

adlı eser de (İbnü'n-Nedîm, s. 38) bu kapsamda zikredilebilir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *el-Huṭab ve'l-mevâ'iz* (Kahire 1406/1986), Gulâmu Halîl'in *Kitâbü'l-Mevâ'iz* (İbnü'n-Nedîm, s. 263), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin *Kitâbü Mevâ'izi'l-ârifîn* (a.g.e., a.y.) adlı eserleri III. (IX.) yüzyılda telif edilen mev'iza kitaplarıdır. Bu tür eserler IV. (X.) yüzyılda sistematik bir görünüm kazanarak daha da yaygınlaşmıştır. Bunlar arasında Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin *el-Lü'lü'ıyyât fi'l-mevâ'iz* (Zehebî, XV, 33), Ebû Saîd İbnü'l-Hanbelî'nin *Risâle fi'l-mevâ'iz ve'l-fevâ'id* (Brockelmann, GAL, I, 358), İshak b. İbrâhîm et-Tücbî'nin *Kitâbü'n-Neşâ'ih* adlı divanı (Zehebî, XVI, 79-80, 107-108), Ebû Bekir el-Âcurrî'nin *Kitâbü'n-Naşıhati'l-kebîr* (İbnü'n-Nedîm, s. 302; İbn Hayr, I, 367), Ebû'l-Feth el-Ezdi'nin *Kitâb fihi mevâ'iz ve hikem* (Kettânî, s. 59), dönemin meşhur hatiplerinden İbn Nübâte el-Hatîb'in öğütlerinin toplandığı *Divânü'l-huṭab* (DİA, XX, 232-233), Ebû'l-Leys es-Semerkanî'nin *Tenbihü'l-gâfilîn* (Beyrut 1409/1988) ve *Bustânü'l-ârifîn* (bk. bibl.), vâzlik yaptığı kaydedilen ve İbn Cenk diye tanınan Ebû Saîd Halîl b. Ahmed b. Muhammed es-Semerkanî'nin *Kitâbü'd-Da'avât ve'l-âdâb ve'l-mevâ'iz* (İzâhu'l-meknûn, II, 295), İbn Ebû Zemenî'nin *el-Mevâ'izu (en-Neşâ'ihu)'l-manzûme* (Ziriklî, VII, 101) adlı eserleri sayılabilir. Sonraki dönemlerde de çeşitli mezhep ve fikirlere mensup kimseler tarafından farklı dillerde mev'iza türü eserler telif edilmiştir (Yeşil, s. 85-141). Özellikle VI. (XII.) yüzyılın meşhur vâzilerinden Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî bu konuda çok sayıda eser kaleme almıştır (DİA, XX, 548-549; Kâmil Muhammed Uveyde, *Âbdu'rrahmân el-Cevzî şeyhu'z-zühhâd ve imâmü'l-vu'âz* adıyla bir çalışma yapmıştır [Beyrut 1993]). Vaz ve nasihat dair eserlerin çoğunlukla zâhid ve mutasavvıflar, kısmen de diğer âlimler tarafından yazıldığı görülmektedir (bu tür eserlerdeki hadisler hakkında bazı tesbit ve değerlendirmeler için bk. Yeşil, s. 143-170). Osmanlılar'ın son dönemleriyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında çokça kullanılan mev'iza kitapları arasında Oflu Muhammed Emin Efendi'nin *Necâtü'l-mü'minîn* (İstanbul 1308), Hopalı Osman Efendi'nin *Dürretü'n-nâsıhîn* (İstanbul 1313), Alay Müftüsü Muhammed Şâkir'in *İrşâdü'l-gâfilîn* (İstanbul 1326) adlı eserleri hayli yaygınlık kazanmıştır. Bunların dışında özellikle devlet ve siyaset adamlarına öğütler içeren eserler de kaleme alınmıştır (bk. SİYASETNÂME).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "bşr", "zkr", "nızr", "v'az" md.leri; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "zkr", "v'az" md.leri; *Müsned*, I, 18, 465; III, 134, 154, 449; V, 91, 97, 105; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Huṭab ve'l-mevâ'iz* (nşr. Ramazan Abdüttewvâb), Kahire 1406/1986, s. 87-160; İbn Sa'd, *et-Ṭabakât*, Beyrut 1398/1978, V, 463; Câhiz, *el-Beyân ve'l-tebyîn*, I, 367; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1163; İbn Hibbân, *Ravzâtü'l-uculâ' ve nuzhetü'l-fuzalâ'* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 198-204; Ebû'l-Leys es-Semerkanî, *Bustânü'l-ârifîn*, Beyrut 1409/1988, s. 310-312; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1377, s. 38, 50, 263, 302; İbn Hazm, *el-Aḥlâḳ ve's-siyer*, Beyrut 1405/1985, s. 62; Gazzâlî, *İhya'*, Beyrut 1412/1992, I, 53; İbn Hayr, *Fehrese* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 362, 367, 373, 377, 378, 380; İbnü'l-Cevzî, *el-Kuşşâs ve'l-müzekkirün* (nşr. M. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1409/1988, s. 159, 162, 167, 177, 202; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, II, 477; VIII, 89; XV, 33; XVI, 79-80, 107-108; XVII, 481; XXI, 403; XXIII, 7; Süyûtî, *el-İtkân* (Ebû'l-Fazl), IV, 32; a.mlf., *Tahzîrü'l-havâş min ekâzîbü'l-kuşşâs* (nşr. M. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1404/1984, s. 233, 269; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, Beyrut 1405/1985, II, 551; *Keşfü'z-zunûn*, I, 62, 131; II, 1909; Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzû'l-kebîr fi'uşûl-i'tefsîr* (trc. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 19; Siddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-fulûm*, Beyrut 1978, II, 570; Brockelmann, GAL, I, 358; *Suppl.*, I, 248; a.mlf., GAL (Ar.), I, 252, 258; *İzâhu'l-meknûn*, II, 295; J. Pedersen, "The Islamic Preacher: Wâ'iz, Mudhakkir, Qaşş", *Ignace Goldziher Memorial Volume* (ed. S. Löwinger - I. Somogyi), Budapest 1948, I, 226-251; Sezgin, GAS, I, 593; Adam Mez, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1387/1967, II, 112; Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1389/1969, VII, 101; I. Goldziher, *Muslim Studies* (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1971, II, 152; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mevzû'ât fi'l-âşâr ve'l-aḥbâr*, Beyrut 1973, s. 158; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, I, 53; M. Lutfî es-Sabbâğ, *Târîhu'l-kuşşâs ve eşeruhüm fi'l-hadîşî'n-nebevî ve re'yü'l-ulemâ' fihim*, Beyrut 1405/1985; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), III, 7; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 59; S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991, s. 55; Mahmut Yeşil, *Vaz Edebiyatında Hadisler*, Ankara 2001; Hasan

Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları: Vaz ve Kıssacılık*, İstanbul 2002, s. 75-180; Mehmet Faruk Bayraktar, *Türkiye'de Vâzilik: Tarihçesi ve Problemleri*, İstanbul 2009; Mücteba Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Küssâs", *AÜİFD*, XXVIII (1986), s. 291-326; Ch. Pellat, "Qaşş", *IEP* (İng.) IV, 733-735; Günay Tümer, "Arâisü'l-mecâlis", *DİA*, III, 265-266; Mustafa Çağrırcı, "Davet", a.e., IX, 16-19; Hulûsi Kılıç, "İbn Nübâte el-Hatîb", a.e., XX, 232-233; İbrahim Hatiboğlu, "İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec", a.e., XX, 548-550; Casim Avci, "Nâsihatü'l-mülûk", a.e., XXXII, 411.



HASAN CİRİT

Diğer Dinlerde. Bir dinin kendi münteziplerine dinî kuralları ve doktrinleri öğretmeyi ifade eden vaz kavramı büyük oranda tek tanrılı ve misyoner eğilimli dinlerde mevcuttur. Mensuplarına inançlarla ilgili öğretici ve eğitici bilgilerin çoğu defa ritüeller içerisinde verildiği çok tanrılı dinlerde böyle bir anlayış ortaya çıkmasına gerek kalmamıştır. Ayrıca çok tanrılı inançlarda dinî yayma gibi bir amaç ve faaliyetin bulunmaması da vaz kültürünün oluşmasını engellemiş görünmektedir. Vaz, inananlar topluluğunun varlığını tehdit eden bir meydan okumaya karşı cemaatin aldığı bir önlem mekanizması olarak sosyal ve siyasal bir kurum niteliğine de sahiptir. Bu bağlamda vaz Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm gibi inanç sistemlerinde önemli bir anlayış biçiminde varlığını sürdürmektedir.

Yahudilik'te vaz sadece dinî tâlim anlamıyla sınırlı kalmamıştır. Cemaati birbirine bağlamadaki katkı çerçevesinde düşünülürken diyorlardaki kimlik çözümlemesine karşı vazın yahudi kimliğini nasıl güçlendirebileceğini görmek zor değildir. İbrânce'de vaz karşılığında kullanılan **de-raş** kelimesi "dinî öğretmek, tâlim etmek" anlamına gelir. Muhtemelen birinci diyorlardan (m.ö. 586) itibaren karşılaşılan yeni durum, dinî kuralların öğretimi süre-

Sultan
Ahmed
Camii'nin
sedef kakma
ahşap vaz
kursüsüyle
Üsküdar
Selimiye
Camii'nin
barok
üslûbündeki
mermer
vaz kursüsü



VAAZ

cinde vaaz kavramının yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır. Gelenek açısından ilk vâiz kabul edilen Ezrâ bu süreçteki gelişimin prototipi olsa gerektir. Milâttan önce IV. yüzyıldan itibaren diasporadaki yahudi kolonilerinin Grek kültürünün etkisine girmesi vaaz kavramının birleştirici ve kimlik koruyucu bir unsur halinde önemini arttırmıştır. Sinagogların yaygınlaşması da vaazları ibadetin ayrılmaz parçası haline getirmiştir. Aynı dönemde İskenderiye merkezli Grek retorijinin yahudi vaaz diline girmesi zengin bir yahudi vaaz literatürünün oluşmasını sağlamıştır. Erken dönem yahudi vaazlarının niteliğine dair temel bilgilerin bir kısmı Ahd-i Cedîd'deki bazı ifadelerle dayanmaktadır. İkinci mâbed döneminden itibaren vaazların Şabat kutlamalarının en temel parçası olduğu bilinmektedir. Luka'da (4/16-21) İsa'nın Nâsıra Sinagogu'nda verdiği vaaz muhtemelen bu geleneğin uzantılarından biridir. Pavlus'un vaazları da (Resullerin İşleri, 13/15-41) şüphesiz aynı ortak geleneği yansıtır. Ayrıca Josephus'un ve Philo'nun yazıları ile IV. Makabiler, Süleyman'ın Hikmeti ve Ya'küb'un Mektubu gibi dinî metinler de erken dönem yahudi vaazına dair bilgiler vermektedir. Bilhassa Philo'nun yazılarında sinagoglardaki yahudi vaazlarının mahiyeti konusunda zengin materyal bulunmaktadır.

XII. yüzyıldan itibaren sıkça temasa geçilen müslümanlar karşısında yahudi inancının korunabilmesi için vaazlar büyük oranda Tevrat'tan alınan âyetler ve Midraş'tan iktibas edilen kıssalarla âdeta kelâmî bir çerçevede sunulur hale gelmiştir. Yahudi vaaz literatürü en zengin dönemini bu süreçte yaşamıştır. Abraham ben Hiyya'nın *Hegyon ha Nefeş*'i, Bahye ben Aşer'in *Kad ha Kemah*'i vaaz literatürünün klasikleri arasındadır. XV-XVIII. yüzyıllar arasında İspanya'dan başlayıp İtalya, Fransa ve Almanya'ya kadar uzanan geniş bir kuşak içerisinde Sefarad vaaz geleneği yaygınlaşır. XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Alman yahudileri arasında başlayarak vaazların yerel dilde verilmesi ve Protestan Hıristiyanlığı'ndan etkilenip vaazların sinagoglarda ibadetle eş değerde önem kazanması bu konuda zengin bir geleneğin oluşmasına katkı sağlamıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren gerek konuları gerekse mistik bir ruh çerçevesinde sunulması dolayısıyla güçlü bir vaaz kültürünün Doğu Avrupa Yahudiliği tarafından temsil edildiği görülmektedir. Doğu Avrupa vaazlarının bu heyecanlı karakterinde Osmanlı Sabatayistleri ile yakın teması bulunan bu çoğrafyanın yerli Sabatayist vâizlerinin büyük

katkısı vardır. Çoğunlukla gezici olan Sabatayci vâizlerin en klasiklerinden biri Moravyalı Yehuda Leib ben Yaakov'dur. Bu gelenek daha sonra Hasidik vâizler tarafından devam ettirilmiştir. Günümüzde daha çok Şabat ritüelinde ve bayram günlerinde sinagoglarda icra edilen vaaz büyük oranda Tevrat âyetlerinin gelenek doğrultusunda yorumlanmasından ibarettir. Geleneksel bir sinagog vaazı konunun esaslarının ele alındığı "petiha" ile kutsal kitap referanslı göndermeler yapılan asıl bölüm "deruş"tan meydana gelir. Vaaz etme görevi haham veya rabbilerle sınırlıdır.

Hıristiyan literatüründe vaaz için kullanılan iki ifade **sermon** ve **homily**dir. Sermon Latince "sermo"dan (konuşma) gelir ve ekseriyetle doğrudan kutsal kitap âyetlerini referans almadan dinî konular, ahlâkî meseleler ve gündelik hayatla ilgili vaazları ifade eder. Grekçe "homilia"dan (görüşme) gelen homily ise referanslarını yine kutsal kitaptan alan, bazan onun tefsiri türünden açıklamaları da içeren vaaz çeşitlerini ifade eder. Bugün her iki kelime birbiri yerine kullanılmaktadır. Hıristiyan vaaz literatürünün prototipi Ahd-i Cedîd'de yer alan İsa'nın dağdaki vaazı (Matta, 5/7), Petrus'un vaazı (Resullerin İşleri, 2/14-40), Pavlus'un çeşitli vaazları (Resullerin İşleri, 20/7) ve Stephan'ın konuşmasıdır (Resullerin İşleri, 7/1-53). II. yüzyıldan başlayarak VI. yüzyıla kadar süren patristik literatürde (Origen, Tertullian, Melito of Sardis, Jerome, Chrysostom, Nazianlı Gregory, Augustine, Ambrosia, Papa Gregory the Great ve Hillary) dönemlerinin vaaz türlerine ve konularına yönelik oldukça zengin materyal vardır. 325 tarihli İznik Konsili'nden sonra vaazlar liturjinin temel unsurlarından birini teşkil etmiştir. VIII. yüzyılda Avrupa'da merkezî bir Frank devleti kurmak isteyen Şarlman, kendi siyasal ideolojisinin yayılma aracı olarak kiliselerde verilen vaazları yeniden düzenlemiş, vaaz pazar liturjisinin zorunlu unsuru haline getirilmiştir.

Hıristiyan literatüründe en köklü vaaz külliyyatı XII. yüzyıldan itibaren Haçlı seferlerinin teşkil ettiği sosyopsikolojik ortamda meydana getirilmiştir. Patristik vaaz literatürüne egemen olan eski Roma-Yunan retorijî bu dönemde Hugh J. St. Victor gibi vâizlerin katkılarıyla "sapientia" (hikmet) ağırlıklı mistik bir ruhla hazırlanmaya başlanmıştır. Bernard Clairvaux ve Alain de Lille bu üslûbun teşekkülüne katkıda bulunan diğer önemli kilise adamlarıdır. Aynı dönemde Nogentli Abbot Guibert vaaz konularına dinî meselelerden çok

gündelik hayatla ilgili ahlâkî konuları sokarak vaazların halkın seviyesine inmesine katkı sağlamıştır. Ortaçağ vaaz kültüründe ortaya çıkan yeniliklerden biri de gezici vâizliktir. Latin dünyasında vaaz kavramı pek çok açıdan değişirken İslâm çoğrafyasının egemenliğine girmeye başlayan Doğu Hıristiyanlığı'nda vaazlar didaktik ve retoriksel üslûbu korumuş, sadece kilise liturjisinin bir parçası halinde kalmıştır.

XVI. yüzyılda Reform hareketinin güçlenmesiyle birlikte Protestan kiliselerinde vaazlar ayrı bir gelişim çizgisi izlemiştir. Gerek yerel dillerde kutsal kitabı öğretme çabası gerekse ibadetlerin önemini kaybederek zamanla vaazların âyinin temeli haline gelmesi Protestanlar'ın vaaza yaptığı vurguyu arttırmıştır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda "Büyük Uyanış" diye adlandırılan Protestan revizyonizmi döneminde vaazlar biçim ve içerik yönünden büyük oranda değişmiştir. Gündelik hayatın içinden alınan örneklerle insanın Tanrı karşısında mutlak eşitliğini vurgulamaya çalışan ateşli vaazlar, XIX. yüzyıl Amerikan pozitivist ve katı hiyerarşik toplum anlayışına ciddi bir darbe indirmiştir. Amerika'nın kendi demokrasi dinamiklerinde bu vaaz türünün önemli katkısı vardır. Bu bağlamda Amerikalı vâiz Jonathan Edwards'ı zikretmek gerekir. Luther'le birlikte başlayan, vaazın kurtuluşta tanrının izzetine erişmekten sonra gelen en önemli araç olduğu tezi, Protestan vaaz anlayışının vazgeçilmez unsuru şeklinde günümüze kadar devam etmiştir. Aynı gelenek halen Evanjelik kiliselerde varlığını sürdürmektedir. Bugün kabul edildiği şekliyle pek çok Hıristiyan mezhebine göre vaaz kilise âyinlerinde ve birtakım seküler ritüellerde (evlilik, ölüm gibi) liturjinin temel parçasıdır. Katolik, Ortodoks gibi ana Hıristiyan gruplarından vaaz verme görevi piskopos, papaz gibi ruhban sınıfına mensup kişilerle sınırlıdır. Protestanlar'da ise din adamı olmayanlar da vaaz verebilmektedir. Hıristiyan literatüründe vaazların konuları, şekli, okunuş üslûbu gibi meselelerle uğraşan teolojik çalışma alanına "homiletic" adı verilmektedir.

Budist literatüründe vaaz kavramı "anupublikatha" ile ("öğretim metodu") ifade edilmektedir. Budist öğretiyi (dharma) aktarma ve yayma amacıyla çoğunlukla üstatlar (arhat) tarafından verilen vaazların toplandığı en eski klasik eserler milâttan önce II. yüzyıl civarında Budist müfessiri Maha Kaccana tarafından yazılan *Nettipakarana* ve *Petakapedesa* adlı kitaplardır. Budist literatüründe en meşhur vaaz Buda'nın ilk vaazıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

R. H. Fuller, "Sermon", *A Dictionary of Liturgy and Worship* (ed. J. G. Davies), London 1972, s. 344, 345; A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development*, New York 1995, s. 16-17; R. Marsden, *The Cambridge Old English Reader*, London 2004, s. 165-166; W. A. Brown, "Theology and the Preaching of the Gospel", *The Biblical World*, XLIII/6, Chicago 1914, s. 382-395; L. O. Bristol, "Primitive Christian Preaching and the Epistle to Hebrews", *Journal of Biblical Literature*, LXVIII/2, New York 1949, s. 89-97; L. Buell, "The Unitarian Movement and the Art of Preaching in 19th Century America", *American Quarterly*, XXIV/2, New York 1972, s. 166-190; J. F. Mclue, "Luther and the Problem of Popular Preaching", *The Sixteenth Century Journal*, XVI/1, New York 1985, s. 33-43; D. G. Buttrick, "Preaching", *Encyclopedia of Christianity*, New York 2005, s. 973-977.



KÜRŞAT DEMİRCİ

VÂCİBÜ'İ-VÜCÛD

(bk. VÜCÛD).

VÂCİD

(الواجد)

Allah'ın isimlerinden
(esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "bulmak, bilmek; müstağni olmak" anlamlarındaki **vecd** (**vücûd**) kökünden türeyen **vâcid** "dilediğini dilediği zaman bulan bir müstağni" mânasına gelir. Râgib el-İsfahânî'nin de belirttiği üzere insanlara nisbet edilen "bilerek, deneyerek bulmak, vâkıf olmak" fiili iç ve dış duyularla gerçekleşir. Bunun yanında Allah'ın ve nübüvvetin tanınması (mârifet) örneğinde görüldüğü gibi akıl yoluyla da idrak vardır. Cenâb-ı Hakk'a nisbet edilen her şeyi kendi hakikati ve mahiyeti üzere bilmek/bulmak (**vecd/vücûd**) "vasıtasız ilim" anlamına gelir, çünkü Allah organlardan ve vasitalardan münezzehtir (*el-Müfredât*, "vcd" md.).

Vâcid kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmemekle birlikte sekiz âyette fiil kalıplarıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir. Bunlardan üçü Resûlullah'ın hayatının ilk dönemlerine ait beyanlardır (ed-Duhâ 93/6-8; bk. M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "vcd" md.). Vâcid isminin "bulmak, sahip olmak, bilmek" şeklindeki içeriğine uygun birçok âyet vardır. Sebe' sûresinde (34/2) gaybi bilen rabbe yemin edilerek göklerde ve yerde zerre kadar, ondan daha küçük veya daha büyük hiçbir şeyin Allah'tan gizli kalmayacağı ifade edilmiş, aynı muhteva Yûnus sûresinde de (10/61) yer almıştır. Vâcid ismi Tirmizî ve İbn Mâce'nin esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde bulunmaktadır ("Da'a-

vât", 82; "Du'â", 10). Bir kutsî hadiste nakledildiğine göre Allah Teâlâ hidayet, mağfiret ve cömertliğinin sınırsızlığını belirttikten sonra kendisinin cevâd (cömert), mâcid (şanlı, şerefli) ve vâcid olduğunu söylemiştir (*Müsned*, V, 154, 177; a.e. [Arnaût], XXXV, 294-296, 428-429).

Âlimler vâcid isminin "her şeyi bilen, hiçbir şeye muhtaç olmayan, emrini ve isteğini daima gerçekleştiren" şeklindeki mânasına vurgu yapmışlardır. Abdülkâhir el-Bağdâdî vâcidin sözlük anlamlarını beş grup halinde açıklamıştır. Birincisi "her şeyden müstağni, her şey kendisine muhtaç" anlamındaki ganî olup bu kelime de esmâ-i hüsnâdandır. İkincisi âlim gibi "nesne ve olayları mahiyetleriyle bilen" şeklindedir. Üçüncüsü "kaybettiği şeyi bulan" demektir. Fakat âciz ve eksiklik ifade eden bu muhtevanın zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmesi mümkün görülmediğinden buna "kaçma ve kaybolma konumunda bulunan her şeyi bilgisi ve mülkiyeti dairesinde tutan" diye mâna verilmiştir. Dördüncüsü "gazap eden" anlamı olup Allah'a izâfe edilmesi durumunda "düşmanlarına gazap eden, zalimleri dünyada ve âhirette cezalandıran" (müntakım) mânasına gelir. Beşincisi "seven" (**vecd**) demektir, bu da Allah'ın kulunu sevmesini belirtir (*el-Esmâ' ve's-şifât*, vr. 213^{a-b}). Vâcid isminden kulun nasibi bu ismin tecellisi çerçevesinde Cenâb-ı Hakk'ın kendisine verdiği ilim, servet ve beceriden Allah'ın yarattıklarını faydalandırmak, daima O'nun kerem, lutuf ve bağışlamasına sığınmaktır. Vâcid ismi kendine özgü içeriğiyle ilişkili bulunan birçok ilâhî isimle anlam yakınlığı içindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "vcd" md.; *Kâmus Tercümesi*, II, 43-44; *Müsned*, V, 154, 177; a.e. [Arnaût], XXXV, 294-296, 428-429; Hattâbi, *Şe'nü'd-du'â* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dimaşk 1404/1984, s. 81; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 55; Kâdî Abdücebbar, *el-Muğni*, V, 222-223; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 213^{a-b}; Gazzâlî, *el-Makşadü'l-esnâ* (Fazlüh), s. 143; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 330-331.



BEKİR TOPALOĞLU

VÂCİDİYE MEDRESESİ

Kütahya'da
XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde
inşa edilen medrese.

Kapısı üzerinde yer alan kitâbeye göre 714 (1314) yılında Germiyanlı Emîri Mübârizüddin Umur b. Savcı tarafından yapılmıştır. Kaynaklarda Umur Bey Medrese-

si, Demirkapı Medresesi, Molla Abdülvâcid Medresesi, Molla Vâcid Camii, Germiyanlı Medresesi şeklinde de anılan yapı, ismini burada bir süre müderrislik yapan Molla Abdülvâcid'den almaktadır. Tek katlı, iki eyvanlı olup kapalı avlulu medreseler grubuna dahildir. Yapının devrinde rasathâne olarak kullanıldığı hususunda yaygın bir kanaat vardır. 1950, 1956-1957, 1980 ve 1999 yıllarında onarım gören medrese 1965'te Kütahya Müzesi yapılmıştır.

Diştan tamamen kesme taş kaplı yalın bir mimariye sahip yapıda kuzey cephesinin ortasında dışa taşkın sivri kemerli taçkapı yer alır. Derinliğinin üç yönden gelişen parça tonozlarla içbükey olarak örtüldüğü taçkapı dışarıya açılan bir eyvan görünümündedir. Bugünkü tonoz örtüsü orijinal değildir, onarım öncesinde üst örtünün yıldız tonoz olduğu bilinmektedir. Taçkapının önündeki şadırvanlı havuzun da sonradan yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Kuzey cephesinde aslında ortadaki taçkapıdan daha içerlek tutulan, giriş mekânının iki yanında bulunan tonozlu odalar, bu odaların devamında doğuya ve batıya doğru ikinci bir kademe yapan yan kanatların sağır kuzey duvarları ile üçlü bir kademeleşme teşkil edilmiştir. Bu özellik kuzeybatı ve kuzeydoğu tarafından yapılan eklemelerle ve giriş bölümüyle yan kanatların cephede aynı düzlem üzerine getirilmesiyle yok edilmiştir. Taçkapıdan tromplu kubbeye örtülü bir mekâna girilir. Burası içteki avluya geniş sivri kemerle bağlanan bir eyvan durumundadır. Giriş eyvanının iki yanında orijinal birer beşik tonozlu dikdörtgen oda yer almakta ve eyvandan odalara bağlantı sonradan açılmış kapılarla sağlanmaktaydı. Son onarımlarda yapının kuzeydoğu köşesine giriş eyvanının yanına eklenen koridordan ulaşılan iki hacimli bir helâ yapılmıştır. Koridor yüzünden eyvanın doğusundaki mekân daralmıştır. Odalar birer kapı ile kare planlı avluya açılır. Avlunun ortasında bugün modern bir mermer havuz görülmektedir. Eski resimlerden zamanında burada sekizgen bir şadırvan bulunduğu anlaşılmaktadır. Avlunun doğusunda birer kapı ile bağlanan beşik tonozlu üç hücre mevcuttur. Batı tarafında da aynı şekilde üç hücre vardı. Batıdan yapıya bitişen ulucaminin inşası sırasında bu hücrelerin yıkıldığı kabul edilmekteyse de bu değişikliğin caminin büyüdüğü son onarım esnasında gerçekleştirildiği görüşü benimsenmektedir. Yıkılan hücrelerden geriye yalnızca avluya açılan girişleriyle temel izleri kalmış olup temel ve tonoz izlerinden hücrelerin doğu-