyye Nakzü Metâ'in ve Reddü Şübühât*, Dârü'l-Beşîr, Amman 1989.

ALTIN, Mehmet *Esmâ-i Hüsnâ'nın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2015, "Basılmamış Doktora Tezi"

BEĞÂVÎ, Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Heyet, Dârü Taybe, Riyâd 1409.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Sa'd b. Necdî Ömer, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2013.

BEYZÂVÎ, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Şerhü Esmâillâhi'l-Hüsna*, thk. Halid el-Cündî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2011.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga* ve Sihahü'l-'Arabiyye, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.

CÜRCÂNÎ, Abdülkahir, *Delâilü'l-İcâz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2004.

EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf, thk. Mahir Habbûş, *el-Bahrü'l-Muhît*, er-Risâle el-'Alemiyye, Beyrut 2015.

EBÛ's-SUÛD, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Müessesetü Tarihi'l-Arabî, Beyrut 2010.

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüga*, Dârü İhyâi Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 2001.

FERÂHÎDÎ, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerrâî, Mektebetü'l-Hilâl, by. ts.

FÎRUZÂBÂDÎ, Muhyiddin Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *el-Kamûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005.

GAZZÂLÎ, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Meânî Esmâillâhi'l-Hüsna*, Dârü's-Selâm, Kahire 2008.

HATÎB, Abdülkerim Yunus, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, Dârü Fikri'l-'Arabî, Kahire 1390.

HATTÂBÎ, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim, *Şe'nü'd-Duâ*, thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkâk, Dârü's- Sekâfeti'l-Arabiyye, Beyrut 1992

HAZİN, Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Tashîh Muhammed Ali Şahin, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1995.

İBN 'AŞÛR, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', Tunûs ts.

İBN 'ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2011.

İBN CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2010.

İBN DÜREYD, Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-Lüga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî, Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.

İBN FARÎS, Ebû Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Abdusselam Muhammed Harun, Dârü'l-Fikr, by. 1979.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mukrim b. Ali, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1414.

İBN SÎDE, Ebu Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*, thk. Abdulhamid Hindavî, Beyrut 2000.

KANU', Atıf Receb Cum'a, *el-İ'câzü'l-Beyânî fî Nazmi Havâtimi'l-Âyât el-Müştemile alâ Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Câmiatü'l-İslâmiyye Külliyyetü'l-Âdâb Kısmü'l-Lugati'l-Arabiyye, Gazze 2006, "Basılmamış Yüksek Lisans tezi".

KURTÛBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2013.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhamed b. Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Fatima Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004.

MERÂĞÎ, Ahmed b. Mustafa, *Tefsirü'l-Merâğî*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladuhu, Kahire 1946.

MÜSENNÂ, Muhammed Hebyân, *Min Ravai'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'an*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2014.

NAHCİVÂNÎ, Nimetullah b. Mahmud, *el-Fevâtihü'l-Îlahiyye ve'l-Mefâtihü'l-Gaybiyye*, Dârü Rikâbî li'Neşr, Mısır 1999.

NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2009.

RAĞİB el-İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Tefsîrü'r-Rağîb*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Besyunî, Külliyyetü'l-Âdâb, Tanta 1999.

-----, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan Davûdî, Darü'l-Kalem, Beyrut 1997

RÂZÎ, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Kitâbü Levâmii'l-Beyyinât Şerhü Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfat*, Matbaatü's-Şarkıyye, Mısır 1323.

-----, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2005.

SAMERRÂÎ, Fazıl Salih, *et-Ta'birü'l-Kur'ânî*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2015.

ŞA'RÂVÎ, Muhammed Mütevellî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, Medya Protec, Kahire 2016.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, Dârü'l-Vefâ, Kahire 2014.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Heyet, Dârü's-Selâm, Kahire 2008.

TAFTÂZÂNÎ, Sa'düddin Mesud b. Ömer, *Muhtasarü'l-Meânî*, Haşiyet Mahmud Hasan, İntişârât İmâm Rabbânî, Senendec 1395.

UBEYD, Ali b. Süleyman, *Hatmü'l-Âyât bi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve Delâletühâ*, Dârü'l-'Asime, Riyâd 1418.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Fazilet Neşriyat, İstanbul 2015.

YURDAGÜR, Metin, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın En Güzel İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 2006.

ZEBİDÎ, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezak el-Hüseynî Murtazâ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, thk. Komisyon, Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1974.

ZECCÂC, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl, *Tefsîrü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkâk, Dârü'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrut 1986.

ZECCÂCÎ, Ebû Amr Muhammed b. İbrahim b. Yûsuf b. Muhammed, *İştikâku Esmâillâh*, thk. Abdülhüseyn el-Mübârek, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1986.

ZEMLEKÂNÎ, Kemalüddin Abdülvahid b. Abdülkerim, *el-Bürhanü'l-Kâşif an İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hatice el-Hadisî, Ahmed Matlûb, Matbaatü'l-'Ânî, Bağdat 1974.

-----, *el-Mecîd fi İ'câzi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Şaban Salah, Dârü's-

Sekâfeti'l-'Arabiyye, Kahire 1989.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik Gavamidi't-Tenzîl*, Dârü'l-Kitâb'il-'Arabî, Beyrut 1407.

-----, *Esâsü 'l-Belâga*, Dâru Sadır, Beyrut 2009.

Ahmedî Olması Bağlamında İhmal Edilen Bir Kimlik: Zaferullah Han

Halide Rumeysa Küçüköner*

Özet

Zaferullah Han Pakistan'ın kuruluş döneminde aktif olarak rol almış Ahmedî Müslümanlar'dan birisidir. Zaferullah Han, Pakistan öncesi dönemde İngiliz kolonisi durumunda bulunan Hindistan'da aktif olarak siyasette yer almış, bakanlık dahi yapmıştır. Pakistan'ın bağımsızlığından sonra yedi sene dış işleri bakanlığı görevlerini yerine getirmiştir. Görev süresi boyunca Pakistan'ı Birleşmiş Milletler'de etkin bir şekilde temsil etmiş, Uluslararası Adalet Divanı'nda üye ve başkan olarak yer almıştır.

Zaferullah Han'ın Ahmedî Müslüman olması ise dinî kimliğinin diğer bütün diğer kimliklerinin önüne geçmesine ve Pakistan tarihinde hak ettiği değeri alamamasına sebep olmuştur. Zira onun Pakistan kurulmadan önce Hindistan siyasetine yön veren kişilerden biri olması Ahmedîlerin İngilizler'le olumlu tarihsel ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmesine yol açmış Pakistan kurulduktan sonra bakanlık gibi önemli görevleri yerine getirmesi de yine İngilizlerin desteğini alan biri olmasıyla ilişkilendirilmiştir.

Zaferullah Han'ın Pakistan'ın kuruluş sürecinde aktif olarak yer alması ancak Müslümanlar tarafından bu durumun göz ardı edilmesi Zaferullah Han'ın Ahmedîler tarafından çok daha fazla sahiplenilmesine sebep olmuş, onun için neredeyse halifeler kadar kutsal bir tarih inşa edilmesine yol açmıştır. İşte bu çalışmada da, ihmal edilen bir kimlik olarak Zaferullah Han tanıtılmaya çalışılacaktır.

Abstract

Zafrullah Khan is one of the Ahmadi Muslims who took an active role in the founding period of Pakistan. Zafrullah Khan took an active part in politics and even served as a minister in India, which was a British colony in the pre-Pakistan period. After the independence of Pakistan, he fulfilled his duties as foreign minister for seven years. During his tenure, he effectively represented Pakistan at the United Nations, and took part in the International Court of Justice as a member and president.

* Arş. Gör. Halide Rumeysa Küçüköner, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi, e-mail: rumeysah@hotmail.com

The fact that Zafrullah Khan was an Ahmadi Muslim caused his religious identity to precede all other identities and not receive the value he deserved in the history of Pakistan. Because he was one of the people who steered Indian politics before Pakistan, which led to the evaluation of Ahmadis within the framework of their positive historical relations with the British government.

The fact that Zafrullah Khan was actively involved in the establishment process of Pakistan, but this situation was ignored by Muslims caused Zaferullah Khan to be embraced much more by the Ahmadis and led to the construction of a sacred history for him, almost as much as the caliphs. In this study, Zaferullah Khan will be tried to be introduced as a neglected identity.

Giriş

Zaferullah Han 19. yüzyıl Hindistan'ında doğan 20. yüzyılda da Pakistan'ın doğuşuna şahitlik eden önemli bir Ahmedî Müslüman'dır. Ahmedîler tarafından bağımsız Pakistan'ın kuruluşunda oldukça dikkat çekici işler başaran bir kimlik olarak kabul edilmektedir.

Zaferullah Han, Pakistan kurulmadan önce İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'da politik faaliyetlerine başlamış hatta bakanlık görevine kadar yükselmiştir. Pakistan'ın kurulmasıyla birlikte ise yaklaşık 7 sene Pakistan'ı dış dünyaya açacak en önemli kurumlardan biri olan Dış İşleri Bakanlığı görevlerini yerine getirmiştir. Görev süresi boyunca Pakistan'ı Birleşmiş Milletler'de temsil etmiştir. Sonrasında da Uluslararası Adalet Divanı'na üye seçilmiş, akabinde ise bu divanın başkanlığı görevlerini icra etmiştir.

Zaferullah Han her ne kadar siyasi ve sosyal anlamda başarılı geçmişiyle Pakistan'ın dünyaya açılan yüzü, ideal bir Pakistanlı kimliklerinden biri olarak görülse de, Pakistan tarihinde ve Müslüman tarihinde hak ettiği değeri alamamış ve yeterince bilinmemiştir. Bir Ahmedî Müslüman olması, bu kimliğinin diğer bütün kimliklerinin önüne geçmesine neden olmuştur. Zira Hindistan döneminde önemli bir politik figür olması Ahmedîlerin İngilizler'le tarihsel olumlu ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Aynı şekilde Pakistan döneminde de aktif bir siyaset adamı olması yine İngilizlerin kendilerinden sonra Zaferullah Han gibi kişiler aracılığıyla Pakistan siyasetine yön verdikleri iddiası üzerinden muhalefet görmesine sebep olmuştur.

Zaferullah Han'a karşı Ahmedî kimliğinden kaynaklanan negatif tutum ise onun bir İslam ülkesi olarak Pakistan'a bu bağlamda da İslam tarihine yaptığı katkıların göz ardı edilmesine neden olmuştur. İşte bu çalışmada da Pakistan siyasetinde önemli bir aktör olan Zaferullah Han tanıtılmaya çalışılacaktır.

1. Zaferullah Han'ın Hayatı

Zaferullah Han, günümüzde Hindistan topraklarında bulunan Siyalkot'ta 6 Şubat 1893'te, ünlü bir avukat olan Nasrullah Han'ın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini Amerikan Misyon Okulu'nda almıştır. 1911 yılında ise Lahor Devlet Koleji'nden mezun olmuştur. 1911 yılında İngiltere'ye gitmiştir. İngiltere'de

bulunduğu dönemde Londra'daki Kings College'da eğitim almıştır. İngiltere'de bulunduğu dönemde İsviçre ve Almanya'ya çeşitli ziyaretler gerçekleştirmiştir. 1914 yılı sonunda Hindistan'a dönmüş, 1916 yılına kadar Siyalkot'ta 1916-1935 yılları arasında ise Lahor'da avukatlık yapmıştır. 1919-1924 yılları arasında Lahor Hukuk Koleji'nde ders vermiştir. 1926 yılında Pencap Yasama Konseyi üyeliğine seçilmiştir. 1927'de, Pencap Müslümanları'na yönelik bir davada müdafilik yapmıştır. 1931 ve 1932 yılları arasında "All India Muslim League"ine (Tüm Hindistan Müslüman Birliği) başkanlık etmiştir. 1930-1932 yılları arasında düzenlenen, Hindistan'ın İngiltere'den bağımsızlığına dair konuların konuşulduğu Yuvarlak Masa Toplantıları'na delege olarak katılmıştır. 1935 yılında Demiryolları Bakanı olarak göreve başlamıştır. 1935-1941 yılları arasında Hindistan Valiliği Yürütme Konseyi üyeliği yapmıştır. 1939 yılında Hindistan'ı Millet Cemiyeti'nde temsil etmiştir. 1941'de Hindistan Federal Mahkemesi'ne yargıç olarak atanmış, bu görevi 1947 yılına Hindistan-Pakistan ayrılığına kadar devam ettirmiştir. 1945'te Commonwealth Relations Conference'da¹ Hindistan'ı resmi olarak temsil etmiştir. Sonradan Pakistan'ın kurucu başbakanı olacak olan Muhammed Ali Cinnah'ın talebiyle, Hindistan-Pakistan arasındaki ayrılık süreciyle ilgili sınırları belirlemek üzere kurulmuş olan Radcliffe Sınır Komisyonu'nda temsilci olarak yer almıştır. 25 Aralık 1947-1954 yılları arasında yeni kurulan ülkenin ilk Dış İşleri Bakanlığı görevlerini icra etmiştir. 1947 yılı Aralık ayında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda Pakistan delegasyonuna başkanlık etmiştir. 1948 yılından 1954 yılına kadar Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nde Pakistan'ı temsil etmiştir. 1954 yılında Manila'da düzenlenen CENTO Konferansı'na Pakistan adına katılmıştır. 1954-1961 yılları arasında Lahey'de bulunan Uluslararası Adalet Divanı'na yargıç olmuştur. 1958 yılında bu kurumun başkan yardımcılığı görevini üstlenmiş ve görevini 1961 yılına kadar devam ettirmiştir. 1961-1964 yılları arasında Pakistan'ın Birleşmiş Milletler Daimi Temsilcisi olarak görev yapmıştır. 1962-1963 yılları arasında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu Başkanlığı görevini icra etmiştir. 1963'te Sovyetler Birliği'ni (SSCB), 1965 senesinde Fiji Adasını ziyaret etmiştir. 1967 yılında hac ziyaretinde bulunmuştur. 1970-1973 yılları arasında Uluslararası Adalet Divanı Başkanlığı görevlerini icra eden ilk Asyalı başkan olmuştur. Pakistan'da Ahmedilere yönelik başlatılan kamusal muhalefet sebebiyle 1973-1983 yılları arasında İngiltere'de yaşamıştır. 1983 yılında ise Pakistan'a dönmüş ve hastalığını akabinde 1985 yılında vefat etmiştir.²

¹ Bu konferans "Commonwealth" olarak adlandırılan İngiltere'nin hâkimiyeti altında bulunan ülkeler arasındaki işbirliğinin artırılmasına yönelik olarak düzenlenmektedir.

² Zaferullah Han'ın hayatına dair bilgiler "Brief Life Sketch of Chaudhry Sir Muhammad Zafrulla Khan", erişim 07 Mayıs 2017, <https://www.alislam.org/articles/brief-life-sketch-chaudhry-sir-muhammad-zafrulla-khan/>; "Sir Muhammad Zafrullah Khan Award for Distinguished Public Service", erişim 11 Mayıs 2017, <https://ahmadiyya.ca/public/sir-zafrullah-khan-award>; Mahmood Tahir, "Ahmadis And An Unsung Hero", erişim 11 Haziran 2017, <https://indianexpress.com/article/opinion/columns/ahmadis-and-an-unsung-hero-2979431/>; "Chaudhry Sir Muhammad Zafrullah Khan", erişim 14 Nisan 2017,

2. Zaferullah Han'ın Eserleri

Zaferullah Han politik kimliğiyle olduğu kadar İslami konulara olan akademik kimliğiyle de öne çıkmaktadır. Nitekim Batı'da oldukça bilinen *Islam: Its Meaning for Modern Man*³ adlı eser gibi pek çok önemli eser kaleme almıştır. Bu eserlerden *The Message of Islam*,⁴ *Wisdom of Holy Prophet*,⁵ *The Excellent Exemplar – Muhammad The Messenger of Allah*,⁶ *Muhammad: Seal of the Prophet*,⁷ *Islam and Human Rights*,⁸ *Ahmadiyyat: The Renaissance of Islam*,⁹ *Victory of Prayer Over Prejudice*, *Hazrat Maulvi Nooruddin - Khalifatul-Masih I*,¹⁰ *Punishment of Apostacy in Islam*, *Woman in Islam*,¹¹ *My Mother*,¹² *A Letter to a Dear One*,¹³ *Deliverance from the Cross*,¹⁴ *Moral Principles as the Basis of Islamic Culture*,¹⁵ *The Concept of Justice in Islam*,¹⁶ *Civilisation at the Cross Roads*,¹⁷ gibi eserleri özellikle Batı ülkelerinde oldukça fazla bilinmektedir. Ayrıca *Gardens of Righteous*,¹⁸ isimli, İmam Nevevi'nin *Riyadus Salihîn* adlı eserinin kendi tasarruflarıyla İngilizce'ye tercümesinden oluşan tercüme bir eseri de mevcuttur. 1970 yılında Kuran'ı Kerim'i İngilizce'ye tercüme denemeleri de söz konusu olmuştur.

Zaferullah Han üretken bir yazar olarak eserlerinde özellikle İslam'ın yumuşak ve ılımlı yüzünü ön plana çıkarmaya çalışmış, bu düşüncesini desteklemek için Hz.

<https://web.archive.org/web/20160223042131/http://njc.edu.pk/chaudhry-sir-muhammad-zafarullah-khan/>; "Sir Muhammad Zafrulla Khan, (ra)", erişim 08 Nisan 2017, <https://www.alislam.org/profile/sir-muhammad-zafrulla-khan/>. adlı resmi Ahmedî sitelerinden elde edilmiştir.

³ *Islam: Its Meaning for Modern Man* (London: Routledge, 1980).

⁴ Muhammad Zafrullah Khan, *The Message of Islam* (Surrey: Islam International Publications, 1995).

⁵ Muhammad Zafrullah Khan, *Wisdom of The Holy Prophet* (Tilford, Surrey: Islam International Publications, 1995).

⁶ Muhammad Zafrullah Khan, *The Excellent Exemplar – Muhammad The Messenger of Allah* (London: London Mosque, 1991).

⁷ *Muhammad, Seal Of The Prophets* (UK: Majlis Khuddamul Ahmadiyya UK, 2012).

⁸ Munir Muhammad Zafrullah Khan, *Islam and Human Rights* (London: London Mosque, 1967).

⁹ Muhammad Zafrulla Khan, *Ahmadiyyat: the Renaissance of Islam* (London: Zürich: Tabshir Publications; Islamic Foundation, 1978).

¹⁰ Muhammad Zafrullah Khan, *Hadrat Maulawi Nur-ud-Din ra Khalifatul Masih I* (UK: Islam International Publications, 2006).

¹¹ Muhammad Zafrullah Khan, *Woman in Islam* (Tilford, Surrey: Islam International Publications, 2008).

¹² Muhammad Zafrullah Khan, *My Mother* (UK: Islam International Publications, 2016).

¹³ Muhammad Zafrullah Khan, *A Letter to a Dear One*, çev. Butt Shermeen (UK: Islam International Publications, 2001).

¹⁴ Muhammad Zafrullah Khan, *Deliverance from the Cross* (London: London Mosque, 1978).

¹⁵ Muhammad Zafrullah Khan, *Moral Principles as the Basis of Islamic Culture*, t.y.

¹⁶ Muhammad Zafrullah Khan, *The Concept of Justice in Islam* (NY: Bait-ul-Zafar, t.y.).

¹⁷ Muhammad Zafrullah Khan, *Civilisation at the Cross Roads* (Qadian India: Nazir Dawat-e-Tabligh, t.y.).

¹⁸ Muhammad Zafrullah Khan, *Gardens of Righteous* (Tilford, Surrey: Islam International Publications, 2006).

Peygamber'in hayatından oldukça örnekler vermiş ve din savaşlarının anlamsızlığını "Dinde zorlama yoktur" ayeti¹⁹ üzerinden temellendirmeye çalışmıştır.

2. Bir Ahmedî Olarak Zaferullah Han ve Ahmedîliğe Yaptığı Katkılar

Zaferullah Han önemli bir politikacı olduğu kadar aynı zamanda dindar Ahmedî kimliğiyle de bilinen bir kişiydi. O, bir yandan politikacı öte yandan bir Ahmedî olarak Ahmedî tarihinde derin izler bırakacak işler yapmıştır. Nitekim onun Ahmedîliğe yaptığı katkılar Ahmedî tarihinde en fazla önem verilen kişilerin başında yer almasına imkân sağlamıştır. Ahlakî erdemleri, dindarlığı, zenginliğine rağmen sade yaşamı, başarılarına rağmen mütevazılığı, sürekli ön plana çıkarılmıştır.²⁰

Ahmedî tarihinde Zaferullah Han'ın yeri oldukça başkadır. Nitekim Ahmedî halifelerine benzer şekilde neredeyse bütün hayatı ve konuşmaları kayıt altına alınmıştır. Ahmedî tarihinde Zaferullah Han anlatılırken, anlatım onun Ahmedîlik'le ilk tanışması üzerinden verilmektedir. Mirza Gulam Ahmed'le ilk tanışmasının Lahor'da 1904'de tarihinde gerçekleştiği, 1907 yılında ise bizzat onun elleri üzerinde biat ettiği anlatılmaktadır. Bu biat sonrasında da Zaferullah Han'ın hayatı boyunca neredeyse yaptığı bütün resmi ve politik işlerde Ahmedîliği tebliğ etmeyi amaçladığı ve Ahmedîliğe büyük hizmetlerde bulunduğu ön plana çıkarılmaktadır.²¹

Ahmedîler tarafından Zaferullah Han'ın Ahmedîliğe katkıları 1911 tarihinde İngiltere'ye gitmesiyle başlatılmakta, İngiltere'de bulunduğu süre içerisinde ve bu dönemde Almanya'ya ve İsviçre'ye gerçekleştirdiği ziyaretlerde Ahmedîliği yaymayı amaçladığı anlatılmaktadır.²² Ahmedîler tarafından erken dönemden itibaren en fazla bilinirliği ise Ahmedîlerin dini meselelerden dolayı yargılandığı Madras ve Patna Yüksek Mahkemelerinde Ahmedîleri oldukça başarılı bir şekilde savunmasından kaynaklanmaktadır.²³

Ahmedîlerin Zaferullah Han'ın neredeyse bütün hayatını kayıt alması bağlamında hem politik hem de dinî yaşamına dair neredeyse bütün verilere ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda onun Ahmedî tarihi içerisindeki resmi yaşamı özellikle 1919'da Lahor'da yaşamasıyla birlikte başlatılmaktadır.

Ahmedîler'den elde edilen bilgiler göre, Zaferullah Han, Lahor'da 1919 ve 1935 yılları arasında Ahmedî topluluğun yerel başkanlığı görevini icra etmiştir.

¹⁹ Bakara 2/286.

²⁰ "Sir Muhammad Zafrullah Khan Award".

²¹ Tahir, "Ahmadis And An Unsung Hero"; Rohit De, "The Two Husbands of Vera Tiscenko: Apostasy, Conversion, and Divorce in Late Colonial India", *Law and History Review* 28, sy 4 (2010): 1011-41; "Sir Muhammad Zafrullah Khan Award"; "Brief Life Sketch of Chaudhry"; "Chaudhry Muhammad Zafrulla Khan's Services to Pakistan and The Muslim World", *Al Islam*, erişim 29 Nisan 2017, <https://www.alislam.org/articles/zafrulla-khan-services-pakistan-muslim-world/>.

²² "Brief Life Sketch of Chaudhry"; "Sir Muhammad Zafrullah Khan Award"; Tahir, "Ahmadis And An Unsung Hero".

²³ Tahir, "Ahmadis And An Unsung Hero"; Rohit De, "The Two Husbands of Vera Tiscenko: Apostasy, Conversion, and Divorce in Late Colonial India".

Cemaat başkanlığı yaptığı dönemde Ahmedîlik'le ilgili çeşitli toplantılara iştirak etmiş, toplantılar düzenlemiş ve konferanslar vermiştir.²⁴

Zaferullah Han, Ahmedîliğe sadece yerel cemaat içerisindeki etkin görevi ile değil aynı zamanda dönemin halifesi Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'le gerçekleştirdiği faaliyetler ve cemaat içerisindeki çeşitli görevlerle de oldukça katkı sunmuştur. Nitekim Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed tarafından kurulan, Ahmedîliğin danışma meclisi olan, Ahmedîlerin seçkinlerinin yer aldığı Meclis-i Şûrâ'da aktif olarak yer almıştır. II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in 1924 ve 1955 yıllarında Avrupa'ya gerçekleştirdiği seyahatlerde halifenin sekreterliğini ve tercümanlığını yapmış ve Dünya Dinleri Konferansı'nda halifenin bildirisini sunmuştur.²⁵

Zaferullah Han'ın cemaate sadece manevi katkıları değil aynı zamanda maddi katkıları da oldukça ön plana çıkarılmaktadır. Nitekim 1944 yılında bütün malvarlığını cemaate vakfetmesi, Kuran'ı Kerim'in ve cemaat kitaplarının farklı dillere tercüme edilmesini sağlaması onun en fazla ön plana çıkarılan ve cemaat üyelerine örnek olarak gösterilen davranışdır. Aynı şekilde dünyanın farklı coğrafyalarında Ahmedîler tarafından inşâ edilen camilerin inşasına maddi olarak destek olduğu ve açılışlarına iştirak ettiği de yine gururla anlatılmaktadır.²⁶

Zaferullah Han Ahmedîler tarafından sadece Ahmedîliğe yaptığı katkılarla değil aynı zamanda Ahmedîliğin devlet nezdinde resmi olarak tanınması için yaptığı faaliyetlerle de ön plana çıkarılmıştır. Nitekim Zaferullah Han, Ahmedîlerin tanınmasına yönelik pek çok faaliyette bulunmuştur. Bunlardan bazıları şu şekildedir: Ahmedîliğin resmi temsilcisi olarak 1921'de Hindistan Valisi'yle bir görüşme gerçekleştirmiştir. 1922'de Galler Prensi'ne cemaat adına "Tuhfa Shehzada Wales" (Galler Prensi'ne Bir Hediye) isimli kitabını hediye etmiştir. 1924 yılında "All Parties Conference"ına (Bütün Partiler Konferansı) Ahmedîlerin resmi temsilcisi olarak katılmıştır. 1934 yılında ise cemaat adına Hindistan Valisi'ne bir hediye sunmuştur.²⁷

Ahmedîler Zaferullah Han'ın sadece Ahmedîliği değil aynı zamanda başta Pakistan olmak üzere bütün Müslümanların haklarını savunduğunu da özellikle ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda özellikle 1947 yılındaki Birleşmiş Milletler Genel

²⁴ "Brief Life Sketch of Chaudhry"; "Sir Muhammad Zafrullah Khan Award"; Tahir, "Ahmadis And An Unsung Hero".

²⁵ "Brief Life Sketch of Chaudhry"; "Sir Muhammad Zafrullah Khan Award"; Tahir, "Ahmadis And An Unsung Hero".

²⁶ "Brief Life Sketch of Chaudhry"; "Sir Muhammad Zafrullah Khan Award". Zaferullah Han'ın anne ve avukat olan babası da cemaat içerisinde önem verilen, saygı gösterilen kişiler olmuşlardır. Nitekim Zaferullah Han'ın anne ve babası vefat ettiklerinde cenaze namazları Ahmedîlerin geniş katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda Zaferullah Han'ın annesi vefat ettikten sonra kaleme aldığı "Meri Walda" (Annem) isimli eseri, cemaat üyelerine bir Ahmedî'nin annesine göstermesi gereken bir vefa örneği olarak sunulmaktadır. Konu hak. bkz. "Brief Life Sketch of Chaudhry"; "Sir Muhammad Zafrullah Khan Award"; Tahir, "Ahmadis And An Unsung Hero".

²⁷ "Brief Life Sketch of Chaudhry"; "Sir Muhammad Zafrullah Khan Award"; Tahir, "Ahmadis And An Unsung Hero".

Kurulu'nda Pakistan delegasyonu temsilcisi olarak, BM ülkelerine Filistin meselesi, Keşmir sorunu, işgâl altındaki Fas ve Sudan'ın, Endonezya ve Tunus'un işgallerinin sona erdirilmesi gibi hususlarda ciddi eleştirilerde bulunduğu ve bu ülkelerin haklarını hararetle bir şekilde savunduğu özellikle vurgulanmaktadır.²⁸

Ahmedîler tarafından Zaferullah Han'ın siyaseten güçlü ve herkesle ilişki kurabilen kimliği de yine oldukça ön plana çıkarılmaktadır. Bu bağlamda özellikle vurgulanan olay ise 1958 yılında umre ziyaretinde bulunması ve bu ziyarette Kral Abdülaziz b. Suud'un özel konuğu olarak ağırlandığı iddiasıdır.²⁹

Zaferullah Han'ın Ahmedîler tarafından belki de halifeler sonra en fazla ihtiram gösterilen kişilerden biri olması onun adını yaşatmak için çeşitli organizasyonlar gerçekleştirilmesine ve adına ödül programının oluşturulmasına neden olmuştur. Bu ödül programı da Kanada Ahmedîleri tarafından oluşturulan "Sir Zaferullah Han Ödülü" adlı programdır. Bu ödül, topluma katkıları bulunan kişilere verilmektedir.³⁰

Zaferullah Han, halifeler tarafından da o kadar önem verilen bir kişidir ki vefatının ardından 1985 yılı Eylül ayında IV. Halife Mirza Tahir Ahmed, Cuma hutbesini tamamen ona ayırarak baştan sona onun cemaate katkılarını ve manevi yönünü anlatmıştır.

3. Zaferullah Han ve Diğer Müslümanlar Arasındaki İlişki

Ahmedîler tarafından bu denli önem atfedilen bir kişilik olan Zaferullah Han Pakistan'ın kuruluşunda aktif olarak yer almış olsa da Müslümanlar tarafından hep

²⁸“Chaudhry Muhammad Zafrulla Khan's Services”. “Sir Muhammad Zafrullah Khan Award”; “Brief Life Sketch of Chaudhry”. Zaferullah Han, özellikle o dönemde Filistin topraklarının bir kısmının İsrail'e verilmesiyle ilgili Birleşmiş Milletler toplantılarında Filistin meselesine dair oldukça etkileyici konuşmalar yapmış ve Filistin halkının topraklarından edilmesine karşı çıkmıştır. Konu hak. bkz. Hafsa Khawaja, “A Forgotten Hero”, *Pakistan Today*, 25 Temmuz 2014, <https://archive.pakistantoday.com.pk/2014/07/25/a-forgotten-hero/>.

²⁹ Nitekim Suudi Arabistan'ın sonraki dönemlerde Ahmedîlere yönelik yoğun tepkisi bilindiğinden özellikle Pakistan'da İslam-dışı azınlık ilân edildikten sonra Suudi Arabistan'ın Ahmedîlere hac yasağı getirmesi ve Rabîta'tul-İslamî gibi dini organizasyonlar aracılığıyla Ahmedîlerin İslam-dışı kabul edilmesine yönelik kararlar aldığı vâkıdır. Ancak Zaferullah Han'ın Suud ziyareti o dönemin konjonktürü içerisinde çok da olağan dışı değildir. Zira soğuk savaş döneminde Rusya'yla karşı karşıya gelen Amerika, bölgeden stratejik ortaklık elde edebilmek için Suudi Arabistan'a ve Pakistan'a ciddi maddi destekte bulunmuştur. Her ikisinin Amerika'yla olumlu ilişkileri de birbirleriyle olumlu ilişki geliştirmelerine neden olmuştur. Zaferullah Han'ın ziyareti de böyle bir dönemde gerçekleştirilmiş ve dinî husumetler bir tarafa bırakılarak stratejik tutumlar sergilenmiş olmalıdır. Konu hak. bkz. “Constitution (Second Amendment) Act, 1974.”, 106, 206 § 1 (1974); Munir Muhammad ve Rustam Kayani, “Report of the Court of Inquiry constituted under Punjab act II of 1954 to enquire into the Punjab disturbances of 1953” (Punjab, 1954); Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* (New Delhi: Oxford University Press, 2003), 43-46; “Brief Life Sketch of Chaudhry”.

³⁰ “Sir Muhammad Zafrullah Khan Award”. Bu ödül Kanadalı Ahmedîler tarafından genellikle Kanada özelinde önemli işler başaran, sonradan irtibat ve ilişki kurabilecekleri kişilere verilmektedir. Önceden ödül alan isimler, 2016'da Louise Arbour, 2015'te Irwin Cotler, 2014'te Hazel McCallion, 2013'te A. Eggleton, 2012'te Greg Sorbara şeklindedir. Konu hak. bkz. “Sir Muhammad Zafrullah Khan Award”.

şüpheyile yaklaşılan bir kişilik olmuştur. Zaferullah Han'a Müslümanların şüpheyile yaklaşımlarında birkaç husus etkili olmuştur. Bunlardan ilki sömürge Hindistan'ın da İngilizler'in iktidarı altında uzun süre farklı devlet kademelerinde çalışmış olması hatta oldukça üst düzey görevlerde bulunmuş olması ona karşı negatif yaklaşımın sebeplerinden biridir.³¹ Ancak bu hususu çok da belirleyici bir neden olarak ifade etmek doğru olmayacaktır. Zira onun gibi İngiliz eğitim sisteminde eğitim almış ve İngilizler tarafından oldukça önemsenen Seyyid Ahmed Han gibi başka kişiler ve bağımsız bir Müslüman ülke için İngiliz idarecilerin desteğini almanın önemini vurgulayan Pakistan'ın kurucu başbakanı Muhammed Ali Cinnah gibi önemli politikacılar da söz konusu olmuştur.³² Bu yönüyle Müslümanların Zaferullah Han'a negatif tutumlarında sadece İngiliz iktidarı altında görev yapmış olması belirleyici olmamıştır. Bu noktada en belirleyici husus ise Ahmedî olmasıdır.

Ahmedîlerin diğer Müslümanlardan ayrılan akidevî farklarının dışında İngilizler'le ilişkileri de Müslümanlar tarafından en fazla eleştiri alan yaklaşımlarından olmuştur. Nitekim Mirza Gulam Ahmed, ailesinden itibaren İngilizler'le iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Onun bu yaklaşımı kurduğu mezhebe de yanmış, Ahmedîler de ilk andan itibaren İngiliz iktidarını meşru görmüşler ve desteklemekten uzak durmamışlardır.³³ Ahmedîlerin İngilizler'le olumlu bir iklimde gelişen ilişkileri alt-kıta Müslümanlarının büyük çoğunluğu tarafından birliklerinin bozulması olarak değerlendirilmiş ve İngiliz işbirlikçisi olarak itham edilmelerine neden olmuştur.³⁴

Ahmedîliğe karşı bu negatif tutum da Ahmedîlerin bizatihi şahıslarına yönelik olumsuz tavır sergilenmesine sebep olmuştur. Nitekim Zaferullah Han'ın İngilizler'le olumlu ilişkileri de Ahmedî olması üzerinden değerlendirilerek ona karşı negatif bir yaklaşımın oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu noktada özellikle Zaferullah Han'ın da Müslümanlara karşı Ahmedî kimliğini belirgin bir şekilde ön plana çıkardığını belirtmek gerekir. Zira o, Hindistan döneminde İngiliz iktidarı altındayken, İngilizlerle ilişkide olduğu dönemlerde Müslümanları değil de, daha çok Ahmedîleri temsil etmeyi tercih ederek bu tutumunu belli etmiştir. Yapılan neredeyse bütün toplantılara Ahmedî temsilcisi olarak katılmıştır.³⁵ Bunun dışında Pakistan Başbakanı Muhammed Ali Cinnah'ın onun dış işleri bakanı olduğu dönemde vefat etmesi ve

³¹ "Chaudhry Sir Muhammad Zafarullah Khan"; "Chaudhry Muhammad Zafrulla Khan's Services".

³² "Quaid-i Azam and the Reorganization of Muslim League", erişim 08 Temmuz 2017, <http://storyofpakistan.com/quaid-i-azam-and-the-reorganization-of-muslim-league>; Sadia Saeed, "Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan", *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7, sy 3 (Aralık 2007): 136, <https://doi.org/10.1111/j.1754-9469.2007.tb00166.x>.

³³ Mirza Gulam Ahmad, *The Truth Unveiled* (UK: Islam International Publications, 2016), 3-4; Khan, *Ahmadiyyat*, 2.

³⁴ Adil Khussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority movement in South Asia* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), 91-110; Simon Ross Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice* (London: Hurst Publishers, 2008), 228.

³⁵ "Sir Muhammad Zafrullah Khan Award"; "Brief Life Sketch of Chaudhry".

onun Ahmedî oluşunu ifade ederek cenaze namazını kılmaması gibi iddialar ile bakan olduğu dönemde devlet kadrolarını Ahmedîlere yoğun bir şekilde açtığı ve Müslümanlara karşı ayrımcılık yaptığı gibi nedenler de Zaferullah Han'a karşı olumsuz tutumları alevlendiren örneklerden olmuştur.³⁶ Bu tür örnekler de ona karşı Müslüman kimliğiyle değil, Ahmedî kimliğiyle yaklaşılmaya aracılık etmiş ve Pakistan'ın kuruluş sürecindeki katkılarının göz aradı edilmesine neden olmuştur.³⁷

Ahmedîlere karşı sistemli büyük bir muhalefetin olduğu, 1953 olayları olarak bilinen Paencap olaylarında Zaferullah Han'ın şahsı da doğrudan hedef alınmış ve bu olayları takiben bakanlık görevi sona ermiştir.³⁸ Ancak olumsuz olarak görülebilecek bu durumu Zaferullah Han Ahmedîler açısından gelecek için olumlu bir hâle çevirebilmiştir. Nitekim o bu süreçte önceden beri İngilizler'le ve Batılılar'la iyi olan ilişkilerini devreye sokarak Ahmedîlerin oldukça erken bir dönemde insan hakları meselesi olarak görülmesini sağlamıştır. Ulusal çapta süren kendi kariyerinin de uluslararası bir alana kaymasına olanak sağlamıştır.

Zaferullah Han'ın hayatının son döneminde Ahmedî karşıtlığının en yoğun yaşandığı ve Ahmedî halifesinin bile Pakistan'dan göç etmek zorunda kaldığı 1983 yılında Pakistan'a dönmesi ve vefat ettiği yıl olan 1985 yılına kadar Pakistan'da büyük bir olumsuzlukla karşılaşmadan yaşayabilmesi yine İngilizler'in kendisine verdiği destekten kaynaklanmış olmalıdır.³⁹

Sonuç olarak Müslümanlar tarafından olumsuz bir kimlikle yaklaşılan Ahmedîler tarafından ise oldukça ihtiram gösterilen hatta grubun halifeler dışındaki en ihtiram gösterilen kişilerinden olması Zaferullah Han'ın tarih sahnesinde iki kimlikli bir şekilde yer almasına neden olmuştur. Ancak elden edilebilen verilerden söylenilebilir ki oldukça akıllı ve pragmatist bir kişilik olarak Zaferullah Han hem politik kimliğiyle hem de Ahmedî kimliğiyle her iki durumda da kazanan bir kimlik olarak tarih sahnesinde yer almıştır.

Sonuç

Zaferullah Han Pakistan'ın kuruluş aşamalarında aktif olarak rol almış önemli bir Ahmedî Müslüman'dır. Ahmedîler tarafından Pakistan'ın kuruluşunda oldukça önemli işler başaran bir kimlik olarak kabul edilmektedir.

Zaferullah Han, Pakistan öncesi dönemde İngiliz iktidarı altındaki Hindistan'da aktif siyaset içerisinde bulunmuş bakanlık dahi yapmıştır. Pakistan'ın ülke olarak Hindistan'dan bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte ise yaklaşık yedi sene boyunca

³⁶ Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 16; Saeed, "Pakistani Nationalism", 147.

³⁷ Benzer bir tutum ilk Nobel ödüllü Müslüman olan Abdus Selâm'a yaklaşımda görülebilmektedir. Zira onun Ahmedî olması Müslümanların tarih sahnesinde çok daha fazla ön plana çıkarılmamasına neden olmuştur.

³⁸ "1954 Pencap Yasası'nın II nolu Kanunu Uyarınca 1953 Pencap Olaylarını İncelemek İçin Kurulan Soruşturma Mahkemesi Raporu" (Lahor: Lahor Yüksek Mahkemesi, 1954).

³⁹ "Brief Life Sketch of Chaudhry".

dış işleri bakanlığı görevlerini yerine getirmiştir. Görevi boyunca Pakistan'ı Birleşmiş Milletler'de temsil etmiş, Uluslararası Adalet Divanı'na üye seçilmiş, akabinde ise bu divanın başkanlığı görevlerini yerine getirmiştir.

Zaferullah Han'ın Ahmedî Müslüman olması, Ahmedî kimliğinin diğer bütün kimliklerinin önüne geçmesine, Pakistan tarihinde hak ettiği değeri alamamasına neden olmuştur. Zira onun Pakistan kurulmadan önce Hindistan süreçlerinde aktif siyasetin içerisinde yer alması Ahmedîlerin İngilizler'le tarihsel ilişkileri bağlamında değerlendirilmiştir. Aynı şekilde Pakistan kurulduktan sonra yine ön planda yer alan bir siyasetçi olması İngilizlerin desteğini almasıyla ilişkilendirilmiştir.

Sonuç olarak Ahmedîlerin kutsayacak kadar saygı gösterdikleri, Müslümanların ise şüpheli bir tavırla yaklaştıkları Zaferullah Han'ın Pakistan tarihi açısından oldukça önemli bir politik figür olarak tarih sahnesinde yer aldığı bilinen bir vakıadır.

Kaynakça

“1954 Pencap Yasası'nın II nolu Kanunu Uyarınca 1953 Pencap Olaylarını İncelemek İçin Kurulan Soruşturma Mahkemesi Raporu”. Lahor: Lahor Yüksek Mahkemesi, 1954.

“Brief Life Sketch of Chaudhry Sir Muhammad Zafrulla Khan”. Erişim 07 Mayıs 2017. <https://www.alislam.org/articles/brief-life-sketch-chaudhry-sir-muhammad-zafrulla-khan/>.

Al Islam. “Chaudhry Muhammad Zafrulla Khan's Services to Pakistan and The Muslim World”. Erişim 29 Nisan 2017. <https://www.alislam.org/articles/zafrulla-khan-services-pakistan-muslim-world/>.

“Chaudhry Sir Muhammad Zafarullah Khan”. Erişim 14 Nisan 2017. <https://web.archive.org/web/20160223042131/http://njc.edu.pk/chaudhry-sir-muhammad-zafarullah-khan/>.

Constitution (Second Amendment) Act, 1974., 106, 206 § 1 (1974).

Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

Hafsa Khawaja. “A Forgotten Hero”. *Pakistan Today*, 25 Temmuz 2014. <https://archive.pakistantoday.com.pk/2014/07/25/a-forgotten-hero/>.

Islam: Its Meaning for Modern Man. London: Routledge, 1980.

Khan, Adil Khussain. *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority movement in South Asia*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.

Khan, Muhammad Zafrulla. *Ahmadiyyat: the Renaissance of Islam*. London : Zürich: Tabshir Publications ; Islamic Foundation, 1978.

Mirza Gulam Ahmad. *The Truth Unveiled*. UK: Islam International Publications, 2016.

Muhammad, Munir, ve Rustam Kayani. “Report of the Court of Inquiry constituted under Punjab act II of 1954 to enquire into the Punjab disturbances of 1953”. Punjab, 1954.

Muhammad, Seal Of The Prophets. UK: Majlis Khuddamul Ahmadiyya UK, 2012.

Muhammad Zafrullah Khan. *A Letter to a Dear One*. Çeviren Butt Shermeen. UK: Islam International Publications, 2001.

———. *Civilisation at the Cross Roads*. Qadian India: Nazir Dawat-e-Tabligh, t.y.

———. *Deliverance from the Cross*. London: London Mosque, 1978.

———. *Gardens of Righteous*. Tilford, Surrey: Islam International Publications, 2006.

———. *Hadrat Maulawi Nur-ud-Din ra Khalifatul Masih I*. UK: Islam International Publications, 2006.

———. *Moral Principles as the Basis of Islamic Culture*, t.y.

———. *My Mother*. UK: Islam International Publications, 2016.

———. *The Concept of Justice in Islam*. NY: Bait-ul-Zafar, t.y.

———. *The Excellent Exemplar – Muhammad The Messenger of Allah*. London: London Mosque, 1991.

———. *The Message of Islam*. Surrey: Islam International Publications, 1995.

———. *Wisdom of The Holy Prophet*. Tilford, Surrey: Islam International Publications, 1995.

———. *Woman in Islam*. Tilford, Surrey: Islam International Publications, 2008.

Muhammad Zafrullah Khan, Munir. *Islam and Human Rights*. London: London Mosque, 1967.

“Quaid-i Azam and the Reorganization of Muslim League”. Erişim 08 Temmuz 2017. <http://storyofpakistan.com/quaid-i-azam-and-the-reorganization-of-muslim-league>.

Rohit De. “The Two Husbands of Vera Tiscenko: Apostasy, Conversion, and Divorce in Late Colonial India”. *Law and History Review* 28, sy 4 (2010): 1011-41.

Saeed, Sadia. “Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan”. *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7, sy 3 (Aralık 2007): 132-52. <https://doi.org/10.1111/j.1754-9469.2007.tb00166.x>.

“Sir Muhammad Zafrulla Khan, (ra)”. Erişim 08 Nisan 2017. <https://www.alislam.org/profile/sir-muhammad-zafrulla-khan/>.

“Sir Muhammad Zafrullah Khan Award for Distinguished Public Service”. Erişim 11 Mayıs 2017. <https://ahmadiyya.ca/public/sir-zafrullah-khan-award>.

Tahir, Mahmood. “Ahmadis And An Unsung Hero”. Erişim 11 Haziran 2017. <https://indianexpress.com/article/opinion/columns/ahmadis-and-an-unsung-hero-2979431/>.

Valentine, Simon Ross. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice*. London: Hurst Publishers, 2008.