

sinde de kiyafetle ilgili bir bölüm yer almaktadır.

Bilinen Türkçe ilk kiyafetnâme, Bedr-i Dilşâd'ın II. Murad'a sunduğu *Murâdnâme* adlı mesnevisinin kırkinci babında yer alan köle ve căriye satın alırken dikkat edilmesi gereken hususların açıklandığı bazı beyitlerden (beyit: 7464-7631) ibarettir (Ceyhan, II, 878-891). Sarıca Kemal *Selâtinnâme*'sinde *Firâsetnâme* adlı eserinden bahsedерse de bu eserin elde mevcudu bulunmamaktadır. Bu konuda günümüze ulaşan en eski tarihli Türkçe eser Hamdullah Hamdi'nin manzum *Kiyafetnâme*'sidir. Mesnevi şeklinde yazılmış 153 beyitlik eserde renk, boy, yanak, saç, sakal, baş, alın, çene, el, parmak vb. yirmi altı başlık altında karakter tahlilleri yapılmıştır. Eserin bazı nüshaları Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3436, 3613), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1883), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 563), Erzurum Atatürk Üniversitesi (A. Sırı, nr. 605) ve Ankara Eski Eserler (nr. 1717) kütüphanelerinde bulunmaktadır (Çelebioğlu, sy. II [1979], s. 319). Diğer Türkçe kiyafetnâmleri arasında Firdevsî-i Rûmî'nin *Firâsetnâme*'si, İlyâs b. İsâ-yi Saruhânî'nin, Abdülmecid b. Şeyh Nasûh'un, Mustafa b. Evranos'un ve Bâlîzâde Mustafa'nın kiyafetnâmleri sayılabilir. Nesîmî'nin *Kiyâfetü'l-hirâse*'si (İÜ Ktp., TY, nr. 5413), Vîsâlî'nin *Vesîletü'l-îrfân*'ı (Atatürk Üniversitesi Ktp., A. Sırı, nr. 269) ve Lokmân b. Hüseyin'in (Seyyid Lokman Çelebi) *Kiyâfetü'l-insâniyye fi şemâili'l-Osmâniyye*'si de en çok bilinen eserlerdir. Lokmân b. Hüseyin'in III. Murad'a sunduğu kiyafetnâmede Osmanlı padişahlarının bedenî özelliklerinden hareket edilerek karakter özellikleri tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu kitabın İstanbul ve Avrupa kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır (Rieu, s. 53 vd.; Tayşı, IV/3 [1980], s. 101-103). Kiyafetnâmlerin son meşhur örneği, Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın *Mârifetnâme*'si içinde yer alan bölüm dışında onun manzum olarak yazdığı *Kiyâfetnâme* adlı eserdir. Gevrekzâde Hasan Efendi'nin *Kiyâfetnâme*'siyle Mustafa Hâmi Paşa'nın *Fenn-i Kiyâfet*'i ise İbrâhim Hakkı'nın eseri kadar itibar görmemiştir.

Kiyafetnâmlerde yer alan birtakım değerlendirmelerin bütünüyle izahı mümkün değilse de uzun tecrübe ve müsahe-delere dayanan hükümlerin yer yer isabetli olduğu inkâr edilemez. Bununla beraber en seçkin kiyafetnâmlerde bile

sonradan aksi ispat edilen yahut kökten yanlış olan değerlendirmeler de bulunmaktadır.

İnsanın beden yapısıyla ruh yapısı arasında ilişki olduğu görüşü İslâm dünyasının yanı sıra Batı'da da ilgi uyandırmış, son yüzyıllarda el yazısından karakter tahliliyle psikolojinin fizyotipoloji dalı ve tıbbın bazı dallarında psikiyatrik teşhis ve tedavi alanlarında kullanılmaya başlanmıştır. Bu görüş hukukta da krimino-loji biliminin doğuşunda rol oynamış, Lombroso'dan itibaren özellikle ceza hukukunda önem kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muslihuddin Mustafa, *Ahteri*, İstanbul 1309, s. 842; *Kâmus Tercümesi*, II, 831; *Keşfü'z-zu-nûn*, I, 879; II, 1181, 1366-1367; Rieu, *Catalogue*, s. 53 vd.; *Osmanlı Müellifleri*, I, 18; II, 49, 113, 359; III, 136; Hayyam Pur, *Manzum Kiyafetnâmeler* (mezuniyet tezi, 1941), İÜ Türkîyat Enstitüsü Ktp., nr. 619; Serpil Bülbülân, *Ham-dullah Hamdi ve Kiyafetnâmesi* (mezuniyet tezi, 1967), AÜ DTCF Ktp. nr. 84; İskender Paşa, *Ansiklopedik Divan Şîri Sözlüğü*, Ankara 1995, s. 298-299; Adem Ceyhan, *Bedr-i Dilşâd'ın Murâdnâmesi*, İstanbul 1997, II, 878-891; Mine Mengi, "Kiyafetnameler Üzerine", *TDAY Belleten*, 1977 (1978), s. 299-309; Âmid Çelebioğlu, "Kiyafe(t) İlimi ve Aksemeddinzâde Hamdullah Hamdi ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kiyafetnâmleri", *EFAD*, fas. II, sy. 11 (1979), s. 305-348; M. Serhan Tayşı, "Kiyafet İlimi ve Seyyid Lokman Çelebi'nin Kiyafet-nâmesi", *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, IV/3, İstanbul 1980, s. 91-112; *Kâmüsü'l-a'lâm*, III, 1982; Macdonald, "Kiyafet", *IA*, VI, 775-776.



MINE MENGI

KIYAM

(القيام)

Namazda ayakta durmayı ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte "doğrulmak, ayakta durmak; yönelmek", mânâsına gelen **kiyâm**, fıkıhta terim olarak namazda iftitah tekbiri ve her rek'atta Kur'an'dan okunması gereken asgari miktarı okuma süresince ayakta durmayı ifade eder. Bu ayakta duruş şekil olarak namazı oluşturan fiillerden biri olduğu için namazın rükünleri arasında yer alır. Fıkıh literatüründe ezan ve kâmetin, hutbenin ayakta okunması, ayakta yeme ve içmenin, şahıslar ve cenaze için ayağa kalkmanın hükmü gibi konular ele alınırken sıkça kullanılan kiyam kelimesi ise sözlük anlamını aşan özel bir mânâna taşımaz.

Namaz, Allah'a saygı ve bağlılığı simgeleyen belli davranışlardan oluşur; bunlar-

dan biri de "Allah'ın huzurunda ayakta duruş" anlamını taşıyan kiyamdır. Kur'an'da "namazın dosdoğru kılınması" mânâsında kullanılan "ikâme" kiyamla aynı kökten geldiği gibi kiyam ve bu kökten türeyen diğer kelimeler birçok âyette namaza ve namaz kılarken Allah'ın huzurunda O'na bir saygı ve itaat göstergesi olarak ayakta duruşa işaret eder (el-Bâkara 2/238; Âl-i İmrân 3/39, 191; el-Hac 22/36; el-Furkân 25/64; ez-Zümer 39/9; el-Müddessir 74/2). İbadetlerin ifasına ilişkin ayrıntılar Hz. Peygamber'in fiilî sünnetiyle belirlenmiş ve nesilden dinî hayatın canlı bir parçası olarak intikal ettirilmiş olduğundan namazdaki kiyam şartıyla ilgili fıkıh ahkâm ve farklı görüşler, bu konudaki rivayetlerin değerlendirilmesi ve yorumlanması sonucu ortaya çıkmıştır.

Namazda iftitah tekbirinin ayakta alınması ve kiraatin ayakta yapılması esastır. Kiyamın süresi de kural olarak bu iki rükün yerine gelmesini sağlayacak süre kardardır. Kiyam sözlük ve örfteki anlamıyla ayakta ve dik durmak demek olduğundan fakihler kiyamın şeklini tanımlarken omurga kemiğinin dik tutulması, rükûda sayılmayacak derecede dik durulması veya eller uzatıldığında dize ulaşmaması gibi ölçülerden söz etmişlerdir. Ayakta iken basın eğik olması kiyama zarar vermez. Ayakta iftitah tekbüri alarak namaza başlayan kişi sünnete uyarak sağ elini sol eli üzerine koyar ve namazın bir diğer rükünü olan kiraati yerine getirir. Kiyamda iken ellerin nerede ve ne şekilde bağlanacağı konusunda fıkıh mezhepleri arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre erkekler, sağ elin serçe ve baş parmaklarıyla sol elin bileğini hafifçe kavrayarak ellerini göbek altından bağlarlar. Kadınlar ise erkekler gibi sol elin bileğini kavramaksızın sağ elerini göğüsleri üzerinden sol elleri üzerine koyarlar. Mâlikî mezhebine göre farz namazlarda ellerin bağlanması mekrûh, nâfile namazlarda câizdir. Şâfiî mezhebinde erkek ve kadınların sağ ellerini sol elerini üzerine koymaları ve ellerini göğüsleriyle göbekleri arasında bağlamaları, Hanbelî mezhebine göre göbek altından bağlamaları sünnettir. Hanbelî mezhebindeki bir diğer görüş ise ellerin göbek üzerinde bağlanması yönündedir.

Namazda kiyamın farz (rukûn) oluşu farz ve vâcip namazlar içindir. Sünnet ve müstehap namazlar kolaylık esasına dayandığından bir özür bulunmasa da otu-

KIYAM

rarak kılınabilir; ancak ayakta kılmak daha faziletlidir. Nitekim bir hadiste oturularak kılınan namazın ecrinin ayakta kılınana göre yarınlı olduğu belirtilmiş ve bunâfile grubundaki namazlar hakkında bir açıklama olarak anlaşılmıştır (Buhârî, "Tâksîrû's-şalât", 17; Ebû Dâvûd, "Şalât", 175). Ebû Hanîfe sabah namazının sünnetini bunlardan istisna ederek onun mazeretsiz oturarak kılınmasını câiz görmemiştir. Teravîh namazını oturarak kılmak ise câiz olmakla birlikte mekruh görülmüştür.

Hadislerde de ruhsat verildiği gibi (Buhârî, "Tâksîrû's-şalât", 18-20; Ebû Dâvûd, "Şalât", 175) herhangi bir haklı mazeret ve özrü sebebiyle ayakta namaz kılamayan kimse oturarak namaz kılar. Bu oturma o kişi için hükmene kiyam yerine geçer. Ayağa kalkınca ağrı ve hastalığın artması, akıntı, düşmanın görme ihtimali gibi sebepler de böyledir. Ayakta durabildiği halde özrü sebebiyle rükû ve secde edemeyen kimse, Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre ayakta ima ile rükû ve secde eder. Hanefî mezhebine göre ise bu durumda kimseden kiyam şartı düşer, dolayısıyla oturarak ima ile kılması daha faziletlidir. Oturmaya da gücü yetmeyen kimse nasıl kılabiliyorsa o şekilde ima ile kılar. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre oturarak namaz kıldıran imama uyan cemaatin de oturması gerekiğinden onlardan da kiyam şartı düşer.

Iftithat tekbiri alacak kadar olsa ayakta durmaya gücü yeten kimse namaza ayakta başlar. Bir süre ayakta kalmaya gücü yeten kimse de gücünün yettiği kadar kiyamda durduktan sonra namazının kalan kısımlarını oturarak tamamlar. Aynı şekilde fakihlerin çoğunluğu, bir şeye dayanarak da olsa ayakta namaz kılabilen kimsenin farz namazları oturarak kılmasını câiz görmezken Mâlikî fakihleri câiz görürler. Şâfiîler de bütün kiyam boyunca dayanmaya ihtiyaç duyan kimsenin namazını oturarak kılmasını câiz görür.

Kiyam şartı tam yerine gelmiş olmayacağı için bir mazeret bulunmadığı sürece farz ve vâcip namazların hayvan üzerinde kılınması câiz görülmemiştir. Hareket halindeki nakil vasıtaları da kural olarak bu hükümdedir. Ancak yolculuğun bütün bir namaz vaktini kapsayacak kadar sürmesi gibi mazeretler bulunduğuunda farz namazlar da bu araçlarda kiyam şartı terkedilip ima ile rükû ve secde yapılarak kılınabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kvm" md.; Buhârî, "Tâksîrû's-şalât", 17-20; Ebû Dâvûd, "Şalât", 175; Kâsânî, *Bedâ'i'*, I, 105-110; İbn Rûşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 119-120; İbn Kuđâme, *el-Muğnî*, Kahire 1388/1968, II, 105-111; Nevehî, *Ravżatü'l-tâlibîn* (nşr. Adîl Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 339-345; Karâfî, *eż-Zâhi'a* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, II, 161-167; İbn Cüzey, *Kavâniñü'l-ahkâmî's-ser'iyye*, Beyrut 1979, s. 73-74; Şemseddin er-Rermî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Kahire 1386/1967, I, 465-472; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, II, 207-211; III, 192-196; İbn Abîdîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), I, 443-446; "Kiyâm", *Mu.F*, XXXIV, 106-116.

 EBUBEKİR SİFİL

KIYÂM bi-NEFSÎHÎ
(القيام بنفسه)

Allah'ın varlığının
kendinden olup hiçbir yonden
başkasına muhtaç bulunmadığı
anlamında kelâm terimi.

Sözlükte "doğrulup ayakta durmak, devam ve sebat etmek, bir işin idaresini üzerine almak, gözetip korumak" anımlarına gelen **kiyâm** kökü ile "şahis, zat, kendi" mânasındaki **nefs** kelimesinden oluşan terim kelâm literatüründe Allah'ın bizâtîhî mevcut olduğunu, var olmak için başkasına muhtaç bulunmadığını, dolayısıyla O'nun dışındaki her şeyin varlık kazanması ve mevcudiyetini sürdürübilmesinin O'nunla mümkün olabileğini ifade eder. **Kiyâm bi-zâtîhî** terkibi de aynı mânada kullanılır.

Kiyâm bi-nefsîhî terkibi Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamakla birlikte kiyâm kökünden türeyen **kâim** sıfatı iki âyette (Âl-i İmran 3/18; er-Râ'd 13/33), "her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı idare eden" anlamındaki **kayıüm** üç âyette (el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111) ve nezd-i ulûhiyyeti ifade etmek üzere **makam** kelimesi rab ismine (er-Rahmân 55/46; en-Nâziât 79/40) ve bir yerde nisbet "yâ"sına muzaf olarak (îbrâhim 14/14) Allah'a izâfe edilmiştir.

Terim, kelâm literatürüne cevher-araz tartışmaları münasebetiyle ilk dönemlerden itibaren girmiştir. "varlığını kendi başına hissettirme" anlamında kiyâm bi-nefsîhî yahut kiyâm bi-zâtîhî cevheri, "varlığını başkasına bağlı olarak hissettirme" mânasında kiyâm bi-gayrihî arazi nitelikle üzere kelâm ekollerini tarafından kullanılmıştır. Allah'ın bir sıfatı olarak literatürde ne zaman yer aldığı tesbit

edilememekle birlikte en erken dönemin Ehl-i sünnet kelâminin kurulup gelişmeye başladığı IV. (X.) yüzyıldan sonra olduğu söylenebilir. Nitekim İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveyîn'in terimin anlamıla ilgili olarak Ebû İshak el-İsferâyîn'den yaptığı nakil (*el-Îrşâd*, s. 33) V. (XI.) yüz yılın başlarında bu tabirin tartışıldığını göstermektedir. Daha sonra terkip halinde ilâhi bir sıfat olarak naslarda yer almaması sebebiyle Selef âlimleri, ayrıca es-sifâtü'l-meânîyi kabul etmeyen Mu'tezile kelâmcıları tarafından dikkate alınmışsa da Mâtûridîye ve Eş'ariyye kelâmcılarla ele alınıp işlenmiştir.

Kelâm âlimlerine göre kiyâm bi-nefsîhî Allah'ın varlığının, başkasına bağımlı bir zorunluluktan değil kendinden kaynaklanan bir gereklilik olduğunu, ayrıca O'nun mevcudiyeti ve bekası için bir başkasına veya kendi dışındaki bir sebebe muhtaç bulunmayan yegâne mutlak varlık (vâcibu'l-vücûd li-zâtih) olduğunu ifade eder. İlk dönem kelâmcılarının bir kısmı bu sıfatın Allah'ın bir mekâna yahut mahalle muhtaç olmaktan münezzeх olduğunu, bazıları ise cevherin de en azından başlangıçta bir yaratıcıya ve tâhis ediciye ihtiyaç duyduğunu, dolayısıyla sözü edilen sıfatın aynı zamanda Allah'ın var edici yahut bir tâhis ediciden de müstağnî bulunduğu ifade ettiğini belirtmişlerse de (a.g.e., s. 33-34) müteahhirîn kelâmcıları terimin anlamını daha da genişletmiş ve onunla Allah'ın hiçbir yonden başkasına muhtaç olmadığı ifade edildiğini kaydetmişlerdir (Ali el-Kârî, s. 43-44). Buna göre Allah hiçbir zaman yokluğunu düşünülemedi, herhangi bir mekâna, sebebe, mûcît ve müessire ihtiyaç duymayan, ezelî ve ebedî, vâcibu'l-vücûd olan yegâne varlıktır. Kelâm literatüründen yararlanan İslâm filozofları da terimin daha çok kiyâm bi-zâtîhî kullanımını tercih ederek Allah'ın mutlak anlamda bir mahal veya mekânda olmaktan münezzeх bulunduğu belirtmişlerdir (Tehânevî, II, 1225).

Kiyâm bi-nefsîhî, Allah'ın hem varlık açısından başkasına muhtaç olmadığını hem de ulûhiyyetini niteleyen, O'nun kâinatı yaratıp idare edisini dile getiren yetkinlik sıfatlarının fonksiyonelliği açısından her türlü acz, eksiklik ve ihtiyaç kavramını zât-i ilâhiyyeden nefyettiği için genellikle selbî sıfatlardan biri olarak kabul edilmiştir. Ancak terim, "kâinatı yaratıp mevcudiyetini sürdürme" anlamıyla fiili sıfatlar içinde de mütalaa edilebilir.