

ISSN 2687-5616 E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

Journal of Islamic Review

CİLT VOLUME 10

SAYI ISSUE 2

YIL YEAR 2020



ISSN 2687-5616 E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

CİLT VOLUME 10

SAYI ISSUE 2

YIL YEAR 2020

Sahibi / Owner

İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Adına Sahibi/
On Behalf of Istanbul University Center for Islamic Studies Owner
Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat

Yayın Sahibi Temsilcisi / Representative of Owner

Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Sorumlu Müdür / Responsible Manager

Doç. Dr. Veysel Kaya
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
Kuyucu Murat Paşa Medresesi, Balabanağa Mahallesi,
Vezneciler cad. No: 3 Beyazıt/İstanbul
Telefon / Phone: +90 2124400000 / 16093
E-mail: islamtetkikleri@istanbul.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuiislamtd>

Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt,
Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Baskı / Printed in

İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.
2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,
İstanbul, Türkiye
www.ilbeymatbaa.com.tr
Sertifika No: 17845

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

Statements and opinions expressed in papers published in this journal are the responsibility of the authors alone.

Yayın dili Türkçe, İngilizce, ve Arapça'dır.

The publication languages of the journal are Turkish, English, and Arabic.

Mart ve Eylül aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

This is a scholarly, international, peer-reviewed, open-access journal published biannually in March and Septemberber.

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Editörler / Editors

Prof. Dr. Mürteza Bedir – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Cüneyt Kaya – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Halil İbrahim Hançabıy – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Osman Sacid Arı – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Arş. Gör. Ahmet Faruk Şener – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Arş. Gör. Muhammed Taha Kara – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Arş. Gör. Amine Çelik – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Arş. Gör. Fatma Nur Şener – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dil Editörleri / Language Editors

Alan James Newson – İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Elizabeth Mary Earl – İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Doç. Dr. Ahmet Alibasic – Saraybosna Üniversitesi, İslam Araştırmaları Üniversitesi, Saraybosna, Bosna

Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Andreas Georke – Edinburgh Üniversitesi, İslami ve Ortadoğu Araştırmaları, Edinburgh, İngiltere

Prof. Dr. Cüneyt Kaya – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Halil İbrahim Hançabıy – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Hasan Umut – McGill Üniversitesi, Montreal, Kanada

Hüseyin Şen – İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü, Den Haag, Hollanda

Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez – 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Jun Akiba – Tokyo Üniversitesi, Asya Araştırmaları Enstitüsü, Tokyo, Japonya

Prof. Dr. Mahmut Kaya – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın – Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Kalaycı – Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi, Mohammad Jaber Thalgi – Yarmouk Üniversitesi İslami Araştırmalar Fakültesi, İrbid, Ürdün

Dr. Öğr. Üyesi, Mustafa Macit Karagözoğlu – Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mürteza Bedir – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Teruaki Moriyama – Doshisha Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kyoto, Japonya

Dr. Usaame el-Azami – Oxford Üniversitesi, Şarkiyat Enstitüsü, Oxford, Birleşik Krallık

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- The Hanafi View of Siyasa and Sharia between Idealism and Realism: Al-Hasirî's Conception of Temporal and Religious Politics: (Siyasa ad-diniyya al-'uzma and siyasa al-hissiyya al-'uzma)
İdealizm ile Gerçekçilik Arasında Haneî Siyaset ve Şeriat Görüşü: Hasirî'nin Hissî ve Dinî Siyaset Anlayışı: (Siyasa ad-diniyye al-'uzma ve siyasa al-hissiyye al-'uzma)
Mürteza BEDİR 451
- Ebü Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesihî ve *Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si*
Abû Sahl al-Masîhî and his Kitâb fî aşnâf al-'ulûm al-hikmiyya
M. Cüneyt KAYA 467
- Süleymaniye'de Bir Hâfız-ı Kütüb: Mehmet Hazmi Tura (öl. 1960) ve Yazma Eserlere Düştüğü Tetkik Notları
A Librarian (Hafiz-i Kutub) in Suleymaniye: Mehmet Hazmi Tura (d. 1960) and His Examination Notes on the Manuscripts
Mehmet KALAYCI 501
- İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Hizmetlerine Yönelik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği
The Faculty of Theology Students' Perceptions on Religious Services of the Ministry of Religious Affairs: The Case of Marmara University's Faculty of Theology
Ramazan GÜREL 553
- التحويلات السياسية والحقوقية في جبل لبنان خلال فترة إبراهيم باشا
İbrahim Paşa Döneminde Cebel-i Lübnan'da Siyasi ve Hukuki Dönüşüm
The Political and Legal Transformations in Mount Lebanon During the Period of Ibrahim Pasha
Tuba YILDIZ 587
- Burhâneddîn el-Fezârî'nin (729/1329) Risâle fî sıhhati icâreti'l-iktâ' İsimli Risâlesinin Tahkikli Neşri
A Critical Edition of Burhân al-Din al-Fâzârî's Risâlah fî Şihhat İjâra al- Iqtâ'
Yasir BEYATLI 603
- İzmirli İsmail Hakkî'nin Metafizik Alana Dair Bilinmeyen Eseri: Muhtasar mâ ba'de't-tabîa
An Unknown Work of Izmirli Ismail Haqqî on the Metaphysical Field: Mukhtasar mâ ba'de't-tabia
Hande Nur BOZBUĞA 633

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Kefevî'nin Ketâib'inde Ebussuûd Efendi

Ebussu 'ûd Efendi In Kefevi's Ketaib

Betül ÇOBAN..... 655

Araştırma Notu / Research Note

Sâbiilik'te Işık-Karanlık Düalizminin Mitoz Çözümlemesi: Sağ Ginza 12'deki Metin Bağlamında

Serhan OSMANÇELEBİOĞLU 681

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Mısır Hanefiliği: Memlûkler Dönemi Hanefi Fıkıh Düşüncesi, Dr. Bekir Karadağ (Astana Yayınları),
s. 216. ISBN: 978-625-7890-18-2

Mustafa TAŞ 687

The Hanafi View of Siyasa and Sharia between Idealism and Realism: Al-Hasiri's Conception of Temporal and Religious Politics: (Siyasa ad-diniyya al-'uzma and siyasa al-hissiyya al-'uzma)

İdealizm ile Gerçekçilik Arasında Hanefî Siyaset ve Şeriat Görüşü: Hasîrî'nin Hissî ve Dinî Siyaset Anlayışı: (Siyasa ad-diniyye al-'uzma ve siyasa al-hissiyye al-'uzma)

Mürteza Bedir¹ 



¹Corresponding author/Sorumlu yazar:
Mürteza Bedir (Prof. Dr.), Istanbul University
Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Istanbul, Turkey
E-mail: mbedir@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4692-5781

Submitted/Başvuru: 24.02.2020
Revision Requested/Revizyon Talebi:
28.08.2020
Last Revision Received/Son Revizyon:
31.08.2020
Accepted/Kabul: 04.09.2020

Citation/Atıf: Bedir, Mürteza. The Hanafi View of Siyasa and Sharia between Idealism and Realism: Al-Hasiri's Conception of Temporal and Religious Politics: (Siyasa ad-diniyya al-'uzma and siyasa al-hissiyya al-'uzma). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/2, (Eylül 2020): 451-466.
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2020.693785>

ABSTRACT

Politics or siyasa as used in classical legal terminology has multiple senses. First, siyasa was understood by the Hanafi and other jurists as an aggravated law (shar' mughallaz), usually used in the context of punishment that requires a stronger stance. However, it is well known that this usage was not the only one; in another usage the word denotes rulings issued by the sovereign and his official representatives for the practice of governance or statecraft. From the second use of this term stems yet another, third meaning. This is the more familiar usage in terms of politics more generally or political theory. The use of the term in this sense had already been adopted by al-Farabi and others when translating Greek writings on political theory. It can be argued that ahkam as-sultaniyya or as-siyasa ash-shar'iyya-type works combine three senses of this term. The Hanafi jurists kept the word siyasa to mean a heavy punishment to be inflicted by the ruler, and they were not greatly interested in developing a political theory. The very absence of political theory in this school seems to be significant, although they naturally had ideas on justice ('adala) and criticized the rulers on the basis of them. One rare mention of siyasa as politics or political philosophy in the Hanafi legal tradition in the classical period is in one of the authoritative fatawa works of this school: al-Havi of al-Hasiri. The work of Hasiri is very insightful into Hanafi political theory. Hasiri is an exception because his work strangely openly talks about siyasa. Siyasa is legitimized through a state-of-nature/survival argument, necessary in itself.

Keywords: Siyasa, sharia, al-hasiri, al-havi of al-hasiri

ÖZ

Klasik hukuk terminolojisinde siyaset kelimesinin birden çok anlamı vardır. Siyaset, Hanefî ve diğer mezhep hukukçuları tarafından, cezai konularda daha sağlam bir duruşu gerektiren ağırlaştırılmış bir kanun (şer'i-i mugallaz)

olarak anlaşılmıştır. Bu mananın yanında hükümdar ve onun resmî temsilcileri tarafından yapılan yönetişimi veya devlet idaresi uygulaması için verilen kararları ifade eden bir başka anlamı da vardır. Bir üçüncü anlamda politikadır ki bu anlam siyaset teorisi açısından daha tanıdık kullanımdır. Fârâbî ve diğerleri, bu kelimeyi bu anlamıyla, siyaset teorisi üzerine Yunan metinlerini çevirirken zaten kullanmışlardı. el-Ahkâmü's-Sultâniyye veya Siyâset-i Şer'îyye tipi eserlerde bu terimin üç anlamının toplandığı söylenebilir. Hanefî hukukçular ise bir siyaset teorisi geliştirmekle pek ilgilenmemişlerdir. Tabii olarak adalet üzerine fikirlere sahip olmalarına ve yöneticileri bu temelde eleştirmelerine rağmen Hanefî mezhebinde siyaset teorisinin yokluğu önem arz etmektedir. Hasîrî'nin el-Hâvî isimli eseri klasik dönem Hanefî hukuk geleneğinde siyaset ya da siyaset felsefesinden bahseden önemli bir fetvâ eseridir. Hasîrî'nin çalışması Hanefî siyaset teorisini çok iyi yansıtır, bu bakımdan bir istisnadır. Siyaset, doğa durumu/hayatta kalma argümanı üzerinden meşruiyet kazanmış ve gerekliliği kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, şeriat, hasîrî, hâvî

Meanings of Siyasa in Classical Legal Literature

In the title of this essay, the words “temporal” and “religious” are used to describe another term that also deserves some explanation. Politics or *siyasa* as used in classical legal terminology has multiple senses. First, *siyasa* was understood by the Hanafi and other jurists as an aggravated law (*shar‘ mughallaz*), usually used in the context of punishment that requires a stronger stance:¹ However, as is well known, this usage was not the only one; in another usage, the word denotes rulings issued by the sovereign and his official representatives for the practice of governance or statecraft. Al-Maqrizi (d. 845/1442), a Mamluk historian and scholar, was probably the first person who defined *siyasa* in this second sense. There he defined *siyasa* as a type of statute or as a kind of ruling: “*siyasa* is a *qanun* promulgated to observe etiquette, interests, and regulation of properties (*al-qanun al-mawdu‘ li-ri‘aya al-adab, wa’l-masalih wa’n-tizam al-amwal*)”.²

It is not clear which of the two meanings came first. The classical texts use both of them. In the context of penal law, most jurists typically used the word *siyasa* in the section of *ta‘zir*, discretionary punishment. The jurists debated whether *siyasa* is synonymous with the word *ta‘zir*. The Hanafi jurists used them interchangeably, even Ibn Nujaym and Ibn ‘Abidin expressly stated that they are synonyms,³ though there seem to be nuances between them. For instance, while *ta‘zir* refers to any punishment falling outside the *hadd* and *qisas* and therefore left to the discretion of the ruler, *siyasa* usually denotes severe *ta‘zir* punishments executable only by the imam.⁴ Whenever jurists talk about aggravation in punishment they use *siyasa* while *ta‘zir* usually refers simply to punishment outside the specified punishments irrespective of whether it is heavy or not.

Ibn Nujaym, a sixteenth-century Egyptian Hanafi jurist, defined *siyasa* as “an act of an official/judge (*al-hakim*) based on a benefit he sees, even though there is no particular proof about that action”.⁵ They mark the *siyasa* judgment by claiming “the imam does it”; they do not say “the judge does it”. From this, it is apparent that the judge has no right to issue ruling based on *siyasa*. This usage of Ibn Nujaym seems to combine two meanings of this term found in Islamic literature, namely the legal use of this term in the sense of aggravated punishment and the general use in the sense of statecraft.

In fact, the second meaning of *siyasa* is related to the former meaning of the ruler’s discretionary power to inflict a heavy punishment. It was probably assumed that the right

1 Abu’l-Hasan Ali b. Khalil Al-Tarabulsi, *Mu’in al-hukkam fi ma yataraddad bayn al-khasmayn min al-ahkam* (Cairo: Bulaq, 1300), 164.

2 Taqiy al-din Ahmad b. ‘Ali b. ‘Abd al-Kadir Al-Maqrizi, *al-Mawa‘iz wa’l-i‘tibar fi zikri’l-khitat wa’l-athar*, ed. Muhammad Zaynahum and Madihah al-Sharqawi (Cairo: Maktabah al-Madbuli, 1998), 3/ 82.

3 Muhammad b. Amin Ibn ‘Abidin, *Hashiyah Radd al-muhtar ‘ala al-Durr al-mukhtar sharh Tanwir al-absar*, ed. ‘Adil Ahmad ‘Abd al-Mawjud and ‘Ali Muhammed (Riyad: Dar ‘alam al-kutub, 1423/2003), 6/19-20.

4 Zayn al-din b. Ibrahim Ibn Nujaym, *al-Bahr al-ra‘iq sharh Kanz el-daka‘iq*, ed. Zakariyya al-‘Umayrat (Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyyah, 1418/1997), 5/ 27.

5 Ibn Nujaym, *al-Bahr al-ra‘iq*, 5/18.

of the ruler to inflict punishment was not so different from his other powers and perhaps exemplifies the practice of statecraft.

From the second use of this term stems yet another, third meaning. This is the more familiar usage in terms of politics more generally or political theory. Al-Farabi and others had already used the term in this sense when translating Greek writings on political theory.⁶ It can be argued that *ahkam as-sultaniyya* or *as-siyasa ash-shar'iyya*-type works combine three senses of this term.

Al-Ahkam as-Sultaniyya, *as-Siyasa ash-shar'iyya*, *al-Kharaj*, and the other books like them, however, seem to fall under the category of advice literature rather than that of law, even though they were penned by jurists such as al-Mawardi, Ibn Taymiyya and Abu Yusuf, because they address rulers rather than judges. In other words, they were not the type of legal manuals used in the court of law like other fiqh texts, though as advice literature, like the *siyasatnamas*, they may have had some relevance.

Siyasa in Hanafi Legal Literature

In the classical Hanafi legal literature, apart from *K. Kharaj* of Abu Yusuf, there seems to be no independent/separate works focusing on *siyasa* in the first and second senses, let alone the third sense. Al-Tarsusi (d. 758/1357) who lived and worked as chief judge in the Mamluk era was perhaps the first one who dealt with the issue in his monograph, *Tuhfa at-Turk*,⁷ which seems to have been prompted by the interest of Mamluk authors in *siyasa*. In Ottoman times a translation of Ibn Taymiyya's work was made by Aşık Çelebi;⁸ Dede Cöngi's *Siyasetname (as-Siyasah al-Shar'iyyah)* and Çivizade's *ar-Risalah fi at-Ta'zir* and many similar works confined themselves to the strictly legal usage of *siyasa*, namely, discretionary power of aggravating punishments. Other famous Hanafi jurists such as al-Sarakhsi, al-Pazdawi, Ibn al-Humam, Ibn an-Nujaym and the likes, in their legal compendiums, never talked about *siyasa* in the general sense i.e. *siyasa* as politics/political philosophy, or the *siyasa*/discretionary power of the Sultan outside penal law. However Ibn Nujaym, who wrote in post-Mamluk times and therefore largely reflected Mamluk literature in this respect, gave the above definition, which seems to cover realms beyond penal law; however he was still far from talking about *siyasa* as politics, but was only talking about *siyasa* as the discretionary power of the ruler. Ibn 'Abidin seems to be the only pre-modern jurist who had a small section in his famous *Hashiyah* on the topic of *imamah*, or the issues of political theory usually discussed in theological works.⁹

6 See for example, Abu Nasr al-Farabi, *Ihsa' al-'ulum*, ed. Ali Bu Malham (Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal, 1996), 80.

7 Najm al-din Ibrahim b. Ali al-Tarsusi, *Tuhfah al-Turk fi ma yajib an yu'mal fi'l-mulk*, ed. Ridwan al-Sayyid (Beirut: Dar al-Tali'ah, 1413/1992).

8 See for its transliterated version, Aşık Çelebi, *Mi'racü'l-eyale: Aşık Çelebi'nin Siyasetnamesi*, prepared by M. Usame Onuş, Abdurrahman Bulut and Ahmet Çelik (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018).

9 In fact Haskafi the author of the base text induced him to open that section; see Ibn 'Abidin, *Hashiyah*, 2/ 276.

Throughout their long history the Hanafi jurists kept the word *siyasa* to mean heavy punishment to be inflicted by the ruler and were not very interested in developing a political theory. The very absence of political theory in this school seems to be significant, although they naturally had ideas on justice (*'adala*) and criticized the rulers on the basis of them. Sarakhsi for example was jailed for over ten years for his criticism of a ruler.¹⁰ Besides, the theological school of Maturidis, which was exclusively Hanafi, like its Ash'arite counterpart, dealt with political theory to the extent we see in their theological tradition. The standard kalam works due to their concern for theory and because of the political claims of Shi'a, Khawarij and Mu'tazila usually devoted a separate space to the issue of imamah/khilafah where several political theories were discussed.¹¹ To refute Shi'ite claims of a divinely ordained imam the Sunnis opted for the choice (*ikhtiyar*) of the community as a means of appointing the highest ruler of the community. They do not consider the imam to be a person who is responsible for promulgating religion. However the Sunni theory accepts that the Caliph is the heir of the Prophet, though they then confine this to the True Four Caliphs, whereas the Caliphs after them are nominal Caliphs who were devoid of many fundamental tenets of the true Caliphate.¹² The Maturidis largely agreed with the Sunni theory of Khilafah including the condition of being from the tribe of Quraish.¹³ Like the majority of Muslim theologians they insist that the existence of a ruler is of necessity based on *shar'* (revelation) rather than *'aql* (reason). In other words they saw the highest imam as indispensable to the extent that no one is allowed to depose him even if he is not just or devoid of other conditions.¹⁴ The concept of necessity seems to force them to accept the legitimacy of any ruler irrespective of his qualifications, as long as he upholds the Shari'ah; thus, for example, abandoning the conditions of *ijihad*, *taqwa*, or uprightness (*'adala*) and so on, was justified by necessity.¹⁵ Even for Sadr ash-Shari'ah (d. 747/1347) the condition of an imam's being of a Quraishite descent was abandoned because of necessity, probably because the political situation after the Ababids did not leave space for a political leader of Quraish descent.¹⁶ Maturidi already in early fourth/tenth century tried to capture the reason behind the condition of being from the Quraish-tribe by saying that what was appropriate according to Islamic principles is that the one who has the best qualities according to Islamic standards should be the head of the community.¹⁷ But the hadith

10 See Muhammed Hamidullah, "Serahsi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/ 544-547.

11 See for example, Ali b. Muhammad al-Sayyid al-Sharif al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif*, ed. Mahmud 'Umar al-Dimyati (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah, 1419/1998), 8/ 276; Mas'ud b. 'Umar Sa'd al-din al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, ed. 'Abd al-Rahman 'Umayrah (Beirut: 'Alam al-kutub, 1419/1998), 5/ 232.

12 'Ubayd Allah 'Umar b. Mas'ud Sadr al-Shari'ah al-Thani, *Sharh Ta'dil al-'ulum*, (Leipzig: Leipzig University Library, Islamic Manuscripts, Cod. Arab. 043), 207a.

13 Sadr al-Shari'ah, *Sharh Ta'dil al-'ulum* (Islamic Manuscripts, Cod. Arab. 043), 207a.

14 Sadr al-Shari'ah, *Sharh Ta'dil al-'ulum*, (Islamic Manuscripts, Cod. Arab. 043), 206b.

15 Sadr al-Shari'ah, *Sharh Ta'dil al-'ulum*, (Islamic Manuscripts, Cod. Arab. 043), 207a.

16 Sadr al-Shari'ah, *Sharh Ta'dil al-'ulum*, (Islamic Manuscripts, Cod. Arab. 043), 207a.

17

and subsequent consensus of the community established the Quraish condition as a shari'ah rule. He argued that there must be rationale/explanation behind this rule, which, according to him, is that the Quraish was selected by God due to the inherent evil of politics; only certain selected people might be able to overcome the temptations of politics and to carry this heavy burden with responsibility.¹⁸

Theological views, as we all know, led to the emergence of a quasi-legal literature on public law; the reason for this development is explained by famous 14th century theologian-jurist at-Taftazani (d. 792/1390), who in his *Sharh al-Maqasid*, a very influential philosophy-theology work, stated that the issue of imamah is not in fact a part of the science of kalam, as it is not just a matter of belief/creed but of actions (‘amal), which is the subject matter of fiqh.¹⁹

Siyasa in the works of al-Hasiri

The Hanafi approach to extra shari'ah rules did not produce the concept of *as-siyasa ash-shar'iyya* or *ahkam as-sultaniyya*, although it shared some of the ideas proposing a theory of the Caliphate in the Ash'ari tradition, especially when they were related to the boundaries of Sunnism. Apart from that, they seemed to have regarded talking about the laws of the sultan as irrelevant as far as fiqh is concerned. One rare mention of siyasa as politics or political philosophy in the Hanafi legal tradition in the classical period is in one of the authoritative fatawa works of this school: *al-Hawi* of al-Hasiri. Al-Hasiri probably lived in the first half of the 6th/12th century (as he quotes the Fatawa of his teacher Najm ad-din 'Umar an-Nasafi died in 537/1142.²⁰ In some of the biographical notes found in the margins of the copies of his *al-Hawi*, it is said that he was a pupil of Sarakhsi and died in the year 500/1106-7, which seems incorrect, given the Nasafi quotations).

Al-Hasiri's *Fatawa* falls within the genre of *waqi'at*, a literature aiming to collect the opinions of the *mashayikh* (later authorities of law) in order to develop and expand the school doctrine by bringing new elements into it as well as to facilitate training of the future-muftis.²¹ Unlike the usual fatawa or waqi'at texts, he, in his introduction, gives interesting information on the roles of the jurists, judges and rulers, which enables us to see the perception by the 12th century Bukharan Hanafi jurists of politics and law. Since his primary aim in this introduction is to illustrate the legal education of a mufti-mujtahid he also gives details of legal education of the time. His bias for the mufti is obvious as he places him at the center of his view of social/political order.²²

18 Abu Mansur Muhammad b. Muhammad Al-Maturidi, *Ta'wilat al-Qur'an*, ed. Murteza Bedir, (Istanbul: Mizan Yayınları, 2007), 13/ 305.

19 Sa'd al-din al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 5/ 232-233.

20 Mahmud b. Ibrahim b. Anush al-Bukhari Al-Hasiri, *al-Hawi fi'l-Fatawa*, (Istanbul: Suleymaniye Library, Hekimoğlu Collection, no: 402), 2b.

21 See on *Waqi'at* opinions and literature, Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: 10.-13. Yüzyıllar Orta Asya Vakıf Hukuku Bağlamında Bir İnceleme (Bukharan Law School: An Analysis on 10th-13th Centuries Central Asian Waqf Law)* (Istanbul: İSAM Yayınları, 2014), esp. Chapter 2.

22 Al-Hasiri, *al-Hawi fi'l-Fatawa* (Hekimoğlu Collection, no: 402), 1b-2a.

Before embarking upon two types of great experiential politics and great religious politics, Hasiri provides a theoretical background for his distinction of two kinds of *siyasa*. According to him, the most basic need of a human being is survival (*baqa*'), which depends on food, clothes and shelter. The survival of the human race is in turn through procreation. Survival can only be realized through verbal dispositions and acts, which are called *al-mu'amalat*, that is through law; similarly the survival in the hereafter can be obtained only through words and deeds, which are called *'Ibadat* (worship). However, since it is hardly possible for a single person to get hold of and realize all means (*asbab*) of these two situations, the whole of humanity must undertake attainment of all means; thus human needs are intertwined and complicated, a situation which requires the existence of exchange and interaction among mankind. This in turn increases the need for the actions of taking and giving away, pulling back and forth, from which confrontations, fighting and oppositions stem. Hasiri interprets this as disintegration and degeneration in religion (*fasad fi 'd-din*), because it leads to the interruption of the means of survival (*asbab al-baqa'*) which he already identified as the ultimate wisdom coming from Allah.²³

It is therefore necessary for mankind to have a checker/preventer to stop degeneration and to guide humanity to uprightness and rectitude (*as-salah*), which is nothing but the God-given faculty of reason ('aql). He says:

"Human beings are blind and the rational faculty is their guiding stick. However, though many blind people use their stick with their right or left hand, they do not reach the place they want and go astray, not because they do not use the stick but because they are not careful enough due to the strength of their desires; so the rational faculty leads only a few people to uprightness while the majority go astray."²⁴

Thus Hasiri first places pure law (both *'ibadat* and *mu'amalat*) in the context of the necessity of human survival, then grounds practical law in a social setting where mankind needs checks and balances which are in principle provided by rational faculty. This is in line with the Hanafi understanding of law. Though theoretically it is based on rational premises, in practice it must be based on the norms promulgated by shari'ah. However, since common people seldom use reason to combat personal weaknesses and temptations there is a further need to control people. The *siyasa* that is politics in the sense of ordering social life is therefore necessary. Here the ultimate criterion of *siyasa* comes from the prophetic foundation; God sent the prophets to hold the hands of the blind. He says:

"They brought the straight religion and the upright way of truth with promises and threats (*al-wa'd wa 'l-wa'id*). **This is the great religious politics (*as-siyasa al-'uzma ad-diniyya*)**; the distinguished people (*al-khawass*) accepted it because they recognized the truth in it. On the other hand, the common people, due to their concern for the immediate world and seeing the hereafter as too remote to be real, ignored and disregarded it. Consequently, the Subduer (*al-*

23 Al-Hasiri, *al-Hawi fi 'l-Fatawa* (Hekimoğlu Collection, no: 402), 1b.

24 Al-Hasiri, *al-Hawi fi 'l-Fatawa* (Hekimoğlu Collection, no: 402), 1b.

Qahhar) brought forth the kings with swords, whips and prisons. This is **the great experiential politics** (*as-siyasa al-‘uzma al-hissiyya*), thereby the common people were frightened, restrained and subdued; so they sought the more lenient politics and hence preferred what was brought by the master of shari‘ah and dreaded what was brought by kings and sultans.”²⁵

This elitist reading of *siyasa* seems to be in line with the traditional view of consensus being that of not the whole ummah but of scholars. What is interesting here is that in Hasiri’s view Prophetic laws are more lenient and just while the sultanic laws are harsh, thus causing people to lean towards the prophetic laws and seek refuge in the shari‘ah. Whether this is the view of ordinary people is not our concern here; the distinction between prophetic and sultanic rules/*siyasa*/politics seen by Hasiri resembles the rule of law. The juristic perception of *siyasa* throughout Islamic history regarded sultanic laws outside the proper law, here prophetic law, and usually associated it with the breach of the rule of law.

Hasiri completes his picture by giving the **judges** a middle role between these two types of *siyasa*. He says: “they should look with one eye to the religious politics and make it prevail and with their other eye to experiential politics and explain it.” This balance, according to Hasiri, will make things right. In his words: “thus affairs get upright, righteousness becomes visible and degeneration/disintegration fade away”.²⁶

Since the main purpose of Hasiri in this book was to define and elaborate the role of the **mufti**, he concludes his political theory by highlighting what he calls “the greatest principle (*al-asl al-a‘zam*) of rectifying the affairs”: This is the Master of Religion, namely God, then His Prophet. The Master of Religion appointed agents to represent Himself, i.e. the **muftis** who made themselves ready to know what the Master of Religion spoke and did; they discharged themselves of everything in order to look after what they were commanded to do and to avoid what was prohibited. The greatest principle brings the whole political theory within the sphere of Religion but unlike the theological accounts which regard the Caliph/Imam as the successor of the Prophet, Hasiri identifies ‘Ulema to be the representative of the Master of Religion. It should be noted that in the Hanafi tradition beginning with Abu Hanifah almost all the legal authorities, the great jurists, including al-Hasiri were called Imam, and some were even called the Sun of the Imams (*Shams al-a‘imma*) or were given other venerated names, almost all of which carried the name ‘al-imam’.²⁷ It seems that the Hanafi jurists saw not the Caliphs but the fuqaha’ as the real successors of the Prophet. The Caliphs once enjoyed being the true successors as in the case of the first Caliphs and in the case of ‘Umar b. ‘Abd al-‘aziz. But the more we are separated from the origins of Islam the more the jurists gained the status of Imam at the expense of the rulers.

25 Al-Hasiri, *al-Hawi fi ‘l-Fatawa* (Hekimoğlu Collection, no: 402), 1b.

26 Al-Hasiri, *al-Hawi fi ‘l-Fatawa* (Hekimoğlu Collection, no: 402), 1b.

27 It is no coincidence that all the founding figures of the schools of law were known as *al-a‘imma al-arba‘a* (the four leaders); the Hanafi school knew the founding figures of the school as *‘al-aimma al-thalatha* (the three leaders)’.

That Mufti as a successor does not mean that he is the ultimate authority in politics; that is why al-Hasiri felt it necessary to curb that implication by stressing the fact that the Master of Religion enjoined upon the muftis to obey and follow the kings for the sake of politics (*sahib ad-din amarahum bi't-tiba' al-muluk siyasatan*). At the same time, he ordered the kings to follow their fatwa for the sake of Religion, because the kings might indulge in worldly desires and are prone to fall into temptation. As a representative or authorized agent of the kings the Master of Religion also instructed the judges not to close their eyes to fatwa in order to reach the desired truth. According to al-Hasiri, theoretically speaking the mufti occupies the highest status in normative order because he has a firm footing in Shariah.²⁸ Thus, despite the separation between temporal and religious politics the ultimate authority remains in the hands of the representatives of the Prophet, namely the muftis or the ulema.

Privatization of Islamic Law

Apart from the limited Maturidi interest and partial engagements of the jurists, like al-Hasiri, the Hanafis did not write a single piece on political theory in the classical period let alone *al-Ahkam as-sultaniyya* sort of texts. The reason behind this disinterest can be explained by the nature of fiqh, as reflected by furu' al-fiqh. Against the prevailing opinion among the Islamists that shari'ah is all-embracing, that is, it covers all aspects of law, it is my contention in this paper that shari'ah in the traditional fiqhi sense is largely limited to civil or private law while the law of state or public law largely remained outside the direct interest of the fuqaha'. With Abu Yusuf's appointment to the office of the chief of the judges (*qadi al-qudat*) it was tacitly approved by the 'Ulema that while public legal acts can be undertaken by the ruler, the law in the sense of fiqh should be decided by the fuqaha'. It was related that when Abu Yusuf was appointed as a chief judge he commissioned his best student Muhammad b. Hasan ash-Shaybani to write a handbook, hence he wrote *al-Jami' as-saghir*. Afterwards Abu Yusuf always carried it with him despite his eminence. The great Hanafi masters then made this manual a requirement for the appointment of judges.²⁹ This book was a summary of Shaybani's vast treatises later brought together under the title of *al-Asl* or *al-Mabsut*. This and other contemporary books were taken as a model for legal works by all the schools of law and hence the scope of fiqh was defined by them. When we look at the chapters of these treatises they usually consist of two broad categories: *Ibadat* (one-fourth of the fiqh books) and *Mu'amalat* (three-fourth of it). The latter is then further divided into the following general headings:

1. Familial relations (family law) including wills and inheritance, which comprises one fourth of the fiqh books.
2. Daily transactions including the laws of obligations and property (almost one-fourth of the whole)

28 Al-Hasiri, *al-Hawi fi'l-Fatawa* (Hekimoğlu Collection, no: 402), 2a.

29 Haji Khalifa Katip Çelebi, *Kashf al-zunun 'an-asami al-kutub wa'l-funun*, ed. Şerefettin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 1/561-564.

3. Criminal law which covers retaliation (*qisas*) and hadd punishments with a slight reference to the discretionary power of the ruler to mete out punishments (*ta'zir*).
4. Law of procedure
5. Law of Nations including war and the status of non-Muslims in Muslim lands and land law. This and the previous two sections together comprise the remaining one-fourth of the fiqh books.

As can be seen, apart from the *'Ibadat* section which has little to do with the law in the strict sense, the fiqh works devote half of their space to two major topics, financial transactions and familial relations, and only one-third deals with what we call public law today. Even in this part not all the themes of public law are covered; for instance, there is no section in the fiqh books on constitutional and administrative laws, the area directly related to our topic of siyasa. Besides, as contemporary research has shown, these parts of the fiqh books were subject to administrative intervention more frequently than other parts. For instance, land law, penal law, and the law of wars as expounded by the jurists in these sections had been supplanted by administrative decrees, hence less developed when compared with the private law sections of the fiqh works, i.e. the sections on familial and financial obligations. Due to the limited coverage of Islamic penal law, the jurists left the punishment of most of the crimes to the discretion of the rulers. The hadd penalties too were almost rendered irrelevant in the history of Islamic law; for instance, the penal and land laws of Ottomans were largely governed by Qanun and the jurists had to concede this. In sum, the advancement of legal themes through the science of fiqh was largely confined to the private law sections of fiqh. Although some of the public law issues continued to be developed by the jurists, the rulers were entrusted to govern a major part of them.

The question of whether the Muslim jurists were forced by historical circumstances to limit themselves to private law or whether Islamic law from the beginning was already a civil law needs to be answered, but it is not our concern now. What matters for now is that without taking this issue on board, namely the distinction between the private and public law realms, one would not fully grasp the attitude of the fuqaha' to siyasa.

In Islamic legal discourse, two alternative approaches seemed to have emerged as far as the limit of the shari'a is concerned. On the one hand a group of scholars, especially the Shafi'i jurists, argued that siyasa is no different from the shariah.³⁰ The shari'ah as expounded by the fuqaha' represents the totality of law; the rulers have no right outside the shari'ah. This approach was best represented by an anecdote involving Nur ad-din az-Zangi and his Shafi'i master. According to Islamic procedural law, without having a proper trial and qadi judgment one cannot be punished; circumstantial evidence is not acceptable according to Islamic procedural rules. When in Zangid times in Northern Iraq public order was threatened

30 For a general overview of the term of siyasa and shari'a in the classical Islamic legal literature, see Ovamir Anjum, *Politics, Law and Community: The Taymiyyan Moment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), esp. first and second chapters.

by the culprits/criminals, people came together and urged the respected scholar and teacher of Sultan Nur ad-din to write to the Sultan who was against the *siyasa* punishments, to get permission to apply to *siyasa*, namely heavy deterring punishments beyond *shari'a* limits. He hesitantly accepted and wrote to the Sultan arguing that if a crime were committed in a desert where no witnesses were present, what would happen? Is the culprit left to go free? Sultan answered by saying that in promulgating his laws God knows everything even the possibility of a crime in a desert.³¹ Clearly, the aim of the Shafi'i scholars was to protect the rule of law and prevent the rulers from breaching the law in the name of *siyasa*. However, the other approach, represented by some other Shafi'is, Hanafis, Malikis, and Hanbalis, insisted that *siyasa* is a legitimate form of action since there is a vast area of law which was not covered by the law embodied in the *fiqh* texts, and therefore needed extra enactments through *siyasa*. Qarafi even argued that no school of law, not even the Shafi'is, rejected the possibility of the laws outside *fiqh*.³² Many of the Shafi'i jurists, like al-Mawardi, al-Juwayni, already theorized a political theory opening the space for laws outside the *shari'ah*. Much has already been said about the motives of al-Mawardi and his successors, but one thing was certain, namely, he was talking outside the realm of proper *fiqh*. It seems that his intention was to fill the gap created by traditional *fiqh* especially in the public law sphere, though this "new" *fiqh* never reached the level of *fiqh* proper.

The proponents of *siyasa* then disagreed upon the definition of laws outside the *fiqh*, i.e. whether they are to be defined as laws of the *shari'ah* or not. Three jurists of the Hanbali school, Ibn al-'Aqil, Ibn Taymiyya, and Ibn al-Qayyim, and many of the post-classical jurists who followed their suit designated enactments outside the *fiqh*-reasoning as part of the *shari'ah* and called it *al-siyasah al-shar'iyyah*.³³ They identified two types of *shari'ah*, one positive and the other negative. The positive *shari'ah* consists of the rules embodied in the *furu' al-fiqh* of the schools of law which are based on *fiqh*i reasoning, while the negative *shari'ah* presents the rules of law enacted outside *fiqh*-reasoning. These are negative because their validity is not posited on the basis of *fiqh* reasoning but on their being concomitant with *shari'a* (*ma wafaqah al-shar'*);³⁴ in other words, these commonsensical rules are legitimated by their not being in conflict with the *shari'ah*.

Ibn al-Qayyim's manifesto in *I'lam al-muwaqqi'in* best represents this approach. He, after categorically rejecting the claims that *siyasa* is not a legitimate form of enactment in Islam, appealed to common sense and insisted that everything that brings about justice is part of *shari'ah* even if it is not based on *fiqh*-reasoning. He then proceeded to define more specifically

31 David Ayalon, "The Great Yasa of Chingiz Khan: A Re-examination (C2)", *Studia Islamica*, 38 (1973), 124-125.

32 Abu'l-Vafa Ibrahim b. Muhammad al-Ya'muri Ibn Farhun, *Tabsirah al-hukkam fi usul al-aqdiyah wa manahij al-ahkam*, ed. Jamal A. Marashli (Riyad: Dar 'alam al-kutub, 1423/2003), 2/125.

33 The term *al-siyasah al-sahr'iyyah* was first coined by Ibn Taymiyya in his famous book titled as such. For the concept and Ibn Taymiyya's book see, Ovamir Anjum, *Politics, Law and Community*.

34 Muhammad b. Abu Bakr Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *al-Turuq al-hukmiyyah fi al-siyasah al-shar'iyyah*, ed. Na'if Ahmad al-Hamad (Makkah: Dar 'alam al-Fawa'id, 1428), 2/ 29.

the positive content of these extra-fiqh rules. Here he turns to fiqh/usul-al-fiqh reasoning by appealing to the totality of the shari'ah promulgated by the Prophet. According to him, no realm of law was left by the Prophet without laws, and the *as-siyasa ash-shar'iyya* is not in fact the rules enacted by the rulers but must be defined, as his teacher/mentor illustrated in his famous *as-Siyasa ash-shar'iyya*, by reference to the Qur'an and Sunnah.³⁵ So according to *as-siyasa ash-shar'iyya* theory, the laws outside the doctrines of the schools of law are part of shari'ah, not only because they are based on common sense but also because they are positively, albeit not entirely, supported by the Qur'an and Sunnah.

Many modern Islamists claim that Islamic Law includes siyasa (politics/public law). This claim first of all acknowledges the existence of siyasa and then it brings siyasa under the scrutiny of the Law. This combination is made possible by the work of some post-classical Hanbali jurists, such as Ibn Qayyim, who worked to bring siyasa under the control of shariah. They achieved this by arguing that political rulings based on practical reasoning (siyasa) are legitimate as long as they do not conflict with established rules based on fiqh-reasoning (shariah). This negative *as-siyasa ash-shariah* is legitimized by being based on 1) practical reason and 2) the Quran and Sunnah.

Here the important point to note is the tendency of Hanbali scholars to explicitly tame, disenchant, and make politics subject to an explicit normative critique (the Quran and Sunnah). The possibility of normative critique posited here are the requirements that-- 1) Siyasa be compatible with the Quran and Sunnah's understanding of justice and 2) Siyasa's compatibility/coexistence with Shariah proper.

This Hanbali tendency should be distinguished from Shaf'i jurists, such as Mawardi, who tried to deny the existence of siyasa altogether. Here the story of Nur al-din Zangi is instructive. Zangi's teacher and the siyasa literature produced by Shaf'i jurists tried to remove siyasa as a legitimate source of law.

However, both of these positions on the relationship between siyasa and shari'a are very different from those of the Hanafi jurists. For the vast majority of Hanafi legal history, jurists were careful to keep the law separate from siyasa. The law in the Hanafi sense was always seen as mostly a private affair and very few jurists even commented on public law or political philosophy. At the same time, the Hanafis acknowledged the existence of siyasa but saw it as being outside of their jurisdiction. This self-imposed privatized limitation, coupled with a sort of blank check for another type of siyasa ruling, indicates a very interesting political theory.

Here the work of Hasiri is very insightful into Hanafi political theory. Hasiri is an exception because, strangely, his work talks openly about siyasa. There he exposes a sort of realism inherent in the Hanafi school. Siyasa is legitimized through a state-of-nature/survival argument, necessary in itself. This realist understanding of siyasa can explain why Hanafi jurists did not think it important for them to control siyasah. It is not something that is known through the

35 On this see, Ovamir Anjum, *Politics, Law and Community*.

law, subject to normative critique like shariah. Rather it is a sort of balancing art coordinated between the mufti and the sultan. This approach is grounded in realism and survival.

APPENDIX

I translated the relevant part of the introduction of *al-Hawi*. I also included the facsimile copy of the Arabic original as well as the modern edited version of it.

Abu 'l-Mahamid Mahmud b. Ibrahim b. Anush al-Hasiri, *el-Hawi fi'l-fatawa*, Istanbul, Suleymaniye Library, Şehit Ali Paşa Collection, no: 1018:

Introduction:

The Master, the judge, the great imam, the lord of the judges, the sincere friend of the imams Abu 'l-Mahamid Mahmud b. Ibrahim b. Anush al-Hasiri said:

After presenting praise and eulogy to God and after praying for and saluting His Messenger:

There is nothing more precious than in indulging in the science of fiqh, due to the existence of the benefits of two worlds in it. The survival of a human being in this world depends upon food, clothing shelter, and accommodation. The survival of the human genus is through procreation (istilad). Normally this can be achieved only through the words and deeds (*aqwal and af'al*), which are called al-Mu'amalat (transactions). The desired promised survival in the abode of the hereafter can also be obtained only through words and deeds, which are called *Ibadat* (worship).

However, it is hardly possible for a single person to grasp and to realize all means (asbab) of these two situations. On the contrary, the whole of humanity undertakes attainment of all means. This is because needs get intertwined and complicated, and taking and giving away, pulling back and forth and loosening abound and increase, from which killings, beatings, and confrontations are derived. This is disintegration and degeneration in religion (fasad fi'd-din), because it leads to the interruption of the means of survival (asbab al-baqa') which is the ultimate wisdom coming from Allah. It is, therefore, necessary for mankind to have a preventer who will stop degeneration and a carrier who will carry them to uprightness and rectitude (as-salah). As a result, the Omniscient and Omni-knower, Who is Omnipotent, installed and placed in them the faculty of rationality ('aql), which is a preventer, a collector and a carrier. For human beings are blind and their rational faculty is their guiding stick. However, though many blind people use their stick with their right or left hand, they do not reach the place they want to go to and go astray, not because they do not use a stick but because they are not careful enough due to the strength of their desires; so the rational faculty leads only a few people to uprightness while the majority go astray.

Thus the One who has ultimate grace –the almighty- sent messengers and prophets (ar-rusul wa'l-anbiya') who are like the one holding the hand of the blind. They brought straight religion and the upright way of truth with promises and threats (al-wa'd wa'l-wa'id). **This is the great religious politics (as-siyasah al-'uzma ad-diniyyah);** the distinguished people

(*al-khawass*) accepted it because they recognized the truth in the promised thing as certainly coming. On the other hand, the common people, due to their concern for the immediate world and seeing the hereafter as too remote to be real, ignored and disregarded it. Consequently, the Subduer (*al-Qahhar*) brought forth the kings with swords, whips, and prisons. This is **the great perceptible politics (as-siyasah al-‘uzma al-hissiyyah)**, thereby the common people were frightened, restrained, and subdued; so they sought the more lenient politics, hence preferred what was brought by the master of shari’ah and dreaded what was brought by kings and sultans.

Then the Merciful instituted **judges** who look with one eye to religious politics and make it clear and with another eye to sensory politics and explain it. Thus the affairs became upright, righteousness became visible and degeneration/disintegration faded away.

The greatest principle (*al-asl al-‘a ‘zam*) in rectifying these affairs is the Master of religion, who appointed agents to represent himself. These are the muftis who made themselves ready to know what the Master of religion spoke and did; they discharged themselves from everything in order to look after what they were commanded to do and to avoid what they were prohibited from doing.

Then the Master of religion enjoined upon them to obey and follow the kings for the sake of politics (*sahib ad-din amarahum bi’t-tiba ‘ al-muluk siyasan*). He ordered the kings to follow their fatwa for the sake of religion because the kings are prone to indulge in worldly desires and follow their temptations. He instructed the qadi (judge) not to close his eye to a fatwa in order to catch the desired truth. Given this state of affairs, the mufti occupies the highest status by grasping truth with a firm hand.³⁶



36 Referring to Qur’anic verse, 2/256: There is no compulsion in religion. The right direction is henceforth distinct from error. And he who rejecteth false deities and believeth in Allah hath grasped a firm handhold which will never break. Allah is Hearer, Knower.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ القاضي الإمام الأجل عین القضاة صفی الأئمة أبو المحامد محمود بن إبراهيم بن آئوش الحصري البخاري رحمه الله

وبعدَ الحمد والشُّكر لله تعالى والثناء عليه والصلاة على رسوله محمد والسلام عليه، فلا شيء أجل من الخوض في علم الفقه لما فيه من مصالح الدارين. لأن بقاء الأدي في الدنيا بالغذاء والملبوس والكين والمسكن، وبقاء جنسه بالاستيلاء. وذلك لا يحصل عادةً إلا بالأقوال والأفعال وهي المسماة بالمعاملات؛ والبقاء في دار الآخرة على ما يُراد لا يحصل أيضاً وعداً إلا بالأقوال والأفعال وهي المسماة بالعبادات

ولكن لا يكاد يتهاى لواحد من بني آدم تهيئاً لجميع أسباب الأمرين والقيام به، بل يقوم^{٣٧} كل الخلق بتحصيل كل الأسباب. فحينئذ يتشكك الحوائج ويكثر الأخذ والإعطاء والتجاذب والإرخاء. فينبعث منها التقاتل والتضارب والتقاتل، وهو الفساد في الدين. لما فيه من الإفضاء إلى قطع أسباب البقاء الذي هو الحكمة البالغة من الله عز وجل. فلا بد لهم من مانع يمنعهم عن الفساد وحامل يحملهم على الصلاح. فركب العليم الخبير جلّت قدرته العقل فيهم فهو المانع الجامع الحامل. لأن الخلق عُميان، والعقل عصاً لهم. لكن كم من أعمى أرسل العصا يمنة ويسرة وتجاوز المطلوب وتخطأ المرهوب، لا من جهة العصا، لكن لقلة المبالاة بقوة الهواء فصُلح بالعقل الأقل وتجاوز الأكثر فبعث اللطيف جلّ وعزّ الرُّسل والأنبياء الذين هم كآخذ اليد للعميان، وأتوا بالدين القويم والصراط المستقيم مع الوعد والوعيد، وهي السياسة العظمى الدينية. فانقاد لهم الخواص لرؤيتهم الموعود حقاً أتياً وتغافل العوام لرؤيتهم العاجل قريباً والأجل بعيداً. وأخرج القهّار الملوك بالسيف والسياف والمحابس. وهي السياسة العظمى الحسية ففزع العوام وتحرّجوا وتذلّلوا فطلبوا ما هو أخف سياسة رغبة منهم فيما أتى به صاحب الشرع ورهبة عما أتى به الملوك والسلطين. فوضع الرحيم القضاة لينظروا بإحدى عينيهم إلى السياسة الدينية وأظهروا وبالأخرى إلى السياسة الحسية وبَيَّنوها. فاستقام الأمر وبدا الصلاح واضمحَل الفساد

فصار الأصل الأعظم في تسوية هذه الأمور صاحب الدين، فأتاب لنفسه ثواباً، وهم المفتيئون الذين هيئوا أنفسهم لمعرفة ما نطق وعمل به صاحب الدين، وفرّغوا أبدانهم للنظر فيما أمروا به ونهوا عنه. لأن صاحب الدين أمرهم باتّباع الملوك سياسةً، وأمر الملوك باتّباع فتواهم ديناً، لا اشتغال الملوك بشهوات الدنيا وإتباعهم أمر الهوى. وأمر القاضي حتى لا يُغْمض عينه عن الفتيا ليصل به إلى الحق الذي هو المُبتَغى، فحينئذ حصل المفتي في الدرجة العليا مستمسكاً بالعروة الوثقى.

Acknowledgement: I would like to thank Owais Khan for his editorial work on this paper as well as for his insightful ideas that sharpened my mind in preparing it.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

References / Kaynakça

- Anjum, Ovamir. *Politics, Law and Community: The Taymiyyan Moment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Aşık Çelebi. *Mi'ractü'l-eyale: Aşık Çelebi'nin Siyasetnamesi*. nşr. M. Usame Onuş, Abdurrahman Bulut, Ahmet Çelik. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Ayalon, David. "The Great Yasa of Chingiz Khan: A Re-examination (C2)", *Studia Islamica*, 38 (1973), 107-156.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: 10.-13. Yüzyıllar Orta Asya Vakıf Hukuku Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- al-Farabi, Abu Nasr. *Ihsa' al-'ulum*. ed. Ali Bu Malham. Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal, 1996.
- Hamidullah, Muhammed "Serahsi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Al-Hasiri, Mahmud b. Ibrahim b. Anush al-Bukhari. *al-Hawi fi'l-Fatawa*. İstanbul: Suleymaniye Library. Hekimoğlu Collection., no: 402.
- Ibn 'Abidin, Muhammad b. Amin. *Hashiyah Radd al-muhtar 'ala al-Durr al-mukhtar sharh Tanwir al-absar*. ed. 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud and 'Ali Muhammed. 13 vols. Riyad: Dar 'alam al-Kutub, 1423/2003.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad b. Abu Bakr. *al-Turuq al-hukmiyyah fi al-siyasah al-shar'iyyah*. ed. Na'if Ahmad al-Hamad. 2 vols. .Makkah: Dar 'alam al-fawa'id, 1428.
- Ibn Farhun, Abu'l-Vafa Ibrahim b. Muhammad al-Ya'muri. *Tabsirah al-hukkam fi usul al-aqdiyah wa manahij al-ahkam*. ed. Jamal A. Marashli. 2 vols. Riyad: Dar 'alam al-Kutub, 1423/2003.
- Ibn Nujaym, Zayn al-din b. Ibrahim. *al-Bahr al-ra'iq sharh Kanz el-daka'iq*. ed. Zakariyya al-'Umayrat. 8. Vols. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah, 1418/1997.
- Katip Çelebi, Haji Khalifa. *Kashf al-zunun 'an-asami al-kutub wa'l-funun*. ed. Şerefettin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge. 2 vols. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Al-Maturidi, Abu Mansur Muhammad b. Muhammad. *Ta'wilat al-Qur'an*. ed. Murteza Bedir. 18 vols. İstanbul: Mizan Yayınları, 2007.
- Al-Maqrizi, Taqiy al-din Ahmad b. 'Ali b. 'Abd al-kadir. *al-Mawa'iz wa'l-i'tibar fi zikri'l-khitat wa'l-athar*. ed. Muḥammad Zaynahum and Madīḥah al-Sharqāwī. Cairo: Maktabah al-Madbuli, 1998.
- Sa'd al-din al-Taftazani, Mas'ud b. 'Umar. *Sharh al-Maqasid*. ed. 'Abd al-Rahman 'Umayrah. 5 vols. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1419/1998.
- Sadr al-Shari'ah al-Thani, 'Ubayd Allah 'Umar b. Mas'ud. *Sharh Ta'dil al-'ulum*. Leipzig: Leipzig University Library, Islamic Manuscripts, Cod. Arab. 043.
- al-Sayyid al-Sharif al-Jurjani, Ali b. Muhammad. *Sharh al-Mawaqif*. ed. Mahmud 'Umar al-Dimyati. 8 vols. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah, 1419/1998.
- Al-Tarablusi, Abu'l-Hasan Ali b. Khalil. *Mu'in al-Hukkam fi ma Yataraddad bayn al-Khasmayn min al-Ahkam*. Cairo: Bulaq, 1300.
- al-Tarsusi, Najm al-din Ibrahim b. Ali. *Tuhfah al-Turk fi ma Yajib an Yu'mal fi'l-Mulk*. ed. Ridwan al-Sayyid. Beirut: Dar al-Tali'ah, 1413/1992.

Ebû Sehl İśâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve *Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si*

Abû Sahl al-Masîhî and his *Kitâb fî aşnâf al-'ulûm al-hikmiyya*

M. Cüneyt Kaya¹ 



ÖZ

İslam felsefesi geleneğinin unutulmuş isimlerinden biri olan Ebû Sehl İśâ b. Yahyâ el-Mesîhî (ö. 416/1025'ten sonra), ilişki içinde olduğu isimler kadar henüz araştırmacıların ilgisine pek mazhar olmamış olsa da eserleri açısından dikkate değer bir filozoftur. Hayatı hakkında sahip olduğumuz sınırlı bilgiler, onun, bir dönem, Me'mûnî hükümdarı Me'mûn b. Me'mûn ve veziri Ebu'l-Hasen es-Sehlî'nin himayesinde İbn Sînâ, Bîrûnî, İbnü'l-Hammâr ve İbn İrâk gibi önemli bilginlerle birlikte çalışmalarını sürdürdüğünü göstermektedir. Başta tıp olmak üzere felsefenin pek çok alanında eserler kaleme alan Ebû Sehl'in, felsefî bilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili olarak vezir Sehlî için kaleme aldığı *Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye*, bu alana dair günümüze gelen görece erken eserlerden biridir. Metafizik yanında tabii bilimi de "tümel bilim" kapsamında değerlendirmesiyle öne çıkan eserde, Ebû Sehl, Geç Antik dönemde İskenderiye'de oluşmuş Aristotelesçi külliyyatı merkeze alarak her bir bilim dalının içeriği, o alanda yazılmış temel metinler ve bu metinler hakkında yapılmış açıklayıcı/yorumlayıcı çalışmalara atıfta bulunarak yüzyıllara yayılmış geniş bir literatürü okuyuculara sunmaktadır. Bu makalede, Ebû Sehl'in hayatı ve eserleri ortaya konulduktan sonra, *Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye* tanıtılmakta ve eserin yeni bir neşrine ve Türkçe tercümesine yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Sehl el-Mesîhî, İbn Sînâ, Bîrûnî, tümel bilim, metafizik, tabii bilim

ABSTRACT

Abû Sahl 'İśâ ibn Yahyâ al-Masîhî (d. after 416/1025) is a neglected figure within the philosophical tradition in Islam. The very limited information about his life shows that he was under the patronage of the Ma'mûnid ruler Ma'mûn ibn Ma'mûn, and his vizier Abû al-Ḥasan al-Sahlî together with a group of famous scholars, such as Ibn Sînâ, al-Bîrûnî, Ibn al-Ḥammâr, and Ibn 'Irâq. He wrote many works on different fields of philosophy, particularly on medicine. Among them, *Kitâb fî aşnâf al-'ulûm al-hikmiyya* is a relatively early example of the genre that falls under the classification of the philosophical/intellectual sciences. Abû Sahl's work is explicitly based on the Aristotelian corpus arranged in Alexandria in late antiquity, and he introduces each science by referring to its basic text(s), using the commentary tradition

Sorumlu yazar/Corresponding author:
M. Cüneyt Kaya (Prof. Dr.), İstanbul Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: mckaya@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0037-2405

Başvuru/Submitted: 16.07.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
17.08.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
23.08.2020
Kabul/Accepted: 24.08.2020

Atıf/Citation: Kaya, M. Cüneyt. Ebû Sehl İśâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve *Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si*. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/2, (Eylül 2020): 467-499.
<https://doi.org/10.26650/uitd.2020.770552>

found both in late antiquity and in the Islamic period. In addition to the general importance of the wide literature that Abû Sahl provides us with, what is yet a more remarkable and exceptional feature of his work is his argument about the nature of “universal science”. As distinct from the positions of al-Fârâbî and Ibn Sînâ, Abû Sahl sees both metaphysics and natural science as “universal sciences”. In this article, I first introduce Abû Sahl’s life and works, then analyze the content of *Kitâb fî aşnâf al-’ulûm al-ḥikmiyya*, focusing on his distinction between universal and particular sciences, and finally present the revised edition and Turkish translation of the work.

Keywords: Abû Sahl al-Masîhî, Ibn Sînâ, al-Bîrûnî, universal science, metaphysics, natural science

EXTENDED ABSTRACT

Abû Sahl ‘İsâ ibn Yahyâ al-Masîhî (d. after 416/1025) is one of the neglected figures of the philosophical tradition in Islam. The very limited information about his life shows that he was under the patronage of the Ma’mûnid ruler Ma’mûn ibn Ma’mûn (reign ca. 399/1008-9 – 407-8/1017), and his vizier Abû al-Ḥasan al-Sahlî (d. 418/1027) together with a group of famous scholars, such as Ibn Sînâ (d. 428/1037), al-Bîrûnî (d. ca. 453/1061), Ibn al-Ḥammâr (d. ca. 410/1019), and Ibn ‘Irâq (d. after 408/1018). He wrote many works on different fields of philosophy, particularly on medicine. Among them, *Kitâb fî aşnâf al-’ulûm al-ḥikmiyya* is a relatively early example of the genre that falls under the classification of the philosophical/intellectual sciences. As the introductory part of the work shows, Abû Sahl wrote this work at the request of the vizier Abû al-Ḥasan al-Sahlî. What is interesting at this point is that Ibn Sînâ also composed a treatise on the classification of the philosophical sciences for al-Sahlî, who became his patron too at the same period in Gurgāng along with Abû Sahl.

In his *Kitâb fî aşnâf al-’ulûm al-ḥikmiyya*, Abû Sahl bases his work explicitly on the Aristotelian corpus arranged in Alexandria in late antiquity, and introduces each science by referring to its basic text(s) and by using the commentary tradition found both in late antiquity and in the Islamic period. In addition to the general importance of this wide literature that Abû Sahl provides us with, what is an even more remarkable and exceptional feature of his work is his argument about the nature of “universal science”. Following Aristotle’s *Posterior Analytics* and the commentary tradition based on it, al-Fârâbî (d. 339/950) and Ibn Sînâ emphasize the universal position of metaphysics among the other sciences. For them, although each particular science investigates the limited number of beings using its own accidents, there must be one universal science that studies whatever is common to all existing things. This universal science primarily investigates existence and oneness, that common to all that exists, and then examines the concepts that are not the subject matter of any particular science, such as potentiality, actuality, priority, posteriority, universals, particulars, cause, and effect. The highest point of the metaphysical inquiry is about the first cause of all beings, namely, God.

As distinct from the positions of al-Fârâbî and Ibn Sînâ, Abû Sahl unprecedentedly sees both metaphysics and natural science as “universal sciences”. Indeed, Abû Sahl asks two questions when he divides the sciences into universal and particular: (i) Does the subject matter of a science actually exist? (ii) Does a science examine the existents in all their aspects? For Abû

Sahl, since it is only metaphysics and natural sciences that investigate actual existent beings entirely, one should only identify them as “universal”. As for the other sciences, they are the particular sciences, because each of them studies only one from only one aspect, and the existence of their subject matters is not actual and external, but their existence is just assumed.

In this article, I first introduce Abū Sahl’s life and works, then analyze the content of *Kitāb fī aṣnāf al-‘ulūm al-ḥikmiyya* focusing on his view of the division of sciences as universal and particular. Abū Sahl’s treatise survives with his other four works (*Kitāb arkān al-‘ālam*, *Kitāb mabādi’ al-mawğūdāt al-ṭabī’iyya*, *Talḥīṣ kitāb al-samā’ wa al-‘ālam li-Arisṭūṭālīs*, and *Kitāb uṣūl ‘ilm al-nabḍ*) through a unique collective manuscript (*mağmū’a*) (Leiden Acad. 44, ff. 2b-12a). It was published first by M. Taqī Dānişpajūh in 1370ş/1991, and then by Fuat Sezgin in his facsimile edition of the collective manuscript (2011). Here, I present a new edition of *Kitāb fī aṣnāf al-‘ulūm al-ḥikmiyya*, comparing Dānişpajūh’s edition with Sezgin’s facsimile edition, and translate it, for the first time, into Turkish.

Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve *Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si*

Fuat Sezgin'in aziz hatırasına ...

I. Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî: Hayatı ve Eserleri

Genellikle Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi kuşatıcı felsefî sistemlere sahip filozoflara odaklanan modern dönem İslam felsefesi çalışmalarının büyük oranda ihmal ettiği “gölgede kalmış” isimlerden biri de Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî'dir. Ebû Sehl'in hayatıyla ilgili ne yazık ki sınırlı bilgiye sahibiz. Beyhakî (ö. 565/1169), onun Cürcân'da doğduğunu ve tahsilini Bağdat'ta tamamladığını kaydetmekte,¹ ancak hiçbir kaynaktan erken dönem hayatı ve hocaları hakkında bir bilgi yer almamaktadır. Eldeki veriler dikkate alındığında, Ebû Sehl'in hayatına dair en belirgin husus, onun, Me'mûnîler'in himayesinde çalışmalarını sürdürdüğüdür.² Beyhakî'ye göre Mesîhî, Me'mûnîler'in ilk hükümdarı Me'mûn b. Muhammed'in (slt. 385/995-387/997) maiyetinde yer almış (*irtebatâhû*), onun özel kütüphanesi için rüya tabirine dair bir kitap telif etmiştir. Nizâmî-i Arûzî (ö. ykl. 552/1157) ise Ebû Sehl'i, Ebu'l-Abbâs Me'mûn b. Me'mûn'nun (slt. ykl. 399/1008-9 – 407-8/1017) ve hem ona hem de onun öncesinde hükümdarlık yapan Ali b. Me'mûn'a (slt. 387/997-399/1009) vezir olarak hizmet eden Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed es-Sehlî'nin³ (ö. 418/1027) himayesindeki şu bilginler arasında saymaktadır: Ebû Ali İbn Sînâ (ö. 428/1037), Ebu'l-Hayr İbnü'l-Hammâr (ö. ykl. 410/1019), Ebû Reyhân el-Bîrûnî (ö. ykl. 453/1061) ve Ebû Nasr İbn Irâk (veya Arrâk) (408/1018'de hayatta).⁴ Onun, aşağıda eserleri ele alınırken belirtileceği üzere, bazı çalışmalarını Me'mûn b. Me'mûn ve Sehlî için kaleme almış olması da bu ilişkiyi teyit etmektedir. Yine Nizâmî'nin aktardığına göre, Gazneli Mahmud'un (slt. 388/998-421/1030), Me'mûn b. Me'mûn'dan, sarayındaki bu seçkin isimleri kendisine göndermesini istemesi üzerine, diğer isimlerden farklı olarak İbn Sînâ ve Ebû Sehl bu teklifi reddetmiş ve vezir Sehlî'nin sağladığı bir rehber eşliğinde Cürcân'a (Gürgân) doğru yola çıkmışlardır. Ancak yolculuğun dördüncü gününde çıkan bir kum fırtınası sebebiyle yollarını kaybetmişler ve Ebû Sehl, aşırı sıcak havada susuzluktan vefat etmiştir.⁵

1 Beyhakî, *Tetimmatü Sivânî'l-hikme* (nşr. Muhammed Şefî', Lahor: y.y., 1351), 88.

2 İbnü'l-Kıftî, Ebû Sehl'in, ismini vermediği “Horasan sultanı nezdinde önde gelen bir isim olduğunu” belirtmektedir; bkz. İbnü'l-Kıftî, *Târihü'l-hukemâ* (nşr. Julius Lippert, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1903), 408.

3 Sehlî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'* (nşr. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993), 504-5.

4 Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle* (nşr. Muhammed Kazvînî, tsh. Muhammed Mu'in, Tahrân: İntişârât-ı Kitâbfurûşî-i Züvvâr, 1333), 118. Me'mûn b. Me'mûn ve himayesindeki bilginlere dair genel bir tasvir için bkz. Hans Daiber, “Science Connecting Scholars and Cultures in Khwârazm: The Case of Khwârazmshâh Ma'mûn Ibn Ma'mûn”, *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naqoib al-Attas* (ed. Wan Mohd Nor Wan Daud & Muhammad Zainiy Uthman, Skudai, Johor Darul Ta'zim, Malaysia: UTM Press, 2010), 283-294.

5 Arûzî, *Çehâr Makâle*, 120-1.

Kaynaklar, kırk yaşında vefat ettiğini belirttikleri⁶ Ebû Sehl'in ölüm tarihi konusunda ne yazık ki suskundur. Nizâmî'nin aktardığı “hikâye” doğru olarak kabul edilecekse, Ebû Sehl'in vefat tarihini tespit için İbn Sînâ'nın hayatına dair eldeki verilere müracaat etmek bize bazı ipuçları sağlayabilir. İbn Sînâ, Sâmânî Devleti'nin Karahanlılar tarafından yıkılışının ardından Buhâra'dan ayrılmış ve otobiyografisinde de belirttiği üzere, Gürgenç'e giderek orada ilk olarak “felsefî bilimleri seven” vezir Ebu'l-Hasen es-Sehlî'nin himayesine girmiş, ardından vezir tarafından Ali b. Me'mûn'a takdim edilmiş ve kendisine emsallerine verilen oranda aylık bir maaş bağlanmıştır. İbn Sînâ, Me'mûniler'in himayesinde bir araya gelen diğer isimlere otobiyografisinde hiç temas etmeden, mahiyetini açıklamadığı bir “zorunluluk” sebebiyle Gürgenç'ten ayrılarak Nesâ, Bâverd, Tûs, Semenân ve Câcerm'den geçerek Ziyâfî emîri Kâbûs b. Veşmgîr'in (ö. 403/1013) himayesine girmek amacıyla Cürcân'a doğru yola çıkmıştır.⁷ Buna göre İbn Sînâ'nın 389/999-402/1012 tarihleri arasında Gürgenç'te bulunduğu ve 402/1012-403/1013 tarihlerinde de Cürcân yolunda olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Nizâmî'nin anlatısındaki Gazneli Mahmud'un ısrarlı talebi ile İbn Sînâ'nın gerekçesini açıklamadığı Gürgenç'ten “zorunlu” ayrılışını ilişkilendirmek pekâlâ mümkün gözükmektedir. Ebû Sehl'in, İbn Sînâ ile Gürgenç'ten ayrılışlarının dördüncü gününde vefat ettiği dikkate alınırsa, ölüm tarihi 402/1012 olarak tespit edilebilir.⁹

Ne var ki, David Pingree, Bîrûnî'nin *Tahdîdü nihâyâtî'l-emâkin li-tashîhi mesâfâtî'l-emâkin* adlı eserinde Ebû Sehl'e yaptığı bir atf dolayısıyla, onun daha ileri bir tarihte vefat etmiş olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bîrûnî, söz konusu eserinde, iki şehirde gerçekleşen bir ay tutulmasının gözlemlenmesinde, zaman kavuşumlarının düzenlenme sayısının 128,450,560,000 olduğuna dair Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî'nin kendisine bir mektup gönderdiğini kaydetmektedir. Yine Bîrûnî'nin aktardığına göre Ebû Sehl, yakınlarda (*fî hâze'l-vakt*) kendisine bir başka mektup daha yazarak söz konusu rakamın birkaç misline karşılık gelen ilave düzenlemelere ulaştığını belirtmiş ve bu konudaki

6 İbnü'l-Kıftî, *Târîhü'l-hukemâ*, 409; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etebbâ: A Literary History of Medicine* (nşr. & İng. çev. & şrh. E. Savage-Smith & S. Swain & G.J. van Gelder, Leiden: Brill 2020), 11.12 (Bu rakamlardan ilki bölüm, ikincisi biyografi numarasını göstermektedir. Söz konusu yayının online versiyonu için bkz. <https://dh.brill.com/scholarlyeditions/library/urn:cts:arabicLit:0668IbnAbiUsaibia/>).

7 William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation* (Albany, New York: State University of New York Press, 1974), 40-2.

8 İbn Sînâ'nın biyografisinin bu bölümünün tarihlendirilmesi için bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası* (ed. & çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010), 6-7.

9 Daiber, Ebû Sehl'in vefat tarihiyle ilgili olarak C. Brockelmann, Georg Graf ve Fuat Sezgin'in verdiği 401/1010 tarihini mesnetsiz bularak 408/1017 tarihini teklif etmekte, ancak bu tarihi tercih ediş gerekçesinden bahsetmemektedir. Daiber'in bu tarihi tercih edişinin sebebi, muhtemelen Bîrûnî'nin bu tarihe kadar Gürgenç'te bulunmuş olmasıdır; bkz. “Science Connecting Scholars and Cultures in Khwārazm”, 287, dn. 22. Ömer Mahir Alper de Bağdatlı İsmail Paşa'ya dayanarak Ebû Sehl'in vefat tarihini 401/1010-1 olarak vermekte, fakat bu tarihin muhtemel olmakla birlikte kesin olmadığını kaydetmektedir; bkz. Ömer Mahir Alper, “Mesîhî, Ebû Sehl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 29/313.

çalışmalarını göndermeye söz vermiştir.¹⁰ Bîrûnî'nin bu eserini 409/1018-416/1025 yılları arasında Gazne'de kaleme aldığı bilindiğinden,¹¹ Ebû Sehl'in bu tarihlerde hayatta olduğu sonucuna varmak makul gözükmektedir.¹² Diğer yandan İbn Sînâ'nın Cürcân'da bulunduğu sırada (ykl. 403/1013) Ebû Sehl için bir eser kaleme aldığı yönündeki rivayet de en azından Nizâmî'nin aktardığı gibi yolda vefat etmediği, bilakis İbn Sînâ ile birlikte sağ salım Cürcân'a ulaştığı şeklinde yorumlanmaya müsaittir.¹³

Klasik kaynakların Ebû Sehl'e dair çizdiği portrede onun hekimlik yönünün her zaman ön planda olduğu görülmektedir. Beyhakî, bir hristiyan olsa da hristiyanların mabetlerine gitmediğini ve evinde ibadet etmeyi tercih ettiğini vurguladığı Ebû Sehl'i, tabip yönü baskın bir filozof (*kâne hakîmen istevlâ aleyhi t-tub*) olarak tanıtmaktadır.¹⁴ İbn Ebî Usaybi'a (ö. 668/1269) onun değerli (*fâzıl*) ve önde gelen (*bâri*) bir hekim olduğunu, tıbbi hem teorik hem de pratik olarak çok iyi bildiğini kaydetmektedir.¹⁵ Nizâmî, Me'mûnîler'in himayesindeki isimlerin önde gelen özelliklerini sıralarken İbn Sînâ ile Ebû Sehl'i "bütün bilimleri kuşatan felsefe (*hikmet*) alanında Aristoteles'in halefi" olarak tanıtmakta,¹⁶ tıp tahsil etmek isteyen kişinin okuması gereken kitapları sıralarken de geniş hacimli kitaplar (*besâir*) arasında Galen (ö. ykl. 200), Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925), Ali b. Abbâs el-Mecûsî (ö. ykl. 384/994) ve İbn Sînâ'nın eserleri yanında Ebû Sehl'in *Kitâbu'l-mie fi's-sînâ'ati't-tubbiyye* adlı eserine *Sad bâb* olarak yer vermektedir.¹⁷ İbnü'l-Kıfî (ö. 646/1248), Ebû Sehl'i, tıpla pratik olarak da meşgul olan önde gelen bir tabip (*mütetabbib*) oluşu yanında Antik-Helenistik birikime de vâkıf bir isim (*âlim bi-ulûmi'l-evâ'il*) olarak nitelerken,¹⁸ İbn Ebî Usaybi'a, onun hem el yazısının güzelliğine, hem de Arapçasının yetkinliğine dikkat çekmektedir. O, Eyyûbîler döneminin meşhur hekimi, hocası Mühezzebüddin Abdurrahim b. Ali'den (ö. 628/1230) naklen, İslam dünyasındaki gelmiş geçmiş hristiyan hekimler içinde Ebû Sehl kadar Arapçası iyi olan bir başka ismin bulunmadığını kaydetmekte; kendisi de Ebû Sehl'in eserlerinin hem ifade ediş tarzı (*ibâre*), hem de sınıflama (*tasnîf*) açısından değerine işaret etmektedir.¹⁹

Ebû Sehl'in irtibatla olduğu bilgiler söz konusu olduğunda şimdilik sadece Bîrûnî ve İbn Sînâ ile ilişkisine dair elimizde bilgi bulunmaktadır. Ebû Sehl ile Bîrûnî arasındaki tanışıklık muhtemelen Gürgeç'te Me'mûnîler'in himayesinde çalışmalarını sürdürdükleri döneme dayanmaktadır. Yukarıda da işaret edildiği üzere, Ebû Sehl'in Bîrûnî'ye yazdığı mektup,

10 Bîrûnî, *Tahdîdû nihâyâtî'l-emâkin li-tashîhi mesâfâtî'l-mesâkin* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Ankara: Doğuş Ltd. Şirketi Matbaası, 1962), 137. Eserin İngilizce tercümesi için bkz. *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities* (İng. çev. Jamil Ali, Beyrut: American University of Beirut, 1967), 133.

11 İlhan Kutluer, "Tahdîdû nihâyâtî'l-emâkin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 39/ 390.

12 David Pingree, "İsâ b. Yahyâ Masîhî Jorjânî", *Encyclopædia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/isa-b-yahya-masih-jorjani> (erişim tarihi: 15.07.2020)

13 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etubbâ*, 11.12.

14 Beyhakî, *Tetimme*, 88.

15 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etubbâ*, 11.12.

16 Nizâmî, *Çehâr Makâle*, 118.

17 Nizâmî, *Çehâr Makâle*, 110.

18 İbnü'l-Kıfî, *Târîhu'l-hukemâ*, 408.

19 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etubbâ*, 11.12.

bu ilişkiye dair en önemli kanıttır. Bunun dışında Bîrûnî, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'nin kitaplarını listelediği eserinin sonunda Ebû Sehl'in kendisi için yazdığı (*tevellâhu Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesihî bi şmî*) on iki eserinin adını kaydetmekte,²⁰ ayrıca *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*'de de eski Arap ay adlarına dair onun üç beyitlik bir şiirini iktibas etmektedir.²¹

Ebû Sehl'in İbn Sînâ ile ilişkisine dair de –Nizâmî'nin aktardığı Gürgeç'ten kaçış hikâyesi dışında- bazı bilgiler bulunmaktadır. İbn Ebî Usaybi'a, güvenilirliğinden emin olmasa da Ebû Sehl'in İbn Sînâ'nın tıp alanındaki hocası olduğu yönündeki rivayeti aktarmakta, fakat bu rivayet doğru olsa bile İbn Sînâ'nın, Ebû Sehl'i aşarak tıp konusunda temayüz edip hem tıp hem de felsefî bilimlerde ustalık kazandığını vurgulama ihtiyacı hissetmektedir.²² Diğer yandan İbn Ebî Usaybi'a sayesinde İbn Sînâ'nın, Ebû Sehl için bir eser kaleme aldığından da haberdarız. O, İbn Sînâ'nın eserlerini listelerken bu eserin, İbn Sînâ'nın Cürcân'da (ykl. 403/1013) kaleme aldığı *Risâle fi'z-zâviye* olduğunu açıkça belirtmektedir.²³

Kaynakların bazı özlü sözlerini de aktardığı Ebû Sehl,²⁴ felsefî bilimlerin pek çok alanında eser kaleme almış, ancak bunlar içinde daha çok tıp alanındakilerle tanınmıştır. Onun günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

1. *el-Kitâbu'l-mie fi's-sînâ'ati't-tubbiyye*: Ebû Sehl'in tıp alanındaki en önemli ve en meşhur eseridir. İbnü'l-Kıftî'nin *künnâş* olarak nitelediği bu eser,²⁵ yüz bölümden oluşan bir tıp ansiklopedisi özelliğindedir.²⁶ Floréal Sanagustin tarafından neşredilen²⁷ bu eser üzerine

20 Bîrûnî, *Risâletü'l-Bîrûnî fi fihristi kütübî Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî*, nşr. Paul Kraus (Beyrut: el-Verrâk, 2017), 70.

21 Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-mâziye* (nşr. C. Eduard Sachau, Leipzig: Brockhaus, 1878), 63.

22 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etubbâ*, 11.12.

23 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etubbâ*, 11.13.8. Günümüze gelen bu eser hakkında bkz. Yahyâ Mehdevî, *Fihrist-i Nûshahâ-yı Musannefât-ı İbn Sînâ* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1333), 122 (no. 80); Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden&Boston: Brill, 2014), 461. Bu risaleye dair bir inceleme için bkz. Irina Luther, "The Conception of the Angle in the Works of Ibn Sînâ and aš-Şîrâzî", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* (ed. Jon McGinnis & David C. Reisman, Leiden: Brill, 2004), 112-25.

24 Beyhakî, *Tetimme*, 89-90; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etubbâ*, 11.12.

25 İbnü'l-Kıftî, *Târihu'l-hukemâ*, 69

26 Dietrich ve onu takiben Ömer Mahir Alper, Ali b. Abbâs el-Mecûsî'nin (ö. ykl. 384/994) *Kâmilü's-sînâ'ati't-tubbiyye* adlı eserinin girişinde Ebû Sehl'in bu eserini, dağınık yapısından dolayı eleştirdiğini belirtmektedirler; bkz. A. Dietrich, "al-Masîhî", *The Encyclopedia of Islam* (new edition), VI, 727; Alper, "Mesîhî, Ebû Sehl", 314. Ne var ki, bu tespit doğru değildir. Zira Mecûsî'nin, söz konusu eserinin girişinde kendisinden önceki tıp literatürünü değerlendirirken eleştirel bir tarzda değindiği şahıs Ebû Sehl el-Mesîhî değil, "Mesîh"tir ve bu, Ebû Sehl'in de *Kitâb fi esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye*'de kendisine atıfta bulunduğu, Mesîh olarak tanınan İsâ b. Hakem ed-Dimeşki'den (225/840'ta hayatta) başkası değildir; bkz. Ali b. Abbâs el-Mecûsî, *Kâmilü's-sînâ'ati't-tubbiyye*, Bulak 1294/1877 (tıpkıbasım: ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1996), I, 4. İsâ b. Hakem ed-Dimeşki hakkında ayrıntı bilgi için bkz. İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etubbâ*, 7.8.

27 Floréal Sanagustin, *Le livre des cent questions en médecine d'Abū Sahl 'İsā ibn Yahyā al-Masīhī*, 2 c., Damascus: Institut Français de Damas, 2000. Henüz ayrıntılı bir analize konu olmayan *Kitâbü'l-mi'e* için tanıtıcı mahiyetteki şu iki makaleye bkz. Ghada Karmi, "A Medieval Compendium of Arabic Medicine: Abū Sahl al-Masīhī's Book of the Hundred", *Journal of the History of Arabic Science* (II/2, 1978): 270-90; Mahmûd el-Hâc Kâsım Muhammed, "Kitâbü'l-mi'e fi't-tib li'l-Cürcânî", *Âfâku's-sekâfe ve'l-türâs* (18, 1997): 77-89.

Emînüddeve İbnü't-Tilmîz'in (ö. 560/1165) bir hâşiyesi,²⁸ Nu'mân b. Ali Rıza el-İsrâîlî'nin de (XIII. yüzyıl) *el-Havâşî en-Nu'mâniyye li'l-makâsidi't-tıbbiyye* adlı bir şerhi bulunmaktadır.²⁹

2. *et-Tıbbu'l-küllî*: İbn Ebî Usaybi'a, iki *makâleden* oluştuğunu kaydetmektedir.³⁰

3. *Kitâbu ızhâri hikmeti'llâh te'âlâ fî halki'l-insân*: İbn Ebî Usaybi'a, bunu, Ebû Sehl'in en değerli ve en faydalı eseri olarak niteleyerek, Galen'den itibaren organların faydalarına dair yazılmış eserlerdeki malumatı mükemmel bir üslup ve içerikle bir araya getirdiğini belirtmekte ve kitabın başından bir bölümü doğrudan iktibas etmektedir.³¹

4. *Kitâb fî mâhiyyeti'l-cederî ve tedbîrihi*

5. *Risâle fî tahkiki emri'l-vebâ' ve'l-ihirâz anhu ve ıslâhihi izâ vaka'a*: Ebû Sehl bu eserini Ebu'l-Abbâs Me'mûn b. Me'mûn için kaleme almıştır.

6. *Risâle fî tahkiki sû'i'l-mizâc mâ hüve ve kem esnâfuhû*: Ebû Sehl bu eserini Ebu'l-Abbâs Me'mûn b. Me'mûn için kaleme almıştır.

7. *Kitâbu usûli ilmi'n-nabz*

8. *Fevâ'id min kavli Îsâ b. Yahyâ el-Mesihî fî ş-ş'a*³²

9. *Risâletü'l-edviye*³³

10. *Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye*: Muhtevası hakkında aşağıda ayrıntılı olarak bilgi verilecek olan bu eseri Ebû Sehl, “büyük üstat” (*eş-şeyhu'r-reîs*) olarak nitelediği Ebu'l-Hasen Sehl b. Muhammed es-Sehlî için kaleme almıştır.³⁴

11. *Kitâbu erkânî'l-âlem*

12. *Kitâbu mebdâii'l-mevcûdâtî't-tabî'iyye*

13. *Telhîsu Kitâbi's-semâ ve'l-âlem li-Aristûtâlîs*³⁵

14. *Nevâdiru'l-hukemâ*: Antik ve Helenistik dönem filozoflarına ait küçük bir hikmetli sözler antolojisi özelliğine sahip olan ve şimdiye kadar ilgili literatürde bahsi hiç geçmeyen bu eserin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde (AY 321, vr. 1b-17a) kayıtlıdır. Eserin başında, eserin kendisi için kaleme alındığı isim şu şekilde

28 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etubbâ*, 11.12.

29 Nu'mân el-İsrâîlî'nin şerhi hakkında henüz yayınlanmamış bir çalışma için bkz. Y. Tzvi Langerman, “Nu'mân al-İsrâîlî and his Commentary to Abû Sahl al-Masîhî's *Kitâb al-Mi'a* (“Book of the Hundred”)”, https://www.academia.edu/39839555/Nu_m%C4%81n_al-İsr%C4%81_%C4%AB%C4%AB_and_his_Commentary_to_Ab%C5%AB_Sahl_al-Mas%C4%AB%E1%B8%A5%C4%ABs_Kit%C4%81b_al-Mi_a_Book_of_the_Hundred_

30 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etubbâ*, 11.12.

31 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etubbâ*, 11.12.

32 1-8 no'lu eserlerin elyazması nüshaları için bkz. Sezgin, *GAS*, III, 326-7. Sezgin'in Ebû Sehl'e yaptığı diğer atıflar için bkz. *GAS*, V, 336-7 ve VI, 241.

33 1, 3-6, 8-9 no'lu eserlerin elyazması nüshaları için bkz. Ramazan Şeşen & Cemil Akpınar & Cevat İzgi, *Fihrisu mahtûâtî't-tıbbi'l-İslâmî bi'l-lugâtî'l-Arabîyye ve'l-Türkîyye ve'l-Fârisîyye fî mektebâtî Türkîyâ* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1984), 359-60.

34 İlk olarak M. Takî Dânişpejûh tarafından neşredilmiştir; bkz. “Esnâfu'l-ulûmi'l-hikmiyye”, *Tahkikât-ı İslâmî*, (6/1-2, 1370hş./1991): 211-220.

35 7 ve 10-13 no'lu eserler Leiden Kraliyet Akademisi'nde (Royal Academy) kayıtlı 44 no.'lu mecmua yoluyla günümüze gelmiş ve bu mecmua Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım şeklinde yayınlanmıştır; bkz. *Hamsetü kütüb fî'l-felsefe ve'tıb ve gayrihâ li-Ebî Sehl el-Mesihî* (*Five Books on Cosmology, Physics, and Medicine*) (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2011).

belirtilmektedir: *el-isbehbezü 'l-celîl es-seyyidü 'l-asîl Ebu 'l-Abbâs el-Merzübân b. el-Melik Rüstem b. Şervîn*. Bu isim, büyük ihtimalle, Taberistan bölgesinde hüküm süren Bâvendîler hükümdarlarından Merzübân b. Rüstem b. Şervîn (slt. 371/981 – 374/984-85) olmalıdır.³⁶ Eğer bu tespit doğruysa, söz konusu Merzübân, aynı zamanda, Taberîce olarak yazdığı, ancak aslı günümüze ulaşmayan, ahlâkî ve siyasî öğütler içeren *Merzübânnâme*'nin de yazarıdır.³⁷

Ebû Sehl'in sadece isimlerinden haberdar olduğumuz eserleri ise şunlardır:

15. *Kitâb fî 'n-nefs*³⁸

16. *Kitâb fî 'l-ilmî 't-tabî 'f*³⁹

17. *İhtisâru Kitâbi 'l-Mecistî*

18. *Kitâb fî 't-ta 'bîr* veya *Kitâbu ta 'bîrî 'r-ru 'yâ*: Beyhakî'ye göre Ebû Sehl bu eseri Me'mûn b. Muhammed'in özel kütüphanesi (*hizâne*) için kaleme almıştır.⁴⁰

19. *Kitâb fî mebâdii 'l-hendese*

20. *Kitâb fî rûsûmî 'l-harekât fî 'l-eşyâ zevâtî 'l-vaz '*

21. *Kitâb fî sükûnî 'l-arz ev harekâtihâ*

22. *Kitâb fî 't-tavassut beyne Aristûtâlîs ve Câlînûs fî 'l-muharriki 'l-evvel*

23. *Risâle fî delâleti 'l-lafz ale 'l-ma 'nâ*

24. *Risâle fî sebebi berdi eyyâmî 'l-acûz*

25. *Risâle fî illeti 't-terbiye elletî tüsta 'melu fî ahkâmî 'n-nücûm*

26. *Risâle fî âdâbi suhbeti 'l-mülûk*

27. *Risâle fî kavânîni 's-sînâ 'a*

28. *Risâle fî düstûri 'l-hat*

29. *Risâle fî 'l-gazeliyyâtî 'ş-şemsîyye*

30. *er-Risâletü 'n-nercisîyye*⁴¹

II. *Kitâb fî esnâfi 'l-ulûmî 'l-hikmiyye*: İnceleme, Neşir ve Tercüme

Ebû Sehl'in ayrıntılı olarak incelenmeyi bekleyen eserleri arasında yer alan ve aşağıda metniyle birlikte tercümesine yer verilen *Kitâb fî esnâfi 'l-ulûmî 'l-hikmiyye*, felsefî bilimlerin tasnifine dair literatür içinde gerek görece erken tarihi, gerekse tarzı ve yaklaşımı itibarıyla dikkat çekici bir mahiyet arz etmektedir. Ebû Sehl, bu risalesini, Ebu'l-Hasen Sehl b. Muhammed es-

36 Bâvendîler ve Merzübân hakkında bkz. W. Madelung, "Âl-e Bâvand", *Encyclopædia Iranica* <http://www.iranicaonline.org/articles/al-e-bavand> (erişim tarihi: 15.07.2020); Erdoğan Merçil, "Bâvendîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, V, 214-6.

37 Rıza Kurtuluş, "Merzübânnâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 29/257-8.

38 Bu esere atıfta bulunan Beyhakî, Ebû Sehl'in bu eseri *tasnif* ettiğini, ardından onu *tercüme* ettiğini belirterek oradan bir söz aktarmaktadır; bkz. *Tetimme*, 89.

39 Bu eser, 12 no'lu eserle aynı olabilir.

40 Bu esere sadece Beyhakî atıfta bulunmaktadır; bkz. *Tetimme*, 88-9.

41 19-30 no'lu eserlerden Bîrûnî sayesinde haberdarız; bkz. Bîrûnî, *Fî fihristi kütübî Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî*, 70.

Sehlî'nin talebi üzerine kaleme aldığını hemen girişte ifade etmektedir (# 1).⁴² Bu noktada dikkat çekici bir husus, yaklaşık aynı zaman diliminde Sehlî'nin himayesinde bulunan İbn Sînâ'nın da onun için felsefî bilimlerin tasnifi hakkında bir eser kaleme almış olmasıdır.⁴³ Dolayısıyla bilginleri himaye eden bu vezirin aynı dönemde Gürgeç'te bulunduklarını bildiğimiz Ebû Sehl ve İbn Sînâ'dan felsefî bilimlerin tasnifiyle ilgili birer eser kaleme almalarını talep etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Sehl ve İbn Sînâ'nın felsefî bilimleri tasnif tarzlarının mukayesesini şimdilik bir başka çalışmaya erteleyerek Ebû Sehl'in eserine biraz yakından baktığımızda, onun tasnifinin kendine has yönlerinin olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bu özel yönlerin başında, Ebû Sehl'in, Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinde gördüğümüz "tümel bilim" (*el-ilmü 'l-küllî*) anlayışından farklı bir "tümel bilim" tasavvuru öne sürmüş olması gelmektedir.

Tümel bilim konusunda Ebû Sehl'in yaklaşımını ortaya koymadan önce Fârâbî tarafından çerçevesi belirlenip İbn Sînâ tarafından geliştirilerek takip edilen "tümel bilim" tasavvuruna değinmek faydalı olacaktır. Bilimlerin konuları, problemleri ve ilkeleri bağlamında gerek Fârâbî gerekse İbn Sînâ tarafından, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'i merkezinde kaleme aldıkları *Kitâbu 'l-burhân*'larda ayrıntılı olarak işlenen⁴⁴ bu hususun daha özlü bir anlatımını, Fârâbî'nin, özel olarak metafiziğin diğer bilimler içindeki konumunu belirginleştirmeye tahsis ettiği *Makâle fî ağrâzi mâ ba'de 'l-tabî'a* adlı küçük eserinde bulmak mümkündür.⁴⁵

Fârâbî, incelemesine, bilimleri tümel ve tikel diye ayırarak başlamaktadır. Tikel bilimler, ister bilfiil var olsun, isterse bilfiil var olmayıp vehmin ürünü olsun, sınırlı sayıda varlığı, onlara özgü arazlar çerçevesinde ele alan bilimlerdir. Mesela fizik bilimi, sadece hareket etmesi, değişmesi, hareketin sona erip durağan hale gelmesi ile bunların ilkelerine ve ilintilerine sahip olması açısından cismi incelemektedir. Benzer bir durum, geometri, aritmetik ya da tıp gibi

42 Burada *Kitâb fî esnâfi 'l-ulûmi 'l-hikmiyye*'ye yapılan atıflarda verilen numaralar, makalenin devamındaki neşri ve tercümenin paragraf numaralarını göstermektedir.

43 Başlığı olmayan, ancak giriş kısmından hareketle *Risâle fî cemi 'i aksâmi ulûmi 'l-evâ'il* şeklinde isimlendirilebilecek olan bu risâle, felsefî bilimlere dair bir döküm görünümündedir ve amacı, Antik-Helenistik felsefî bilimleri (*ulûmu 'l-evâ'il*), hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın sıralamak ve her bilim dalıyla ilgili birincil literatürü kaydetmektir. Şimdilik bilinen iki elyazması nüsha yoluyla günümüze ulaşan bu risâlenin neşri ve İngilizce tercümesi için bkz. Hinrich Biesterfeldt & M. Cüneyt Kaya, "An Aristotelian Classification of Sciences – by Avicenna?", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* (yayınlanacak).

44 Meseleyi söz konusu bağlamda ele alan bir çalışma için bkz. Heidrun Eichner, "Al-Fârâbî and Ibn Sînâ on 'Universal Science' and the System of Sciences: Evidence of the Arabic Tradition of the *Posterior Analytics*", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* (21, 2010): 71-95.

45 İbn Sînâ, otobiyografisinde, Buhâra'da felsefî bilimleri tahsili sırasında Aristoteles'in *Metafizik*'inin mahiyetini ve diğer bilimlerle ilişkisini bir türlü anlayamadığından bahsederek, bu meseleyi eline şans eseri geçen Fârâbî'nin söz konusu risâlesi sayesinde çözdüğünden bahsetmektedir; bkz. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, 30-5. Dolayısıyla bu eserin, Ebû Sehl'in de yaşadığı bu coğrafyada tedavülde olduğu söylenebilir. Ne var ki, onun, Fârâbî'nin tümel bilim/metafizik hakkındaki yaklaşımından habersiz gibi görünmesi dikkat çekicidir. Diğer yandan Ebû Sehl, *Kitâb fî esnâfi 'l-ulûmi 'l-hikmiyye* boyunca Fârâbî'ye sadece müzik ve mantık alanlarında yazdığı eserler dolayısıyla atıfta bulunmaktadır. Ebû Sehl'in felsefe tahsilini Bağdat'ta gerçekleştirdiğine dair rivayet hatırlandığında, onun, Fârâbî sonrasında Bağdat'ta faaliyet gösteren ve Fârâbî'nin daha çok mantık alanındaki çalışmalarına odaklanan "Bağdat Aristotelesçileri"nin etkisinde olduğu söylenebilir. Ancak bunu teyit etmek ancak karşılaştırmalı çalışmalarla mümkün olacaktır.

bilimler için de geçerlidir, çünkü bunların hiçbirisi bütün var olanları kuşatabilecek yeterliliğe sahip değildir.⁴⁶

Fârâbî'ye göre tikel bilimlerin aksine tümel bilim, bütün var olanları kapsayan bir yapıda olmalıdır. Bunu sağlayacak şey ise tümel bilimin öncelikle, var olan her şey için geçerli olan varlık ve birlik ile bunların türlerini ve ilintilerini kendisine konu edinmesidir. Bunun dışında tikel bilimlerin hiçbirisinin özel olarak incelemediği, öncelik, sonralık, kuvve, fiil, tam, eksik vb. şeyler ile bütün var olanlar için ortak konumdaki ilke, yani Tanrı da tümel bilimin araştırma sahasına girmektedir. Bu yönüyle “tümel bilim”in tek bir bilim olması zorunludur, aksi halde “tümellik” vasfı anlamını yitirecektir. Çünkü iki tane tümel bilim olması durumunda, bunlardan her birinin kendisine özgü bir konusu olacak, bu da her ikisinin tümel değil tikel olmasına yol açacaktır. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre tek bir tümel bilim vardır ve o da metafiziktir.⁴⁷

Fârâbî-İbn Sînâ çizgisi tarafından metafiziğe verilen “tümel bilim” vasfı, Ebû Sehl'in eserinde “metafizik” ile birlikte “tabiî bilim”i de kapsayacak bir genişlik kazanmaktadır. Bilimleri tümel-tikel şeklinde ayırırken Ebû Sehl'in aklında iki kriterin bulunduğu anlaşılmaktadır: (a) var olanları gerçek anlamda var olup olmamaları açısından incelemek, (b) var olanları bütün yönlerden ele alıp almamak. Ebû Sehl'e göre sadece metafizik ve tabiî bilimler gerçek anlamda var olanları bütün yönleriyle araştıran bilimler olmaları bakımından “tümellik” vasfını hâizdir. Diğer bilimler ise hem araştırmaya konu ettikleri “bir” varlığı, bütün değil sadece belli yönlerden inceledikleri, hem de bu varlıkların haricî bir gerçekliği olmayıp genel anlamda birer varsayımdan ibaret olmaları anlamında “tikel” olarak nitelenmektedir (# 9, 16).

Ebû Sehl'e göre tikel bilimler bilim olma vasfını tümel bilimler olan metafizik ve tabiî bilime kıyasla kazanmaktadır. Diğer yandan tikel bilimler kendi ilkelerini doğrulama gücünden de yoksun olduğundan, bu ilkelerin değerlendirilmesi ve doğrulanması ancak tümel bilimler aracılığıyla mümkün olmaktadır. Tümel bilimlerin bu yönlerden tikel bilimleri öncelemesine rağmen felsefî bilimlerin eğitimi açısından tikel bilimler tümel bilimlere giden yolda kazandırdıkları yetenek ve eğitim dolayısıyla tümel bilimleri önceleyen bir yapıya sahiptirler (# 16).

Bu çerçevede Ebû Sehl'e göre tümel bir bilim olarak metafizik (a) mutlak anlamda var olanı, (b) var olmaları açısından ilk ve basit varlıkların türlerini, (d) var olanla örtüştüğü için bir ve birin türlerini, (d) hem var olana hem de bire dair incelemenin bir sonucu olarak İlk Var Olan'ı ele almaktadır (# 4). Tümel bir bilim olarak tabiî bilim ise (a) bileşik ve değişken olmaları açısından var olanları, (b) mutlak anlamda değişim ve türlerini, (c) bileşim ve türlerini, (d) değişim ve bileşimin peşi sıra gelip onların gerektirdiği şeyleri, (e) bileşimleri ve değişimleri açısından bu varlıkların peşi sıra gelen ve gerektirdikleri şeyler ile (f) bu bileşim ve değişimlerin İlk Sebep'ini, bileşim ve değişimin ilkesi olması açısından araştırmaktadır (# 7).

46 Fârâbî, *Fî ağrâzi 'l-Hakîm fî külli makâletin mine 'l-kitâbi 'l-mevsûm bi 'l-Hurûf*, ed. Friedrich Dieterici, *AlFârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leiden: E. J. Brill, 1890 (tıpkıbasım: ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999), 34-5.

47 Fârâbî, *Fî ağrâzi 'l-Hakîm*, 35-6.

Tümel bilimler olarak metafizik ve tabîî bilimin karşısında Ebû Sehl'in matematik bilimler ile matematiksel olmayan/uygulamalı bilimleri tikel bilimler kapsamında değerlendirdiği hemen göze çarpmaktadır. Bunun dışında ise pratik bilimler ve mantık ayrı birer kategori olarak tasnifte yer bulmakta, fakat bunların tümellik/tikellik ilişkisi kurulmamaktadır.

Bu genel ilkeler çerçevesinde Ebû Sehl'in felsefî bilimleri tasnifi ana hatlarıyla şu şekildedir:⁴⁸

A. Tümel bilimler

1. Metafizik
2. Tabîî bilim
 - i. *Fizik*
 - ii. *Gök ve Âlem*
 - iii. *Oluş ve Bozuluş*
 - iv. *Meteoroloji*
 - v. *Hayvanlar*
 - vi. *Bitkiler*
 - vii. *Nefs*
 - viii. *Duyu ve Duyulur*

B. Tikel bilimler

1. Matematik bilimler
 - i. Geometri
 - ii. Aritmetik
 - iii.i. Astronomi
 - iii.ii. Astroloji
 - iv. Müzik
 - v. Optik
2. Matematiksel olmayan / uygulamalı bilimler
 - i. Mekanik
 - ii. Tıp
 - ii.i. Teorik tıp
 - ii.ii. Pratik tıp
 - iii. Tarım
 - iv. Simya/Kimya

C. Pratik bilimler

1. Ahlâk
2. Siyaset

48 Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın otobiyografisinde bahsettiği felsefî eğitimi süresince nasıl bir yol takip ettiğini tespit etmek üzere çağdaşı Ebû Sehl'in tasnifini ayrıntılı bir liste olarak sunmuştur; bkz. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 170-172.

D. Mantık

1. *Kategoriler*
2. *Yorum Üzerine*
3. *Birinci Analitikler*
4. *İkinci Analitikler*
5. *Topikler*
6. *Retorik*
7. *Sofistik*
8. *Poetik*

Ebû Sehl, eser boyunca her bilim dalının araştırma sahasını, o konudaki temel eser(ler) i dikkate alarak tayin etmekte ve bunu yaparken de İskenderiye’de şekillenen ve tercüme hareketi neticesinde İslam dünyasına aktarılan Aristotelesçi külliyyatı merkeze almaktadır. Ebû Sehl’in eserini ayırt edici kılan bir diğer unsur ise bu külliyyata dair verdiği bilgilerde karşımıza çıkmaktadır. O, her bir bilim dalına dair varsa Aristoteles’in, yoksa bir başka filozofun eser(ler) ine atıf yaptığı gibi, bu eser(ler) üzerine gerek Helenistik ve Geç Antik dönemde gerekse İslam dünyasında yapılmış çalışmalara da işaret etmekte⁴⁹ ve kimi zaman bu çalışmaların “değeri” hakkında da görüşlerini paylaşmaktadır.

Ebû Sehl’in bu eserinin yegâne elyazma nüshası, ona ait diğer dört eserle (*Kitâbu erkânî l-âlem*, *Kitâbu mebâdii l-mevcûdâtî t-tabî’iyye*, *Telhîsu Kitâbî s-semâ ve l-âlem li-Aristûtâlîs*, *Kitâbu usûli ilmi n-nabz*) birlikte Leiden Kraliyet Akademisi’nde (Royal Academy) kayıtlı 44 no.’lu mecmua yoluyla günümüze gelmiştir (vr. 2b-12a). Ebû Sehl’in eserleri bağlamında yukarıda atıfta bulunulduğu üzere, bu eser ilk defa M. Takî Dânişpejûh tarafından yayınlanmış, Fuat Sezgin ise bu eserin de içinde bulunduğu bahsi geçen mecmuanın tıpkıbasımını gerçekleştirmiştir (bkz.ykr. dn. 32 ve 33). Elinizdeki çalışmada ise Fuat Sezgin tarafından yayınlanan tıpkıbasım esas alınarak metin, Dânişpejûh’un neşriyle karşılaştırılarak tashih edilmiş ve ilk defa Türkçeye tercüme edilmiştir. Dipnotlarda “neşir” ile Dânişpejûh neşrine, “nüsha” ile de Fuat Sezgin’in yayınladığı tıpkıbasıma atıfta bulunmaktadır.

49 Ebû Sehl’in, eser boyunca doğrudan atıfta bulunduğu isimler şunlardır: Eflatun, Aristoteles, İskender, Themistius, Yahyâ en-Nahvî, Nicolaus, Öklid, Arşimed, Apollonius, Batlamyus, Galen, Fûlus [Aeginalı Paul], İllinûs (?), Simplicius, Kindî, Neyrîzî, Habeş, Bettânî, Ehrûn [el-Kass], [İsâ b. Hakem] ed-Dımeşkî, İbn Serâbiyûn, İbn Zekerîyyâ [er-Râzî], [Ebû Bîşr] Mettâ, Fârâbî, Yahyâ b. Adî.

Felsefî Bilimlerin Bölümleri

Hakkında Kitap

Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesihî

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

كتاب في 50 أصناف العلوم الحكمية

أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي

بسم الله الرحمن الرحيم

[1] Büyük üstat es-Seyyid Ebu'l-Hasen Sehl b. Muhammed es-Sehlî bana felsefî bilimlerin bölümleri hakkında onların bi-zatihi kaçâ bölündüklerini, onları oluşturan alt bölümlerin (*fusûl*) neler olduğunu, bilgiye konu olan şeyler ve insan nefsi açısından [aralarında nasıl bir] hiyerarşinin bulunduğunu, her birinin amaç ve faydasının ne olduğunu, her bir bilimde temel niteliğindeki kitapların (*usûl*) neler olduğunu soran bir mektup yazdı. Ben de onun bu isteğine cevap verip talep ettiği şeyi mevcut durumda mümkün olan en doğru, en kolay ve en hafif tarzda özetledim. Zira âlimler bu meselede çok şey yazmışlar, ancak bu çokluğa rağmen sanki olması gereken noktaya ulaşamamışlardır. Yardımcı yalnız yüce Allah'tır.

[1] كتب إلى الشيخ الرئيس السيد أبو الحسن سهل بن محمد السهلي يسألني عن أصناف العلوم الحكمية كم هي بحسب انقسامها في نفسها وما الفصول المقومة وما مراتبها بحسب المعلومات وبحسب النفس الإنسانية وما الغرض والفائدة في كل واحد منها وما الكتب التي هي الأصول في كل صنف منها، فأجبته⁵¹ إلى ملتمسه وخصت هذا المطلوب على أصح ما أمكن في الحال وأسهله وأخفّه. لأن العلماء قد أكثروا في هذا المطلوب وكأنهم لم يبلغوا مع إكثارهم الواجب فيه. والله تعالى هو المعين.

50 Neşirde كتاب في ifadesi bulunmamaktadır.

51 Neşirde وأجبته şeklindedir.

[2] Derim ki, bilgi bilinene görelidir (*muzâf*), çünkü bilgi nefsteki bir formdan (*hey'et*) ibaret olup formu olduğu bu varlıkla örtüşmektedir. Öyleyse bilgi ve bilinen konu açısından bir, değerlendirmeye (*i'tibâr*) açısından iki [ayrı] şeydir, çünkü her ikisi de özünde dış dünyada tek bir şey olarak bulunmaktadır. Fakat nefste bulunup dış dünyadaki bir varlıkla örtüşen bir form söz konusu olduğunda o “bilgi” iken, nefsteki formla örtüşen dış dünyadaki varlık söz konusu olduğunda ise “bilinen”dir.

[3] Özü itibarıyla bilgi var olan için söz konusudur. Zira yok olana dair nefste, onunla örtüşen bir form meydana gelmez. Var olan ise tek bir tarzda değildir, bilakis var olanlar var oluşları açısından çok sayıda ve farklı farklıdır.

[4] Tümel bilim var olanı mutlak olarak, ilk ve basit varlıkların türlerini (*enhâ'*) de sadece var olmaları açısından inceler. Ardından [bu bilim] bir ve birin türlerini (*enhâ'*) inceler, çünkü bir, var olanla örtüşmektedir ve onun gibi genel ve ilksel bir kavramdır (*ma'nâ*). Aynı şekilde her ikisine de [yani hem var olanın hem de birin] peşi sıra gelip onlara ilişkin ve bu bilimin kapsamına giren [bir diğer] husus ise var olması, özü itibarıyla bir olması ve diğer var olanların ve bir olanların varlıklarının ve birliklerinin sebebi olması açısından İlk Var Olan'ı incelemektir.

[2] فأقول: العلم مضاف إلى المعلوم لأنه هيئة في النفس مطابقة للموجود الذي هي هيئته. فالعلم والمعلوم إذن واحد بالموضوع >اثنان< كالاعتبار⁵² لأشياء واحد بعينه يوجد <من> خارج ولكنه إذا كان هيئة في النفس مطابقة للموجود من خارج فهو علم وإذا كان موجوداً من خارج مطابقاً للهيئة التي في النفس منه فهو معلوم.

[3] والعلم بالذات هو للموجود. وذلك أن المعدوم لا يحصل منه في النفس هيئة مطابقة له والموجود ليس على نحو واحد بل الموجودات من جهة وجوداتها كثيرة مختلفة.

[4] فالعلم الكلي هو الذي ينظر في الموجود على الإطلاق وفي أنحاء الموجودات الأولى البسيطة من جهة ما هي موجودات فقط. ثم ينظر في الواحد وأنحاء الواحد فإن الواحد مطابق للموجود ومعنى عام أولى مثله. وكذلك ما يتبع ويلحق كل واحد منهما. ويدخل في جملة هذا العلم النظر في الموجود الأول من جهة أنه موجود وواحد من ذاته ومن جهة أنه سبب⁵³ وجودات ووحدات سائر الموجودات والآحاد الآخر.

52 Neşirde الاختيار şeklindedir. Burada ve alt satırda <> arasında verilen kelimelerin bulunduğu kısım metinde beyazdır ve nâşir Dânişpejûh da bu kısımları ... ile boş bırakmıştır.

53 Neşirde بسبب şeklindedir.

[5] Bu bilim “ulûhiyete dair bilim” (*el-ilmü'l-ilâhî*) ve “fizikten sonra gelen/fizik ötesindekine dair bilim” (*ilmü mâ ba'de't-tabî'a*) olarak isimlendirilir. Bu bilimin kolay tarafından ancak çok az bir kısmı gün yüzüne çıkmıştır. Bunun sebebi, bu bilimin insanın gücünün üstünde bir muhtevaya sahip olmasıdır. Bu bilimde ancak aralarında bir hayli zaman farkı olan çok az sayıda kişi tek başına konuşabilecek bir seviyeye ulaşmıştır. Bırakın aynı zaman diliminde [yaşayıp] bu bilime dair çıkarımlarda bulunmak ve onu uzun uzadıya açıklamak için birbirleriyle yardımlaşan bir topluluğun bulunmasını, bu alanda bilgiye ulaşan ilk kişi, [ardından gelen] ikinci kişiye neredeyse hiçbir şey bırakmamıştır.

[6] Bu kapsamda eldeki kitaplardan en değerlisi, Aristoteles'in *Kitâbu mâ ba'de't-tabî'a*'sı [= *Metaphysica*] ve Themistius'un bu kitabın “lâm [= lambda] harfi” [başlığını taşıyan bölümüne] yazdığı tefsirdir. Kindî, [Aristoteles'in kitabının] tümünü kısaca izah etmiş ve bunu *el-Fel-sefetü'd-dâhile* olarak isimlendirmiştir.

[5] وهذا العلم يسمى العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة. ولم يخرج إلى الفعل منه إلا قليل مما سهل منه. وذلك لأن الاحتواء عليه فوق طاقة البشر وليس يبلغ رتبة الاستقلال به إلا أفراد من الناس في أزمان متزاخية جداً. لا يكاد يبقى ما حصله الأول للثاني فضلاً عن أن يوجد منهم جماعة في زمان واحد فتعاونوا في استنباطه واستقصائه.

[6] وأفضل ما يوجد من الكتب في هذا الباب هو كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس وتفسير ثمسطيوس لحرف اللام منه والكندي قد أوضح جملة الكتاب قليل إيضاح وسماه الفلسفة الداخلة.

[7] Var olanları, basit ve yalın (*müfred*) varlıklar olmaları açısından değil de pek çok unsuru (*ma'nâ*) ihtiva eden bileşik ve değişken [varlıklar] olmaları açısından inceleyen bilime gelince, söz konusu bilim aynı zamanda mutlak olarak değişimi ve türlerini (*esnâfihâ*), bileşim ve türlerini, bu ikisinin [yani değişim ve bileşimin] peşi sıra gelen ve onların gerektirdiği şeyleri, bileşimleri ve değişimleri açısından bahsi geçen varlıkların peşi sıra gelen ve gerektirdikleri şeyleri de inceler. Bu bilim “tabîî bilim” (*el-il-mü'î-tabî'î*) olarak isimlendirilir ve onun kapsamına bu bileşimler ve değişimlerin İlk Sebe’i de girmektedir ki, O, diğer var olanların varlıklarının sebebi olan İlk Var Olan’dır. Ancak İlk Var Olan olması ve diğer var olanların sebebi olması açısından O’na dair yapılacak inceleme, fizikten sonra gelen/fizik ötesindeki dair bilimin kapsamındadır. O’na dair bileşik ve değişken olmadığı halde bileşik ve değişken diğer varlıkların –yani tabîî varlıkların- bileşim ve değişiminin ilkesi olması açısından yapılacak inceleme ise “tabîî bilim”in kapsamına girmektedir.

[8] Bu bilim türü, her ne kadar özü itibariyle hak ettiği derecede tam anlamıyla ele alınmış değilse de ona dair “ulûhiyete dair bilim”e kıyasla daha çok şey ortaya konulmuştur. Aristoteles’in, bu bilimin özü itibariyle bölümlenişine uygun olarak kaleme aldığı eserleri vardır:

[7] وأما العلم الذي ينظر في الموجودات لا من حيث هي موجودات بسيطة مفردة بل من حيث هي مركبة كثيرة المعنى ومتغيرة، وكذلك النظر في التغير على الإطلاق وأصنافه وفي التركيب وأصنافه وما يتبع ويلزم هذين وما يتبع ويلزم هذه الموجودات من جهة تركيبها وتغييرها فإنه يسمى العلم الطبيعي ويدخل في جملته النظر في السبب الأول لهذه التراكيب والتغيير وهو الموجود الأول الذي هو سبب وجودات الموجودات الآخر إلا أن النظر فيه من حيث هو موجود أول وسبب سائر الموجودات الآخر داخل في علم ما بعد الطبيعة ومن حيث هو غير مركب ولا متغير ومبدأ تركيب وتغير سائر المركبات المتغيرات التي هي الأمور الطبيعية فإنه داخل في العلم الطبيعي.

[8] وهذا الضرب من العلم وإن لم يبلغ به تمامه الذي يستحقه في نفسه فإنه قد حصل منه أكثر من العلم الإلهي. ولأرسطوطاليس فيه كتب بحسب انقسامه في نفسه:

[i] Bunlardan biri *Kitâbu sem'î'l-kiyân*'dır [= *Physica*]. Bu kitabın amacı, ister zâtî olsun –yani tabîî varlıkların var oluşlarının ve varlıklarını sürdürüşlerinin (*kivâmuḥâ*) kendileri sayesinde gerçekleştiği-, ister arazî olsun –yani bu [tabîî] varlıklardan ayrılmayan gereklilikler (*levâzım*)-, isterse bunların [yani tabîî varlıkların] gereklilikleri olduğu zannedilsin, tabîî varlıkların ilkelerinin bilinmesidir. Aynı şekilde ilk tabîî ilke, yani ilk hareket ettirici olması açısından İlk İlke'nin bilinmesi de [bu kapsamdadır]. [Aristoteles'in bu] kitabını İskender tefsir etmiştir, ancak [bu tefsirin tümü değil], bazı parçaları günümüze gelmiştir. Ayrıca bu kitabı Themistius ve Yahyâ en-Nahvî [= John Philoponus] de tefsir etmiştir.

[ii] Bunu *Kitâbu's-semâ' ve'l-âlem* [= *De caelo*] takip etmektedir. Bu kitapta amaç, âlemi oluşturan gökyüzü, yıldızlar ve dört unsur –onların oluşan ve bozulan unsurlar olması açısından değil, âlemi oluşturan temel unsurlar olması yönünden- gibi temel unsurlar (*erkânu'l-âlem*) ve bununla ilişkili diğer şeyler açısından bilfiil bir bütün olarak âlemi ve onu oluşturan parçaları bilmektir. Bu kitapla ilgili sadece Themistius'un tefsiri bulunmaktadır.

[i] منها كتاب سمع الكيان. والقصد فيه معرفة مبادئ الأمور الطبيعية إما الذاتية التي بها وجودها وقوامها وإما العرضية التي هي لوازم لا تنفك هذه الأمور منها وإما ما يظن أنها لوازم لها. وكذلك معرفة المبدأ الأول من حيث هو مبدأ أول طبيعي أعني من حيث هو محرك أول. وقد فسر إسكندر هذا الكتاب ولكنه يوجد مبتراً. وفسره ثمسطيوس ويحيى النحوي.

[ii] ويتلوه كتاب السماء والعالم. والقصد فيه معرفة كلية العالم وأجزائه بالفعل من حيث هي أركان العالم كالسماء والكواكب والأسطقسات الأربعة لا من حيث هي أسطقسات الكائنات الفاسدات بل من حيث هي أركان العالم وسائر ما يتصل بذلك. وليس يوجد لهذا الكتاب إلا تفسير ثمسطيوس.

[iii] Bunu *Kitâbu 'l-kevn ve 'l-fesâd* [= *De generatione et corruptione*] izlemektedir. Bu kitapta amaç, oluşan ve bozulan tek tek varlıklar açısından değil, mutlak anlamda oluş ve bozuluşu, oluşan ve bozulan bütün varlıkların zeminini oluşturan ilk heyûlâ gibi mutlak ve genel olması bakımından oluş ve bozuluşun sebeplerini, oluşan ve bozulan bütün varlıkların bir şekilde fâili olan gökcisimlerini; aynı zamanda uzak yetkinlik ve bununla ilgili ve ilişkili diğer hususları bilmektir. Bu kitaba dair İskender [= Afrodiasiaslı Alexander] ve Yahyâ en-Nahvî'nin tefsirleri bulunmaktadır.

[iv] Bunu *Kitâbu 'l-âsâri 'l-ulviyye* [= *Meteorologica*] izlemektedir. Bu kitapta amaç, yüksek havada, alçak havada ya da yer kürenin derinliğinde bulunan su ve duman buharlarından kaynaklı olarak meydana gelen bütün şeyleri bilmek; parçaları benzer durumdaki cisimleri anlatmaktır. Bu kitapla ilgili sadece İskender'in tefsiri bulunmaktadır.

[v] Bunu *Kitâbu 'l-hayevân* [= *De animalibus*] takip etmektedir. Bu kitapta amaç, mutlak olarak hayvanlarda ve hayvanlar içinde her bir türde bulunan bilinmesi mümkün tikel ve tümel durumları –bu durumlar ister özsel olsun isterse arazî ve gerekli olsun- bilmektir. Bu kitaba dair herhangi bir tefsir bulunmamaktadır.

[ج] ويتلوه كتاب الكون والفساد. والقصد فيه معرفة الكون والفساد على الإطلاق لا بحسب شيء شيء من أصناف الكائنات الفاسدات وأسبابهما من حيث هي مطلقة عامة كاهيولى الأولى الموضوععة لجمعها والسموايات التي هي فاعلة لجمعها بنحو ما وكذلك الكمال البعيد وسائر ما يتصل ويلحق ذلك. ويوجد لهذا الكتاب تفسير الإسكندر ويحيى النحوي.

[د] ويتلوه كتاب الآثار العلوية. والقصد فيه معرفة جميع ما يحدث من البخارين المائي والدخاني في الهواء الأعلى أو الأدنى أو في بطن الأرض وكذلك ذكر الأجسام المتشابهة الأجزاء. ويوجد لهذا الكتاب تفسير الإسكندر فقط.

[هـ] ويتلوه كتاب الحيوان. والقصد فيه معرفة الأمور الجزئية والكلية للحيوان على الإطلاق ولكل نوع منها مما أمكن معرفته سواء كانت تلك الأمور ذاتية أو عرضية لازمة. وليس يوجد لهذا الكتاب تفسير.

[vi] Bunu *Kitâbu'n-nebât* [= *De plantis*] izlemektedir. Bu kitapta amaç, *Kitâbu'l-hayevân* sayesinde hayvanlara dair bilinen şeylerin bitkiler hakkında bilinmesidir. Bu konuda Aristoteles'in kitabı bulunmamaktadır. Sadece Nicolaus'un [= Dimeşki Nicolaus] bu konuda kısa bir eseri (*muhtasar*) vardır.

[vii] Bunu *Kitâbu'n-nefs* [= *De anima*] takip etmektedir. Bu kitapta amaç, [öncelikle] bitkiyi ve hayvanı kapsayan, ardından hayvana özgü olan, daha sonra da insana ait bulunan nefsi, söz konusu nefslere ve nefis sahibi varlıklara nefis sahibi olmaları açısından ilişen ve onların peşi sıra gelen her şeyi bilmektir. Bu kitaba dair yazılmış en iyi tefsir Themistius'un- kidir. İskender'in de bu konuda faydalı büyük bir eseri (*makâle*) vardır.

[viii] Bunu *Kitâbu'l-his ve'l-mahsûs* [= *De sensu et sensato*] izlemektedir. Aristoteles'in sözüne benzemese de ona nispet edilen bir kitaptır ve faydası pek azdır. Bu kitapta amaçlanan hususlar, *Kitâbu'n-nefs*'in ekleri (*levâhik*) kapsamına girmektedir. Ona yazılmış bir tefsir de yoktur.

[و] ویتلوہ کتاب النبات. والقصد فيه أن يعرف من النبات ما عرف في كتاب الحيوان من الحيوان. وليس يوجد كتاب أرسطاطالس في هذا وإنما يوجد المختصر الذي عمله نيقولاوس⁵⁴ منه.

[ز] ویتلوہ کتاب النفس. والقصد فيه معرفة النفس التي نعم النبات والحيوان والتي تخص الحيوان بعد ذلك والتي تخص الإنسان بعد ذلك وجميع ما يلحق ويتبع هذه النفوس وهذه المتنفسات من جهة ما هي متنفسة. وأجود تفاسير هذا الكتاب هو تفسير ثمسطيوس ولإسكندر فيه مقالة كبيرة نافعة.

[ح] ویتلوہ کتاب الحس والحسوس. وهو منسوب إلى أرسطوطالس وليس يشبه كلامه وفائدته قليلة. والمقصود منه هو من جملة لواحق كتاب النفس. وليس له تفسير.

54 Nûshada بيقولاوس şeklindedir.

[9] Bu iki bilim, yani tabii bilim ile fizikten sonra gelen/fizik ötesindeki bilim tümel bilimlerdir. Çünkü bu iki bilim bütün var olanları gerçek anlamda var olmaları açısından ve her yönüyle incelemektedir. Diğer bilimlerin hepsi ise tikelidir. Bu bilimlerin tikel olmaları, her birinin amacının herhangi bir var olanı incelemek, onun özelliklerini ve gerekliliklerini (*levâzım*), o varlık olması açısından bilmek anlamına gelmektedir.

[10] Bunlardan biri [i] geometri bilimidir. Bu bilimde amaç, miktarlar ve bunlara ait şekiller (*hey'âtihâ*) ile bunların miktarlar ve şekiller olmaları açısından birbirlerine olan nispetleri, bu açılardan onlar için gerekli konumdaki özellikleri bilmektir. Bu bilime dair pek çok kitap vardır, ancak temel eserler Öklid, Arşimed ve Apollonius'un eserleridir. Bu bilimin bir sonu yoktur, çünkü belli sayıdaki bilfiil varlığı (*muhasala*) inceleyip de onlara dair araştırma ve incelemeyi tamamlama durumunda değildir. Bilakis bu bilimde vehim dışında herhangi bir varlığı bulunmayan ve sonsuza kadar var sayılmaları, farz edilmeleri ve oluşturulmaları mümkün olan geometrik şekiller ve işlemler (*a'mâl*) incelenmektedir.

[11] Bunlardan biri de [ii] aritmetiktir. Bu bilimde amaç, sayılara özgü olan özel durumlar ile arazî olarak ilişen hallerin bilinmesidir. Bu alandaki temel eserler, [Gerasalı Nicomachus'un] *Kitâbu Aritmâtikâ*'sı ile Öklid'in kitabında bu konuda belirtilen hususlardır. Hint aritmetiği ile cebir (*el-cebr ve'l-mukâbele*) hakkındaki kitaplar da bu bilime dâhildir.

[9] وهذان العلمان أعني العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة هما العلمان الكليان لأن من شأنهما أن ينظرا في جميع الموجودات على ما هي موجود عليه بالحققة ومن جميع وجوهها على التمام. وأما العلوم الأخر فجميعها جزئية بمعنى أن القصد في كل واحد منهما هو أن ينظر في موجود ما ويعرف خواصه ولزامه من حيث هو ذلك الموجود.

[10] منها علم الهندسة. والقصد فيه معرفة المقادير وهيئاتها ونسب بعضها إلى بعض من جهة المقادير والهيئات والخواص التي يلزمها من هذه الجهات. وكتب هذا العلم كثيرة والأصول فيه كتب أوقليدس وأرشميدس وأبلونيوس. وهذا العلم لا نهاية له لأنه ليس نظراً في أشياء معدودة محصلة فيستوفي البحث عنها والنظر فيها بل الأشكال والأعمال الهندسية يمكن أن يوضع ويفرض ويركب إلى ما لا نهاية له من غير أن يكون لشيء منها وجود ألبتة خارج الوهم.

[11] ومنها علم العدد. والقصد فيه هو معرفة ما يخص الأعداد من الأمور الذاتية واللاواق العرضية. وكتب التي هي الأصول فيه هو كتاب أرثماتيقي وما هو مذكور في كتاب أقليدس ويلحق بذلك الكتب في حساب الهند والجبر والمقابلة.

[12] Bunlardan biri de [iii] astronomidir ve o, iki sınıftır. Biri [iii.a] gökyüzüne, her bir feleğe ve yıldızla özgü miktar, şekil, konum, hareket, hareket miktarı ve yönü bilmekten ibarettir. Bu konudaki en değerli kitap *Kitâbu'l-Mecisti*'dir [= *Almagest*] ki, Neyrîzî onu tefsir etmiştir. [Ayrıca] el-*Mütevassûtât* olarak isimlendirilen kitaplar ile *Kitâbu zîcî's-safâiyih* de [bu alandaki kitaplardandır]. Zîciler, bu bilimdeki aritmetik işlemlerini ifade etmektedir ve bunların en iyileri Habeş, Bettânî ve Neyrîzî'ye aittir. İkincisi [iii.b] gökci-simlerinden çıkıp gökyüzünün altındaki varlıklara, özellikle de insana, onun nefsi, bedeni ve bunun dışındaki durumlarına yönelik gerçekleşen etkileri bilmekten ibarettir ve "astroloji" (*ahkâmu'n-nücûm*) olarak isimlendirilmektedir. Bunu, saymakta olduğumuz bilim sınıfları kapsamında değerlendirmek gerekmemektedir, çünkü kanıttan yoksundur. Onu, rüya tabiri, kuşlar yoluyla kehanet (*zecer*) ve ferâset gibi benzer bilimler kapsamında değerlendirmek daha doğrudur.

[13] Bunlardan biri de [iv] mûsikîdir. Bu bilim insanda etkili olan sesler ile bunların insandaki etkisi açısından oranları ve özelliklerini bilmekten ibarettir. Bu bilime dair en iyi kitap Batlamyus'un *Armûnikâ* [= *Harmonics*] isimli kitabıdır ki, Kindî onu genişletmiştir (*basatahû*). Fârâbî'nin de bu konuda kapsamlı ve faydalı bir kitabı vardır.

[12] ومنها علم النجوم. وهو صنفان أحدهما معرفة ما يخص السماء وكل واحد من الأفلاك والكواكب من المقادير والشكل والوضع والحركة ومقدار الحركة وجهتها. وأفضل الكتب في هذا الباب هو كتاب المجسطي -وقد فسره النيريزي- والكتب المسماة المتوسطات كتاب زيج الصفائح. والأزياج هي الأعمال الحسابية من هذا العلم وأجودها زيج حبش والتباني والنيريزي. والثاني معرفة ما يصدر عن السماويات من التأثيرات فيما دون السماء خاصة في الإنسان والأمور المتعلقة من نفسه وبدنه وأحواله الخارجة عنه ويسمى أحكام النجوم. وليس ينبغي أن يعدّ هذا من أصناف العلوم التي نحن في تعددها لأنه خال من⁵⁵ البراهين وسبيله أن يلحق بما يناسبه من العلوم كعلم التعبير والنجر والفراصة.

[13] ومنها علم الموسيقى. وهو معرفة الأصوات المؤثرة في الإنسان ونسبتها وخواصها من جهة تأثيرها في الإنسان. وأجود كتبه كتاب بطليموس المسمى أرمونيقى. وقد بسطه الكندي. وللفارابي كتاب مستقصى نافع في ذلك.

55 Neşirde عن şeklindedir.

[14] Bunlardan biri de [v] optik bilimidir. Bu bilimde amaç, iki ortam, yani hava ve suda görmenin gerçekleşmesi açısından görmeye ve görülenlere özgü durumların bilinmesidir ki, bunlar gerek miktarları, gerek konumları gerekse renkleri açısından [bu bilimde incelenmektedir]. Bu bilime dair en değerli kitap [öncelikle] Batlamyus'a, ardından Öklid'e aittir.

[15] Bunlardan biri [vi] çözümler [mekanik] (*hiyel*) bilimidir. Bu bilim her ne kadar fiziksel veya geometrik kanıtlara dayansa da teorik disiplinlerden ziyade uygulamaya dönük (*mihenîyye*) disiplinler kapsamında yer almaktadır. Bu disiplinlerin hepsi, inceledikleri varlıkları, onların varlıkta bulunuşlarından farklı bir şekilde ele almaktadır. Çünkü onların her biri inceledikleri anlamı, içinde bulunduğu ve kendisiyle var olduğu dayanaktan (*mevzû 'ihî*) bağımsız olarak sayı, miktar, ses, görüş vb. şekilde ele almaktadır. Bunlardan ayrılmayan diğer anlamlar için de aynı şey geçerlidir. Bu yanlış değildir, zira söz konusu anlamlar tanım yoluyla soyutlanır ve mahiyetleri nefste dayanaklarından bağımsız bir şekilde bilfiil var olur. Bunlarla karışık durumdaki diğer anlamlara [gelince], mutlak anlamda gerçek bir inceleme söz konusu değildir, çünkü o şeye dair nefste bulunan, dış dünyadaki varlıkla her yönden örtüşmemektedir.

[14] ومنها علم المناظر. والقصد فيه معرفة ما يخص الإبصار والمبصرات من جهة الرؤية في المتوسطين جميعاً أعني الهواء والماء سواء كان في مقاديرها أو أوضاعها أو ألوانها. وأفضل كتبه كتاب بطليموس ثم كتاب أقليدس.

[15] ومنها علم الحيل. وهذه وإن كانت مستندة إلى براهين طبيعية أو هندسية فإنها داخلية في جملة الصناعات المهنية أكثر دخولها في الصناعات العلمية. وهذه الصناعات كلها تأخذ الأمور التي ينظر فيها خلاف ما هي عليه في الوجود لأنها كلها تأخذ المعنى الذي ينظر فيه عدداً كان أو مقداراً أو صوتاً أو بصرأ أو غير ذلك مجرداً من موضوعه الذي فيه وبه وجوده. وكذلك عن سائر معانيه التي لا تنفك منها وليس ذلك خطأ لأن هذه المعاني تتجرد بالحد وتحصل في النفس ماهياتها من دون موضوعاتها. والمعاني الأخر المشوبة⁵⁶ بها ولكنه ليس نظراً حقيقياً على الإطلاق لأنه لا يطابق ما في النفس منه وجوده من خارج من جميع الوجوه.

56 Neşirde المستوية şeklindedir.

[16] Bu [bilimlerin] her biri tabîî bilim ve ulûhiyete dair bilime kıyasla vardır ve gerçek anlamda bir bilim değildir. Zira hepsi sadece bir var olanı incelemeleri açısından tikeldir, ayrıca bu anlamda da eksiktir, çünkü söz konusu var olanı da her yönden incelememektedir. Diğer yandan o, gerçek de değildir, çünkü o şeyi varlıkta bulunduğu şekliyle incelenmemekte, o şeye dair kendi başına var olamayacak anlamlar vehimde ayrıştırılmakta ve burada, asla bir varlığı bulunmayan postulat (*vaz'*) ve hipotez (*iftirâz*) yoluyla pek çok şey kullanılmaktadır. Ardından varlığını kabul ettiğimiz temel unsurlar üzerine [araştırmayı] inşa etmekte ve bunları birer postulat olarak ortaya koymaktayız. Bunun sebebi, söz konusu tikel bilimlerden hiçbirinin ilkelerini doğrulamaya yönelememesi; yönelse bile buna gücünün yetmemesidir. Zira önce gelen sonra gelen tarafından doğrulanmaz. İlkelerin değerlendirilmesi ve doğrulanması ancak tümel olan ve bu tikel bilimlerden önce gelen tabîî bilim ve ulûhiyete dair bilim sayesinde mümkündür. Öyleyse söz konusu tikel bilimler kendiliklerinden değil, başkası açısından doğrudur. Her ne kadar bu tür bilimler kapsamında bulunsalar da özleleri itibarıyla gerçek anlamda felsefî bilim değildirler. Çünkü bunlar nefse, kendileri sayesinde tabîî ve ilahî varlıkları bilme konusunda güç kazanacağı birtakım yetenekler (*isti'dâdât*) ve eğitimler (*riyâzât*) vermektedir. Yoksa onlar kendileri açısından nefse ait teorik yapılar olup da bu sebepten dolayı onlar hakkındaki incelemenin tabîî ve ulûhiyete dair bilime göre öncelenmesi gerekiyordur.

[16] وكل واحد منها بالقياس إلى العلم الطبيعي والإلهي ليس علماً بالحقيقة. وذلك أنه جزئي بمعنى أنه ينظر في موجود ما فقط ثم هو ناقص في ذلك المعنى أيضاً لأنه لا ينظر في ذلك الموجود من جميع وجوهه. ثم هو غير حقيقي لأنه لا ينظر فيه كما هو في الوجود بل تفرد منه في الوهم معاني لا تنفرد بالقوام وتستعمل مع ذلك فيه أشياء⁵⁷ كثيرة على سبيل الوضع والافتراض لا وجود لها ألبتة. ثم نبني على أصول نتسلمها ونضعها وضعاً وذلك أنه ليس شيء من هذه العلوم الجزئية يقصد إلى تصحيح مبادئه وإن قصد لم يقدر على ذلك لأن المتقدم لن يصح بالمتأخر. وإنما يمكن تقدير مبادئه وتصحيحها إما بالعلم الطبيعي أو الإلهي اللذين هما كليان ومتقدمان على هذه العلوم الجزئية. فهذه العلوم الجزئية إذن غير صحيحة من أنفسها بل من جهة غيرها وليست بالحقيقة علوماً حكمية بذواتها وإن كانت داخلة في جملتها لأنها تعطي النفس استعدادات ورياضات تقوى بها على معرفة الأمور الطبيعية والإلهية لا أنها نفسها تكون هيئات علمية للنفس. ولهذا السبب بعينه يجب أن يقدم النظر فيها على العلم الطبيعي والإلهي.

57 Neşirde انشآت şeklindedir.

[17] Tikel bilimlerden biri de [vii] tıp bilimidir. O matematik bilimlerden (*riyâziyyât*) değildir ve iki kısımdır: [vii.a] Biri teorik olup onda amaç, sağlıklı ve hasta olması açısından insan bedenini incelemek, bedenin sağlık ve hastalık durumunu ve bunun sebeplerini bilmektir. [vii.b] Diğeri ise pratik olup onda amaç, sağlıklı olduğu müddetçe sağlığını korumak, hastalandığında hastalığını ortadan kaldırıp onu tekrar sağlığına döndürmektir. Bu bilime dair en iyi kitaplar Galen'inkilerdir. Teorik kısma dair olanlar, Galen'in on altı kitabı, Hipokrat'ın kitaplarına yazdığı tefsirleri ile besinler ve ilaçlara dair kitaplarıdır. Pratik kısma dair olanlar ise Galen'in *Meyâmîr* olarak isimlendirilen kitabı ile Fûlus [Aeginalı Paul], Ehrûn [el-Kass], [Îsâ b. Hakem] ed-Dîmeşkî ve İbn Serâbiyûn'a ait *künnâşlar* gibi meşhur *künnâşlar*dır. İbn Zekerîyyâ [er-Râzî]'nin tıp alanında faydalı ve bu alana özgü kitapları vardır ki, bunların tümü *el-Câmi'u'l-kebîr* olarak bilinmektedir. *Künnâşlar*, [tıp kapsamındaki] her bir bilim dalına ait tedavileri içeren kuşatıcı eserlerdir ve astronomi kitapları açısından *zîc*lerin konumuna benzer bir konuma sahiptir.

[18] Bitkiler ve diğer hayvanlar açısından tıp kitapları mesabesindeki tarıma dair kitaplara gelince, her ne kadar filozofun bunlara dair incelemede bulunmasının sağlayacağı teorik faydalar olsa da, o [daha çok] uygulamalı disiplinler kapsamındadır. Kimyaya dair kitaplar da böyledir.

[17] ومن العلوم الجزئية علم الطب. وليس هو من الرياضيات وهو صنفان. أحدهما علمي والقصد فيه النظر في البدن الإنساني من حيث يصح أو يمرض ومعرفة صحته وأمراضه وأسباب ذلك. والآخر عملي والقصد فيه حفظ صحته مادام صحيحاً وإزالة مرضه إذا مرض وردّه إلى صحته. وأجود كتب هذا العلم كتب جالينوس. أما في الجزء العلمي فكتبه الستة عشر وتفسيره لكتب إبقراط وكتبه في الأغذية والأدوية. وأما في الجزء العملي فكتابه المسمى الميامر والكناشات المعروفة ككناش فولس وأهرن⁵⁸ والدمشقي وابن سراجيون. ولابن زكريا في الطب كتب نافعة خاصة مجموعته⁵⁹ المعروف بالجامع الكبير. والكناشات هي مجموعات في المعالجات مفردة من العلوم وهي بمنزلة الأزياج من كتب النجوم.

[18] وأما الكتب في الفلاحة التي هي بإزاء كتب الطب للنبات والحيوانات الأخر فداخله في الصناعات المهنية وإن كان فيها فوائد علمية من شأن الفيلسوف النظر فيها. وكذلك الكتب في الكيمياء.

58 Neşirde اهون şeklindedir.

59 Neşirde مجموعة şeklindedir.

[19] Huylar (*ahlâk*), yönetimler ve toplumsal meselelere dair bilime gelince, eğer bunların gayesi, kendileriyle eylemde bulunulmasıysa –zira huylar ve insanî fiiller, onların zorunlu ve erdemli olduğu bilinerek hayata geçirildiğinde erdemler halini alır- kullanım açısından bahsi geçen teorik kısımları öncelerler. Çünkü bunlar bulunmaksızın insanın gerçek bilimlerden herhangi bir şey edinmesi mümkün değildir; mümkün olsa da onun için uygun ve faydalı olamaz. Bunlara dair bir bilimin tesisi ise diğer bilim dallarının meydana gelmesinden sonradır. Zira bunların kanıtlamaları onlardan alınmakta veya bir açıdan onlara dayanmaktadır. Bunlar, bilinip eylemde bulunulması gereken bilimlerdir. Fakat eyleme konu olmaları açısından bunlar teorik kısımları öncelemektedirler. Teorik kısımlarda amaç ise sadece bilmektir ve [pratik bilimler] bilgiye konu olması açısından bunlardan [yani teorik bilimlerden] sonra gelmektedir. Bu konudaki övgüye değer kitaplar Aristoteles'in *Nikûmâhyâ Kitabı* [= *Ethica Nicomachea*] ile siyasete dair risaleleri/mektupları ve Eflâtun'un siyaset hakkındaki kitabıdır. Bu konuda tarihî rivayetleri, hayat hikâyelerini, insanların durumlarını, zaman içinde meydana gelen olayları bilmenin çok faydası vardır.

[19] وأما على الأخلاق والسياسات والأمور المدنية فإنها وإن كانت غايتها العمل بما فإن الأخلاق والأفعال الإنسانية إنما تصير فضائل إذا عملت مع العلم بأنها واجبة فاضلة فهي متقدمة على الأجزاء العلمية المذكورة من جهة الاستعمال لأنها ما لم تكن موجودة للإنسان لم يمكنه اقتباس شيء من العلوم الحقيقية وإن أمكنه لم يصلح له ولم ينتفع به. وأما وقوع العلم بما فمتأخر عن حصول سائر أجزاء العلوم لأن براهينها مأخوذة من تلك أو مستندة إليها بوجه ما فهي مما يجب أن يعلم ويعمل ولكنها من حيث هي معمولة فمتقدمة على لأجزاء العلمية وهي التي المقصود فيها أن يعلم فقط ومن حيث هي معلومة فمتأخرة عنها. والكتب المحمودة⁶⁰ في هذا الباب فكتاب نيقوماخيا لأرسطاطالس ورسائله في السياسة وكتاب أفلاطون في السياسة وينفع في هذا الباب جداً معرفة الأخبار والسير وأحوال الناس وأحداث الزمان.

[20] Bütün bu bilimlerde amaç, doğru/geçerli kanıtlamaya dayalı olmaktan ibaret olduğundan ve [bir bilimin] “felsefe” [kapsamında] olması ya [i] kanıtlarının güvenilir ve sağlam olmasıyla, ya [ii] kanıtlarının özü itibariyle gerçek anlamda doğru olma ihtimali taşıması, ya [iii] zorunlu olmasa da postulat yoluyla doğru olarak kabul edilmesi, ya da [iv] hiç şüphesiz doğru olması ve doğru olmamasının imkânsız olması şeklinde gerçekleştigiinden, insanın yapması gereken, bilimlere dair incelemeye başlamadan önce gerçek kanıtlamanın formunu bilmesi, gerçeğin kendileri aracılığıyla çıkarsandığı kuralları elde etme konusunda doğruyu yanlıştan, geçerliyi geçersizden ayırt etme gücüne sahip olmayı öncelemesidir. Zira insan kanıtlamanın formunu tam anlamıyla bilfiil bilmediği gibi ona ihtiyaç duymama gibi bir konumda da değildir. Ayrıca insan kanıtlamayla meşgul olduğunda hata yapma ve yoldan çıkmaktan da korunmuş değildir. Bundan dolayı insanın [bu yanlış kanıtlamaları] kabul edip benimsemesi pekâlâ mümkündür. Öyleyse kanıtlamanın formunu ve her bir bilim dalında nasıl elde edileceğinin kurallarını bilmeyi incelemek ve bu konularda uzmanlaşarak inceleme konusu olan her bir bilimsel problemde söz konusu kanıtlamaların/kuralların doğru olup olmadığını [tespit etmek] gerekmektedir. Eğer o kanıtlama/kural doğruysa, [inceleme yapan kişi] ulaştığı kesinlik dolayısıyla ona güvenir, çünkü onun hangi açıdan doğru olduğunu bilmektedir. Eğer doğru değilse o durumda da onu düzeltip gerekçelendirebilir. Hâsılı, kanıtlamayla ilgili kurallara, bunların formunu bilmeye ve bunları kullanabilmeye ihtiyaç duyulmasının sebebi [i] her bir bilimsel problemde söylenenler içinden geçerliyi geçersizden ayırt etmek, [ii] söylenen gerçek değilse, gerçeğe ulaşmaya ve onu çıkarsamaya kişiyi sevk etmek, [iii] bir şekilde gerçeğe ulaştığında ona yönelik bir güven oluşturmak, [iv] onun doğruluğuna dair bir delile (*huccet*) sahip olup herhangi bir kesinlik söz konusu olmaksızın zanna dayalı olarak onu doğrulamamasını, bilimlere dair herhangi bir konuda gerçeği kendi başına çıkarsayamadığı için başkasının görüşlerini benimsemeye ve izlemeye ihtiyaç duymamasını [sağlamaktır].

[20] ولما كان القصد في هذه العلوم كلها هو أن تكون براهنية صحيحة وكانت إنما تصير حكمة بأن تكون براهينها وثيقة محكمة وكانت براهينها محتمة في أنفسها أن تكون صحيحة بالحقيقة أو مأخوذة على سبيل الوضع إنما صحيحة ولم تكن واجبة أو تكون صحيحة لا محالة ولا ممتعة أن تكون غير صحيحة صار من الواجب على الإنسان أن يقدم قبل الشروع في النظر في العلوم أن يعرف صورة البرهان الحقيقي ويقوى على تمييز الصدق من الكذب والحق من الباطل في تحصل⁶¹ القوانين التي بما يستنبط الحق. وذلك أنه ليس بالفعل عارفاً بصورة البرهان على الكمال ولا غير محتاج إلى معرفتها ولا معصوماً متى تعاطاه أن يغلط ويضل ولا غير ممكن له أن يقبلها ويحصلها فيلزمه إذن أن يقدم معرفة صورة البرهان وقوانين تحصيله في واحد واحد من العلوم ويتمهر فيها ليعرف في كل واحد من المطالب العلمية التي ينظر فيها هل هو صحيح أو غير صحيح. فإن كان صحيحاً وثق به على تيقن منه لأنه يعرف وجه صحته. وإن لم يكن صحيحاً قدر على تصحيحه وتحقيقه. وذلك أن الحاجة إلى القوانين البرهانية ومعرفة صورتها والقدرة على استعمالها هي لتمييز الحق من الباطل فيما قيل في كل واحد من المطالب العلمية ثم للوصول إلى الحق واستنباطه إن لم يكن ما قد قيل حقاً ثم لوقوع الثقة بالحق متى ظفر به من أي وجه كان وليكون عنده حجة على صحته ولا يكون قد صدق به على ظن منه من غير تيقن ولا يحتاج إلى اعتقاد أقاويل غيره وتقليده في شيء من العلوم لقصوره عن استنباط الحق بنفسه.

[21] İşte bu disiplin, “mantık disiplini” olarak isimlendirilmektedir. Çünkü o, akletme gücü açısından, sayesinde geçerliyi geçersizden ayırt etmeye, geçersiz olanı güvenli ve kesin bir şekilde bertaraf etmeye, gerçeğe de güvenerek ona kesin bir şekilde sarılmaya, hakkında bir bilgi bulunmadığı ve gerçek olduğu kesin olarak bilinmediğinde gerçeği elde etmeye muktedir kılan bir form (*sûret*) ve yapı (*hey'et*) gibidir. Mantıkta amaç kanıtlamanın formunu bilmek ve onu elde edebilmek olduğuna göre, mantığın kanıtlamayı önceleyen ve kanıtlamanın sonrasında yer alan kısımları bulunmaktadır. Kanıtlamayı önceleyenler, kanıtlamanın bunlardan oluşması ve bunlar sayesinde elde edilmesi sebebiyle böyledir. Kanıtlamadan sonra gelenler ise kanıtlamanın formunu, bir kısmı özü itibariyle, bir kısmı ise arazi olarak koruduğu için böyledir.

[22] Bu disiplinde öncü ve önde gelen kişi Aristoteles'tir ve onun bu alana dair kitapları mümkün olan en değerli ve mükemmel kitaplardır. Onun bu sahadaki ilk kitabı [i] *Kitâbu Kâtîgûryâs*'tır [= *Categoriae*]. Bu kitabın amacı, yalın, basit ve genel kavramlar durumundaki ilk cinsleri, bunların kaç tane olduğunu ve bunun öncesinde ve sonrasında bulunması gereken şeyleri bilmektir. Bu kitabın en iyi tefsirleri, İllinûs,⁶² Simplicius, [Ebû Bîşr] Mettâ ve Fârâbî'ye aittir.

[21] وهذه الصناعة تسمى صناعة المنطق لأنها للقوة النطقية كالصورة والهيئة التي يقدر بها على تمييز الحق من الباطل وإطراح الباطل على ثقة وتيقن والتمسك بالحق على ثقة وتيقن وتحصل الحق إن لم يكن موجوداً على معرفة منه وتيقن أنه هو الحق. وهي وإن كان المقصود منها معرفة صورة البرهان والقوة على تحصيله فإن لها أجزاء تتقدم البرهان وأجزاء تتأخر عنه. وأما التي تتقدم فلائها أشياء منها يتقوم البرهان وبها يحصل. وأما التي تتأخر فلائها أشياء حافظة لصورة البرهان بعضها بالذات وبعضها بطريق العرض.

[22] والمقدم المبرز في هذه الصناعة هو أرسطوطالس وكتبه فيها أفضل وأتم ما يمكن. [1] وأول كتبه فيها كتاب قاطيغورياس. والقصد فيه معرفة الأجناس الأولى التي هي المعاني المفردة البسيطة العامة وكم عددها وكذلك سائر ما يجب أن يقدم قبل ذلك وبعده. وأجود تفاسير هذا الكتاب تفسير اللينوس⁶² وسنبليقيوس ومتى والفارابي.

62 Nûshada البيوس şeklindedir.

63 Kimliği meçhul bu şârih için bkz. A. Elamrani-Jamal, “Alīnūs (Allīnūs)”, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, ed. Richard Goulet, Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1989, I, 151-152.

[ii] Bunu *Kitâbu Bârîminyâs* [= *De Interpretatione*] takip etmektedir. Onda amaç, söz konusu yalın kavramların bir araya getirilmesi (*terkîb*) ve [bunun sonucunda bu bileşmelerde] nitelik, nicelik, modalite ve zaman açısından oluşan doğruluk ve yanlışlık, öncüllerin gerektirdiği [durumlar], çelişkinin şartları ve bunlarla ilişkili diğer hususları bilmektir. Bu kitabın en iyi tefsirleri İllinûs, [Ebû Bişr] Mettâ ve Fârâbî'ye aittir.

[iii] Bunu *Kitâbu'l-kıyâs* [= *Analytica priora*] izlemektedir. Onda amaç, öncülleri kıyas şeklinde bir araya getirmek, bunların kaç tür olduğu[nu], her birinin ne sonuç verdiği[ni], söz konusu öncül türlerinin karışık olarak bulunduğu kıyasları, kıyasların analizini, birbirine döndürülmelerini, öncüllerin elde edilmesini, kıyasa konu olan hususların türlerini ve bunlarla ilişkili diğer hususları bilmektir. Buna dair en iyi tefsirler İllinûs, [Ebû Bişr] Mettâ ve Fârâbî'ninkilerdir.

[iv] Bunu *Kitâbu'l-burhân* [= *Analytica posteriora*] izlemektedir. Onda amaç, kanıtlamanın formunu ve kendisi sayesinde sözün doğru olduğu şartları bilmek, her bir problemde söz konusu şartları ve kanıtlamaya dayalı öncüllerin kendilerinden çıkarsandığı unsurları elde etmek ile bunlarla ilişkili diğer hususlardır. Bunun en iyi tefsirleri Themistius, [Ebû Bişr] Mettâ ve Fârâbî'ye aittir.

[ب] ويتلوه كتاب بارى منياس. والقصد فيه تركيب هذه المعاني المفردة وما يحدث فيه من الصدق والكذب بحسب الكيفية والكمية والجهات والأزمنة وتلازم المقدمات وشرائط التناقض وسائر ما يتعلق ويتصل بذلك. وأجود تفاسير هذا الكتاب تفسير اللينوس ومتى والفارابي.

[ج] ويتلوه كتاب القياس. والقصد فيه تركيب المقدمات تركيباً قياسيًّا كم أصنافها وما نتيجة⁶⁴ كل واحد منها معرفة القياسات المختلطة من أصناف المقدمات المذكورة وتحليل القياسات وانعكاس بعضها إلى بعض واكتساب المقدمات وأصناف المقاييس وسائر ما يتصل بذلك. وأجود تفاسيره تفسير اللينوس ومتى والفارابي.

[د] يتلوه كتاب البرهان. والقصد فيه معرفة صورة البرهان والشرائط التي بها يصح الكلام وتحصيل تلك الشرائط في مطلوب مطلوب والمواد التي منها تستنبط مقدمات برهانية وسائر ما يتصل بذلك. وأجود تفاسيره تفسير ثمسطيوس ومتى والفارابي.

[23] *Kitâbu'l-burhân*'dan sonraki kitapların hepsi ise kanıtlama anlamının tamamlanması için değil, bilinip kaçınılmaları ve kanıtlamadan ayırıştırılmaları açısından *Kitâbu'l-burhân*'a ihtiyaç duyar.

Bunların ilki [v] *Kitâbu'l-cedel*'dir [= *Topica*]. Onda amaç, her bir problemde, -meşhur olduktan sonra, ister doğru isterse yanlış olsun, fark etmez- kendilerinden meşhur öncüllerin elde edilip çıkarsandığı unsurları, bunların nasıl kullanıldığını ve buna ilişkin diğer hususları bilmektir. Bu kitabı Yahyâ b. Adî tefsir etmiştir. Themistius'un da bu konuda *Ta'akkubu'l-mevâzi*' adını verdiği güzel bir kitabı vardır.

[vi] Onun ardından *Kitâbu'l-hatâbe* [= *Ars Rhetorica*] gelmektedir. Onda amaç, her bir problemde, -ikna edici olduktan sonra, ister doğru isterse yanlış olsun, fark etmez- kendilerinden ikna edici öncüllerin çıkarsandığı unsurları ve buna ilişkin diğer hususları bilmektir. Bu kitabı Fârâbî tefsir etmiştir.

[vii] Onu *Kitâbu Sûfistikâ* [= *De Sophisticis Elenchis*] izlemektedir. Onda amaç, her bir problemde, -hataya sevk edici olduktan sonra, ister doğru isterse yanlış olsun, fark etmez- kendilerinden doğru olduğu zannedilen hataya sevk edici öncüllerin çıkarsandığı unsurları bilmektir. Bu kitaba dair bir tefsir yoktur.

[23] وأما الكتب المتأخرة عن كتاب البرهان فكلها يحتاج إليها لا ليتم معنى البرهان بل ليعرف فيجتنب ويميز البرهان منها.

[هـ] وأولها كتاب الجدل. والقصد فيه معرفة المواد التي منها يحصل ويستنبط في كل مطلوب مقدمات مشهورة سواء كانت صادقة أو كاذبة بعد أن كانت مشهورة وكيفية استعمالنا وسائر ما يتصل بذلك. وقد فسرته يحيى بن عدي ولثمسطيوس فيه كتاب لطيف سماه تعقب المواضع.

[و] وبعده كتاب الخطابة. والقصد فيه معرفة المواد التي منها يستنبط في كل مطلوب مقدمات إقناعية سواء كانت صادقة أو كاذبة بعد أن كانت مقنعة وسائر ما يتصل بذلك. وقد فسرته الفارابي.

[ز] ويتلوه كتاب سوفسطا. والقصد فيه معرفة المواد التي منها تستنبط في كل مطلوب مقدمات مغلطة يظن بها أنها صادقة سواء كانت صادقة أو كاذبة بعد أن كانت مغلطة. وليس يوجد لهذا الكتاب تفسير.

[viii] Onu *Kitâbu's-şi'r* [= *Ars Poetica*] takip etmektedir. Onda amaç, -hayal ürünü olduktan sonra, ister doğru isterse yanlış olsun, fark etmez- kendilerinden hayal ürünü öncüllerin doğru diye çıkar-sandığı unsurları bilmektir. Bu kitapların her birinde, söz konusu unsurlar yanında bunların nasıl çıkar-sandığı, kullanıldığı, bunlardan kıyasların nasıl oluşturulduğu, her birinde hedeflenen hususa ulaşmak için ihtiyaç duyulan şartlar ile bunun dışında öncelikli olarak bilinmesi gereken ve ek olarak bilinmesi gereken şeyler hakkında bilgi edinilmektedir.

[24] [Risâle] sona erdi. Büyük Üstat'ın sorduğu hususta bu [anlatılanlar] Allah'a hamdolsun yeterli ve yetkindir.

[ح] وبتلوه كتاب الشعر. والقصد فيه معرفة المواد التي تستنبط المقدمات المخيلة أنها صادقة سواء كانت صادقة أو كاذبة بعد أن كانت مخيلة. ويعرف في كل كتاب من هذه مع معرفة تلك المواد كيفية استنباطها واستعمالها وتركيب قياساتها والشرائط التي يحتاج إليها في بلوغ المقاصد منها وغير ذلك مما يجب أن يقدم وما يجب أن يلحق بها.

[24] تم⁶⁵، هذا فيما سأله الشيخ الرئيس كاف تام بحمد الله.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça / References

- Alper, Ömer Mahir. “Mesihî, Ebû Sehl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIX, 313-4.
- Arûzî, Nizâmî. *Çehâr Makâle*. nşr. Muhammed Kazvîni, tsh. Muhammed Mu‘in, Tahran: İntişârât-ı Kitâbfurûşî-i Züvvâr, 1333.
- Beyhakî. *Tetimetü Sıvânî'l-hikme*. nşr. Muhammed Şefî‘, Lahor: y.y., 1351.
- Biesterfeldt, Hinrich & M. Cüneyt Kaya. “An Aristotelian Classification of Sciences – by Avicenna?”. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* (yayınlanacak).
- Bîrûnî. *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-mâziye*. nşr. C. Eduard Sachau, Leipzig: Brockhaus, 1878.
- Bîrûnî. *Risâletü'l-Bîrûnî fî fihristi kütübi Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî*. nşr. Paul Kraus, Beyrut: el-Verrâk, 2017.
- Bîrûnî. *Tahdîdû nihâyâtî'l-emâkin li-tashihi mesâfâtî'l-mesâkin*. nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Ankara: Doğuş Ltd. Şirketi Matbaası, 1962.
- Bîrûnî. *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities*. İng. çev. Jamil Ali, Beyrut: American University of Beirut, 1967.
- Daiber, Hans. “Science Connecting Scholars and Cultures in Khwārazm: The Case of Khwārazmshāh Ma'mūn Ibn Ma'mūn”. *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naqoib al-Attas*. ed. Wan Mohd Nor Wan Daud & Muhammad Zainiy Uthman, Skudai, Johor Darul Ta'zim, Malaysia: UTM Press, 2010), 283-294.
- Dânişpejûh, M. Takî. “Esnâfu'l-ulûmî'l-hikmiyye”. *Tahkîkât-ı İslâmî* (6/1-2, 1370hş./1991): 211-220.
- Dietrich, A. “al-Masîhî”. *The Encyclopedia of Islam* (new edition), VI, 726-7.
- Eichner, Heidrun. “Al-Fārābî and Ibn Sînā on ‘Universal Science’ and the System of Sciences: Evidence of the Arabic Tradition of the *Posterior Analytics*”. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* (21, 2010): 71-95.
- Elamrani-Jamal, A. “Alīnūs (Allīnūs)”. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. ed. Richard Goulet, Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1989, I, 151-152.
- Fārābî. *Fî aḡrāzî'l-Hakīm fî külli makāletin mine'l-kitābi'l-mevsūm bi'l-Hurūf*. ed. Friedrich Dieterici, *AlFārābî's Philosophische Abhandlungen*, Leiden: E. J. Brill, 1890 (tıpkıbasım: ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999), 34-8.
- Gohlman, William E. *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*. Albany, New York: State University of New York Press, 1974.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden&Boston: Brill, 2014.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. ed. & çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-üdeba'*. nşr. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- İbn Ebî Usaybi'a. *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etubbâ: A Literary History of Medicine*. nşr. & İng. çev. & şrh. E. Savage-Smith & S. Swain & G.J. van Gelder, Leiden: Brill 2020 (online erişim: <https://dh.brill.com/scholarlyeditions/library/urn:cts:arabicLit:0668IbnAbiUsaibia/>).
- İbnü'l-Kıfî. *Târîhü'l-hukemâ*. nşr. Julius Lippert, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1903.
- Karmi, Ghada. “A Medieval Compendium of Arabic Medicine: Abū Sahl al-Masīhî's Book of the Hundred”. *Journal of the History of Arabic Science* (II/2, 1978): 270-90.

Kurtuluş, Rıza. “Merzübânnâme”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIX, 257-8.

Kutluer, İlhan. “Tahdîdî nihâyâtî’l-emâkin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIX, 390-1.

Langerman, Y. Tzvi. “Nu‘mân al-İsrâ’îlî and his Commentary to Abū Sahl al-Masīhî’s *Kitāb al-Mi’a* (“Book of the Hundred”)”. https://www.academia.edu/39839555/Nu_m%C4%81n_al-Isr%C4%81_%C4%ABl%C4%AB_and_his_Commentary_to_Ab%C5%AB_Sahl_al-Mas%C4%AB%E1%B8%A5%C4%ABs_Kit%C4%81b_al-Mi_a_Book_of_the_Hundred_ (erişim tarihi: 15.06.2020).

Luther, Irina. “The Conception of the Angle in the Works of Ibn Sīnā and aš-Širāzī”. *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*. ed. Jon McGinnis & David C. Reisman, Leiden: Brill, 2004, 112-25.

Madelung, W. “Āl-e Bāvand”. *Encyclopædia Iranica* <http://www.iranicaonline.org/articles/al-e-bavand> (erişim tarihi: 20.06.2020).

Mecûsî, Alî b. Abbâs. *Kâmilü’s-sinâ’ati’t-tıbbiyye*. Bulak 1294/1877 (tıpkıbasım: ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1996).

Mehdevî, Yahyâ. *Fihrist-i Nüşahâ-yı Musannefât-ı İbn Sînâ*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1333hş.

Merçil, Erdoğan. “Bâvendiler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, V, 214-6.

Mesîhî, Ebû Sehl. *Hamsetü kütüb fi’l-felsefe ve’t-tıb ve gayrihâ li-Ebî Sehl el-Mesîhî* (*Five Books on Cosmology, Physics, and Medicine*). ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2011.

Muhammed, Mahmûd el-Hâc Kâsım. “Kitâbü’l-mi’e fi’t-tıb li’l-Cürcânî”. *Âfâku’s-sekâfe ve’t-türâs* (18, 1997): 77-89.

Pingree, David. “İsâ b. Yahyâ Masīhī Jorjānī”. *Encyclopædia Iranica* <http://www.iranicaonline.org/articles/isa-b-yahya-masihi-jorjani> (erişim tarihi: 01.07.2020).

Sanagustin, Floréal. *Le livre des cent questions en médecine d’Abū Sahl ‘İsā ibn Yahyā al-Masīhī*. Damascus: Institut Français de Damas, 2000.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums* [GAS]. Leiden: Brill, 1967-.

Şeşen, Ramazan & Cemil Akpınar & Cevat İzgi. *Fihrisu mahtûtâtî’t-tıbbî’l-İslâmî bi’l-lugâtî’l-Arabîyye ve’t-Türkiyye ve’l-Fârisiyye fî mektebâtî Türkiyâ*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1984.

Süleymaniye’de Bir Hâfız-ı Kütüb: Mehmet Hazmi Tura (öl. 1960) ve Yazma Eserlere Düştüğü Tetkik Notları

A Librarian (Hafız-i Kutub) in Suleymaniye: Mehmet Hazmi Tura (d. 1960) and His Examination Notes on the Manuscripts

Mehmet Kalaycı¹ 



ÖZ

Bu yazıya konu olan içerik, yaklaşık sekiz ay süren araştırmanın neticesinde şekillenmiştir. Fahreddin er-Râzî’nin *Esrâr-ı Tanzil* isimli eserinin, müellif hattı olduğu iddia edilen bir nüshasının hatimesine düşülmüş bir not, yazının hareket noktasını oluşturmuştur. Metnin, müellif hattı olmadığının ispatı sadedindeki notun sahibi Mehmed Hazmi Tura’dır. Kendisi, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinde yaşamış, uzun yıllar hâfız-ı kütüblük yapmış ve mutasavvıf kimliğiyle ön plana çıkmış bir kimsedir; on yıl kadar da Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü yapmıştır. Onun başka eserler üzerine benzer notlar düşmüş olabileceği ihtimalinden hareketle, tarafımızca Laleli koleksiyonu özelinde bir araştırma gerçekleştirilmiştir; bu çerçevede zahriye sayfalarına düşülmüş ona ait başka notlar da tespit edilmiştir. Yazının muhtevası, büyük ölçüde, bu notların tahlili üzerine kuruludur. Ayrıca bu notların düşülmesine yön vermesi muhtemel saikler ele alınmaya çalışılmış, bu amaçla da Tura’nın yaşadığı dönemde yazma eserlerin kataloglarının oluşturulması odaklı yoğun tasnif faaliyetine dikkat çekilmiştir. Bu sayede, Tura’nın düşüğü notlara kütüphanelerin kataloglanması gibi daha geniş bir zaviyeden bakma imkanı sunan ve onun kütüphaneci geçmişine ayna tutan genel bir resim ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Hazmi Tura, yazma eserler, Süleymaniye kütüphanesi, kütüphaneler tasnif komisyonu, Laleli koleksiyon

ABSTRACT

The content of this article has been shaped by nearly eight months of research. A note on the epilogue of a copy of Fakhr al-Din al-Râzî’s work *Asrâr al-Tanzil*, which is claimed to be the copy of the author, is the departure point of the article. The note asserting that the calligraphy is not by the author belongs to Mehmet Hazmi Tura. Tura, who lived in the transition period between the Ottoman Empire and the Turkish Republic and stands out because of his Sufi identity, worked as the director of the Süleymaniye Library for approximately ten years. Regarding that there might be similar notes on other works, I examined the exemplary Laleli collection. In this context, I identified other notes belonging to Mehmet Hazmi Tura on the recto. The content of the article is largely based on the analysis of these

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mehmet Kalaycı (Doç. Dr.), Ankara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
E-posta: mehkala@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9016-3123

Başvuru/Submitted: 27.05.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
24.06.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
29.06.2020
Kabul/Accepted: 15.08.2020

Atıf/Citation: Kalaycı Mehmet. Süleymaniye’de Bir Hâfız-ı Kütüb: Mehmet Hazmi Tura (öl. 1960) ve Yazma Eserlere Düştüğü Tetkik Notları. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/2, (Eylül 2020): 501-552.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.743061>

notes. Additionally, I attempted to clarify the possible reasons that may have led Mehmet Hazmi Tura to take these notes, and for this reason, I drew attention to the intensive classification activity that focused on the creation of catalogs of manuscripts during the period of Tura. In this manner, I attempted to draw a general picture that makes it possible to examine at the notes written by Tura from a broader perspective such as cataloging the libraries and provide insights into his librarian career.

Keywords: Mehmet Hazmi Tura, manuscripts, Süleymaniye library, libraries classification commission, Laleli collection

EXTENDED ABSTRACT

Manuscripts have been in circulation for centuries and thus are the voice of a collective memory. Recently, there has been considerable interest in and a tendency to read manuscripts in both the West and Turkey. This study examines both phenomena by referring to the notes of Mehmet Hazmi Tura. Mehmet Hazmi Tura (1881–1960) witnessed the Ottoman Era, the Turkish Republic, and the transition between them. He served as a mudarris, muallim, and sheikh within the ‘Ushshāqī order and lectured on Mathnawī in some major mosques in Istanbul for many years. In addition, Tura worked as a librarian at the Murad Molla Library for twenty-five years and as the director at the Süleymaniye Public Library for ten years. This article focuses on the notes that Tura wrote on the various manuscripts during and after his office at the Süleymaniye Library.

The notes in the article were identified by an investigation of the Laleli collection, one of many detached collections within the Süleymaniye Library. Using the Laleli collection as the subject of the analysis of Tura’s notes was a coincidence.

Nearly two years ago, during a study on early-copied manuscripts, I encountered a copy featuring a claim that Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s work *Asrār al-Tanzīl* is the author’s copy. There was a seemingly recent note, just below the colophon of this manuscript from the Laleli collection. The note asserts that the colophon of the relevant copy was subsequently changed; thus, the copy could never have belonged to al-Rāzī. Under the note is a signature: Mehmed Hazmi al-Arapkiri. I realized that this signature belonged to Mehmet Hazmi Tura. The long-term librarianship of Tura in the Murad Mullah and Süleymaniye Libraries evokes the possibility that he may have written similar notes on other works. My research on the collection is a result of this identification. The first and last pages of the works in the collection were checked to determine out if there were others, and there were twelve. Ten of these are correcting codex information, two of them are extensive comments. In the article, these notes are analyzed while their internal and external contexts are matched.

The reason Tura made the notes is an crucial question. The last part of the article discusses that question by presenting a wider perspective on the notes and referring to Tura’s career as a librarian. In this context, attention is drawn to the comprehensive activity of classification conducted in the first years of the Republic to create catalogs of the manuscript libraries in Istanbul. This classification activity, initiated in line with the demands of the official authorities and some Western academicians and with the active involvement of some individuals such as

Hellmut Ritter to more closely examine Tura, who was a librarian in the relevant period, was possible to a certain extent. The first classification commission was established in 1927 but was soon abolished. The second commission was established in 1935 under the headship of Ritter. Although Ritter resigned after six months, the commission continued its classification activities until the 1950s, and the catalogs created within this framework were printed gradually. The commission's office was Süleymaniye Library. At that time, Tura was the director of Süleymaniye Library. This situation might explain why the notes are somehow related to the classification. However, considering that there are no similar notes in the Laleli collection, I posit that the classification activity was conducted on ready-made vouchers, whereas Tura's note was taken independently from the commission and by his will. Tura's notes do not fit modern librarianship principles that regard direct notes on manuscripts as an external intervention into the works that are supposed to be preserved. His notes are from the classical librarianship policy inherited from the Ottoman Empire. Notably, there is tension between those librarians in Istanbul who follow the classical method and those who embrace the modern librarian approach. This tension is also outlined in the article. This tension is not only an old–new discussion centered on the profession of librarianship but also a classic–modern debate between the Ottoman Empire and the Republic; Tura sides with the former in this debate.

Giriş

Birkaç yıl öncesine kadar Mehmet Hazmi Tura isminde birisinin varlığından bile haberdar değildim. Bu ismin, yirmi beş yıla yakın Murad Molla Kütüphanesi’nde hâfız-ı kütüblük, on yıl kadar Süleymaniye Kütüphanesi’nde müdürlük görevinde bulunduğu, bazı yazma eserleri elden geçirip üzerlerine önemli tashih ve tetkik notları düştüğünden de habersizdim. Tura’nın zihin gündemimin bir parçası olması, erken tarihli eserlerin beylikler ve Osmanlı dönemi Anadolu’sundaki dolaşımının tespiti bağlamında Süleymaniye Kütüphanesi’nde sürdürdüğüm bir çalışma dolayısıyla gerçekleşti. İncelediğim eserlerden biri, Fahreddin er-Râzî’nin (öl. 606/1210) *Esrâru’l-Tenzîl*’inin Laleli Koleksiyonu 213 numarada kayıtlı bir nüshasıydı. Gerek zahriye gerekse hatime sayfasında eserin müellif hattı olduğu bilgisi birkaç kez tekrarlanan bu nüshanın hatimesinin hemen altında kırma rik’a hattıyla ve yakın dönemde yazıldığı anlaşılan bir not dikkatimi çekti. Bu notta -ki bu makale içerisinde ayrıca üzerinde durulmuştur- nüshanın müellif hattı olduğu iddiası birkaç açıdan tahlil konusu kılınmış ve nihayetinde hattın kesinlikle Râzî’ye ait olamayacağı yönünde bir hüküm verilmişti. Notun altındaki imza bilgisini ilkin Mehmed/Muhammed Azmî el-Arabkirî, tarihi ise 1274 (1858) olarak okudum. Buradan hareketle de bu şahsın Osmanlı’nın son döneminde yaşamış bir kimse olabileceğini varsayarak kim olduğunu tetkike koyuldum. İlgili dönemin gerek arşiv kayıtları gerekse tabakat kayıtlarında bu isimde birisine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadım. Bu nedenle söz konusu notu ve sahibini, tarihin istisnai ve tekil örneklerinden biri olarak değerlendirdim; ileride bir çalışmanın belki bir dipnotunu içeriklendirir düşüncesiyle de kenara kaldırdım. Fakat bazen ne kadar kenara koyduğumuzu düşünürsek düşünelim zihin dünyamızdaki bilgiler, devinimini sürdürmeye devam eder; bir fırsatını bulunca da tekrar gündemimizin merkezine yerleşebilir. Nitekim öyle de oldu.

İsa Akalın¹ tarafından kaleme alınmış olan Hüseyin Avni Arapkiri (öl. 1954) ile ilgili bir yazı, Arapkiri nispesine yönelik mevcut ilgim nedeniyle dikkatimi çekti. Muhtevasını tetkik ettiğimde “...Arapkirli’nin talebesi Arapkirli M. Hazmî Efendi’den (Hazmi Tura)...” şeklindeki ifadeye dikkat kesildim. Daha önce “Azmî” olarak okuduğum ismin, gerçekte “Hazmî” olması ihtimal dahilindeydi ve bu ihtimal sorgulanmaya değerdi. Bu amaçla Mehmet Hazmi Efendi veya Mehmet Hazmi Tura isim terkiplerine dair küçük bir tetkikat yaptım. Fatma Sena Yönlüer tarafından 2010 tarihinde hazırlanmış “Mehmet Hazmi Tura” başlıklı bir yüksek lisans teziyle karşılaştım. Tezi, inceleme konusu kılınan şahsın hayatı hakkındaki bilgilere odaklanmak suretiyle okudum. Bayezid dersiamlarından olması ve Huzur Dersleri’ne katılması Osmanlı’nın son döneminde yetişmiş bir kimse olduğunu teyit ediyordu; üstelik bir dönem Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü yapmış olmasını da dikkate alınca Râzî’nin eserine ilgili notu düşenin, bu kişi olması kuvvetle muhtemel görülebilirdi. Bu durumda, ilk tahlilde 1274 (1858) olarak okuduğum tarihin Mehmet Hazmi Tura’nın yaşadığı döneme denk

1 İsa Akalın, “Hüseyin Avni Arapkirli’nin Arapça Usûlü’l-Hadis Elyazması Ders Notları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 118.

düşecek şekilde 1374 (1955) olarak okunması da ihtimal dahilindeydi. Bu ihtimali, herhangi bir kuşkuya mahal vermeyecek ölçüde kesinleştiren bilgiye ise Yönlüer'in tezinin sonunda sunduğu eklerde tesadüf ettim; burada Mehmet Hazmi Tura'nın hem Arap harfleriyle hem de Latin harfleriyle yazı örnekleri söz konusuydu. Arap harfleriyle ve kırma rik'a olarak yazdığı yazılar, Râzî'nin eserinin ilgili nüshasına düşülmüş notun yazısıyla neredeyse birebir aynıydı. Ve nihayet bu yazılardan birisinde yine Mehmet Hazmi Tura'nın hicri takvim kullanmak suretiyle tarih attığını fark ettiğimde artık bütün tereddüt ortadan kalkmıştı ve Râzî'nin eseri bağlamındaki tashih notunun ona aidiyeti kesinleşmişti.

Artık ilgili tashih notunu bir yazıya dönüştürebilmek için gerekli olan her şey hazır; üstelik çok hızlı bir şekilde de böyle bir yazı hazırlanabilirdi. Fakat Mehmet Hazmi Tura'nın Süleymaniye Kütüphanesi'nde müdürlük yaptığı hususu, bu nota benzer tarzda başka tashih notları kaleme almış olabileceği ihtimalini zihnimde büyüttü. Başka notlara tesadüf edilmesi durumunda Tura'nın Râzî ile ilgili olarak düştüğü notun, daha kapsamlı bir faaliyet çerçevesinde düşülmüş bir not olabileceği düşünülebilirdi. Ona ait başka notların bulunma ihtimalinin ciddiye alınıp sorgulanması elbette ucu bucağı olmayan bir işti ve bu durumda Süleymaniye'deki belki bütün koleksiyonları elden geçirmek gibi bir zahmete girmek gerekebilirdi. Bu türden durumlarda elde olan kesin bilgiyi, bütün olası bilgilerin hareket noktası kılmak anlamlı olabilirdi. İlgili notun Laleli koleksiyonunda olması, bu koleksiyonu muhtemel bir çalışma alanı olarak belirlemeye imkan vermektedir. Bu amaçla ilgili koleksiyondaki eserleri, benzer notlar bulabilmek ümidiyle zahriye ve hatime sayfaları özelinde elden geçirdim; yaptığım öngörünün belli ölçüde haklı olduğunu gördüm ve diğer bazı eserlerde de Mehmet Hazmi Tura'ya ait tetkik ve tashih notlarına tesadüf ettim. Bu yazıda, bu notlar tahlil edilmiştir. Mehmet Hazmi Tura'ya ait başka koleksiyonlarda da benzer notların olması ihtimal dahilindedir; hatta Laleli koleksiyonunda yer alıp da benim dikkatimden kaçmış notlar da olabilir. Belki bunlar ilave çalışmalarla tespit edilebilecek ve Tura'nın ortaya koyduğu notlar bir bütün olarak tahlil edilebilme imkanı bulacaktır. Ne var ki bu yazıya örnek oluşturanlar, Laleli koleksiyonu özelinde tespit edilebilendir ve en azından Tura'nın Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü sırasında bazı yazma eserleri incelediği, bunların zahriye veya hatime sayfalarına tashih ve tetkik kabilinden notlar düştüğünü ortaya koymaktadır.

Yazının amacı, Tura'nın hakkında yeterli bilgi sahip olmadığımız kütüphanecilik yönüne tespit edebildiğimiz sınırlı sayıdaki örnek üzerinden ışık tutabilmektir; bu yüzden onun tarafından düşülmüş notlara yine Tura ekseninde anlam atfedilmiştir. Bu perspektiften hareketle yazı temelde üç bölüm üzerine bina edilmiştir: ilkin Mehmet Hazmi Tura'nın biyografisi hakkında ana hatlarıyla bilgi verilmiştir. Ardından Laleli koleksiyonu özelinde tespit edilebilen ona ait notlar, yer aldıkları eserlerin koleksiyondaki demirbaş sıraları doğrultusunda tahlil edilmiştir; bu kapsamda zaman zaman ilgili notların iç ve dış bağlamları tahlil edilmek suretiyle delalet zeminleri netleştirilmeye çalışılmıştır. Son olarak ise Tura'yı ilgili notları düşmeye sevk eden saik veya saiklerin ne olabileceği ele alınmış ve yaşadığı dönemin sosyo-kültürel

zeminini üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede olmak üzere, ilgili dönemde kütüphanecilik ve yazma eserlerin tasnifi odaklı faaliyetlere dair genel bir resim ortaya konulmak istenmiştir.

1. Mehmet Hazmi Tura Kimdir?²

Mehmet Hazmi Tura, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinde her iki dönemi de bütün vecheleriyle yaşamış bir kimsedir; soyadı kanunu ile de Tura soyadını almıştır. Tahsil hayatı Osmanlı dönemine görev hayatı ise hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemine denk düşmektedir. Tura, 1298/1881 yılında Arapkir’de dünyaya gelmiş, ilk ve orta derece tahsilini de burada tamamlamıştır. Yüksek tahsil için önce Malatya ve Harput’a gitmiş, İstanbul’a gitmek isteyip de buna muvaffak olamayınca 1318/1902’de Erzurum’a yönelmiş ve burada Erzurum müftüsü Narmanlızade Hüseyin Haki’den (öl. 1908 ?) tahsil görmüştür.³ İstanbul’a bir yıl sonra gidebilmiştir. İstanbul’da hemşehrisi Hüseyin Avni’nin Beyazid Camii’ndeki derslerine katılmış ve kendisinden 1323/1906 yılında icazet almıştır. Kadılık için gerekli tahsili tamamlasa da bu göreve girmemeyi tercih etmiştir.⁴

Tura’nın ilk görevi 1324/1908 yılından itibaren dokuz yıl sürdüreceği Bayezid Camii’ndeki dersiamlığıdır. Burada hem mantık hem de Farsça dersleri vermiş, bu görevine paralel olarak da 1325/1909 yılından itibaren bir yıla yakın Matbaa-i Amire’de Arapça ve Farsça kitapların ikinci musahhahlığı görevinde bulunmuştur. 1332/1914 yılında Islah-ı Medaris Nizamnamesi ile medrese sisteminin değişmesi sonrasında Dârü’l-Hilâfeti’l-Âliyye medresesinde Türkçe, Arapça ve Farsça nahiv dersleri müderrisliğine getirilmiştir.⁵ 1333/1917 ve 1338/1922 yılları arasında İbtida-i haric ve ibtida-i dahil medreselerinde Arapça, Farsça ve Türkçe müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Tura’nın bu süreçte getirildiği bir başka görev ise Huzur Dersleri muhataplığıdır. O bu görevi 1334/1918 yılından 1337/1921 yılına kadar sürdürmüş; Cumhuriyet’in ilanından kısa bir süre önce de Sahn medresesinde kelam ilmi müderrisliğine getirilmiştir. Tevhid-i tedrisat kanunuyla medreselerin fiili varlığının son bulmasının akabinde Tura, 1340/1924 yılından itibaren Heybeliada Deniz Harp Okulu’nda sekiz yıl kadar din dersi muallimi olarak görev yapmıştır.⁶

Tura’nın söz konusu görevleri ve meşguliyetlerinin yanında kütüphanecilik görevine ayrıca dikkat çekmek gerekir. Yaklaşık kırk yıl boyunca ve kesintisiz olarak sürdürdüğü bu görev, tevhid-i tedrisat kanunu dolayısıyla çok sayıda müderrisin ve dersiamın görevlerinden olduğu bir ortamda Tura için belki de sınırlanacak önemli bir liman işlevi görmüştür. Onun kütüphanecilik serüveni, müderris olarak görev yaptığı sırada açılan hâfız-ı kütüblük sınavına girmesi ve bu sınavda başarılı olmasıyla başlamıştır. Murad Molla Kütüphanesi’nin altıncı hâfız-ı kütübü

2 Mehmet Hazmi Tura’nın hayatı hakkındaki bilgiler Yönlüer’in ilgili çalışmasından özetlenmiştir.

3 Hüseyin Haki, aynı zamanda Ömer Nasuhi Bilmen’in (öl. 1971) de kendisinden ders okuduğu bir kimsedir. Bkz. Rahmi Yaran, “Bilmen, Ömer Nasuhi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/162.

4 Yönlüer, *Mehmet Hazmi Tura*, 5-7.

5 Yönlüer, *Mehmet Hazmi Tura*, 7-9.

6 Yönlüer, *Mehmet Hazmi Tura*, 10-11.

olarak 1329/1913 yılında başladığı görevinde 1937 yılında baş memurluğa terfi etmiş, aynı yıl içerisinde de Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğüne atanmıştır. Tura, yirmi beş yıla yakın Murad Molla'da, on yıl kadar da Süleymaniye'de sürdürdüğü kütüphanecilik görevinden 1947 yılında yaş haddi nedeniyle emekli olmuştur. Ancak emeklilik sonrasında Süleymaniye'den ayrılmamış; fahri olarak yazma eserlerin tetkiki ile ilgilenmiştir.⁷ Yazma eserler üzerindeki notlarından birinin altına 1374 (1955) tarihini düşmüş olmasına bakılırsa, onun Süleymaniye Kütüphanesi ile olan bağının en azından bu tarihe kadar sürdüğü anlaşılmaktadır.

Tura'nın hayatının merkezinde yer alan ve karakterini şekillendiren en önemli vasfı, tasavvufi kişiliğidir. Erzurum'da bulunduğu sırada Kadiriyye şeyhi Ali Rıza Efendi⁸ aracılığıyla 1318/1902 yılında Kadiriyye tarikatına intisap etmesiyle başlayan tasavvufi hayatı, İstanbul'da Uşşakiyye tarikatı şeyhi Mustafa Hilmi Safi Efendi'ye (öl. 1926) intisap etmesiyle hayatının merkezine yerleşmiştir. Şeyhi Mustafa Hilmi Efendi de kendisi gibi İstanbul'a sonradan gelmiş, burada tahsil görmüş ve farklı medreseler ve okullarda tedris görevinde bulunmuş bir kimsedir. Daha sonra tasavvufa meyletmiş, Nakşi ve Uşşaki tarikat icazetlerini almıştır. Bu yolda ilk görev yeri, bir Nakşi zaviyesi olan Fındıkzade Tekkesi olmuş, 1334/1918 yılında da ömrünün sonuna kadar sürdüreceği Kasımpaşa'daki Hüsameddin Uşşaki hankahının meşihatine tayin edilmiştir. Tura'nın kendisiyle tanışması bu hankahtaki görevi sırasında 1336/1918 yılında gerçekleşmiştir. Tura, kısa zaman zarfında onun seçkin talebeleri arasında yer almış, bu yakınlık şeyhinin kızıyla evlenmesiyle daha da perçinlenmiştir. 1924 yılında girdiği imtihanı başarıyla geçmiş ve bir Uşşaki dergahı olan Şeyh Mahmud Bedreddin dergahının postnişini olma hakkı elde etmiştir. Tac ve hırkayı, dönemin meşayih huzurunda şeyhi Mustafa Hilmi'nin elinden giyen Tura, bu görevi 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar kısa bir süre de olsa resmen sürdürmüştür.⁹ Bundan sonraki süreçte tasavvufi kişiliğini daha çok *Mesnevi* dersleri vesilesiyle görünür kılmıştır. 1920'li yıllardan itibaren başladığı *Mesnevi* derslerini, resmi bir görev gibi sahiplenmiş ve sürdürmüştür. İlk İstanbul'da Kasımpaşa'da başladığı kaydedilen *Mesnevi* derslerini bir müddet farklı şehirlerde, sonra da İstanbul'da Süleymaniye ve Fatih camilerinde gerçekleştirmiştir. Uzunca bir süre devam eden bu dersler, Tura'nın farklı kesimlerden geniş bir çevreye hitap edebilmesine imkan tanımıştır.¹⁰

Mutasavvıf kimliği ve bunun bir parçası olarak uzun yıllar boyunca herkese açık bir şekilde sürdürdüğü *Mesnevi* dersleri nedeniyle Tura, yaşadığı dönemde geniş bir çevrede kalıcı izler bırakmış, pek çok kimsenin takdirini ve sevgisini kazanmıştır. Süleymaniye'deki resmi ve fahri görevi boyunca gerçekleştirdiği tetkikler ve bunun neticesinde bazı yazma eserlere düştüğü notlar, onun hâfiz-ı kütüblük vasfına ayna tutması bakımından dikkat çekicidir.

7 Yönlüer, *Mehmet Hazmi Tura*, 12.

8 Ali Rıza Efendi'nin Kadiriğin yanı sıra Melamî-Şüttarî meşreb bir kimse olduğu, Tura'nın İstanbul'a gittikten sonra da kendisi ile mektuplaştığı kaydedilmektedir. Bkz. Selami Şimşek, "Aşıkların Gülbahçesinde Erzurumlu Bilinmeyen Bir Gönül Eri: Kolağası Ali Rıza Efendi (v. 1930)", *Ay Vakti Dergisi* 157/Temmuz-Ağustos (2015).

9 Yönlüer, *Mehmet Hazmi Tura*, 22-43.

10 Yönlüer, *Mehmet Hazmi Tura*, 13-16.

2. Mehmet Hazmi Tura'nın Yazmalara Düşüşü Notlar

Yazma eserlerin, iyi korunabildikleri sürece asırlar boyunca dolaşımında kaldığı, pek çok nesilden insanın doğrudan veya dolaylı olarak iştirak ettiği çok renkli tarihsel bir hafızaya ev sahipliği yaptığı herkesin malumudur. Bu haliyle bakıldığında bir eserin her bir el yazma nüshasının biricik olduğunu ve diğer nüshalarda yer almayan ilave yan bilgilere ev sahipliği yapabildiğini belirtmek gerekir. Ferağ, ketebe, nevbet, temellük, vakfiye, mukabele, kıraat, sema ve icazet gibi kayıtlar, yazma eserlerin ana metinden bağımsız müstakil bilgi zeminleridir ve bazen ana metinden çok daha önemli bilgiler içerebilmektedir. Bunlar, bu haliyle birer tarih vesikası hüviyetinde bilgilerdir ve kitap kültürü etrafında kümelenmiş insanların tarihine ayna tutmaktadır.¹¹ Tura'nın düşüşü notlar tetkik ve tashih notları, yazma eserlerde daha önceden beridir ve belli bir gelenek halinde düşülen notlardan kısmen farklıdır; Tura bir hâfız-ı kütübdür, düşüşü notlar da temelde onun bu göreviyle alakalıdır. Bu notları, ifade ettikleri anlamlar itibarıyla iki kısma ayırmak gerekir: ilki, notların kitapların künye bilgilerinin tespiti bağlamında bir kütüphanecilik faaliyeti olduğu gerçeğidir. İkincisi ise, bunların aynı zamanda Tura hakkında, bilhassa da ilmî ve meslekî donanımı açısından bir değerlendirme yapmaya imkan veriyor oluşudur.

İlki açısından bakıldığında, günümüzde artık bir müze objesi olarak koruma altına alınan, dijital imajlarının temin edilmesi neticesinde de okuyucudan tamamen uzaklaşan yazma eserler üzerine yakın zamanlara kadar notların düşülebildiği anlaşılmaktadır. Günümüzden bakınca bunun kendisinin de orijinal nüshaya yönelik bir müdahale olduğu izlenimi ortaya çıkabilmektedir; ne var ki yazma eserlerin ana metin dışındaki vikaye, zahriye ve hatime kısımlarının bu türden müdahale gibi görünen tasarrufların ürün bilgileri sayesinde şekillenebildiklerini belirtmek gerekir. Tura, bu şekilde bir tasarrufu anlamlı ve gerekli gören kitap ve kütüphane erbabının son temsilcilerinden biridir. Notların Tura'ya müteallık ikinci yönü ise, onun tarihsel kişiliğini düşünsel açıdan tamamlayabilecek önemli veriler sunuyor olmasıdır. Notlar, tarihin bizden önceki bir kuşağında yaşamış birisi tarafından yine tarihe dair notlardır, ancak bugünden bakıldığında artık bu notların kendisinin de tarihin bir parçası olduğu ve Tura'ya dair anlamlı bilgiler sunduğu söylenebilir. Bir Osmanlı müderrisi ve hâfız-ı kütübü olsa da, hayatın son

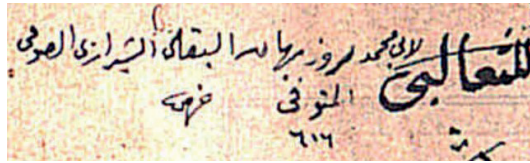
11 Son yıllarda gerek yurtdışında gerekse ülkemizde, bu türden notları birer tarih vesikası olarak alan bazı çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Esasen elden geçirilmesi gereken yazmalara oranla, bu çalışmalar oldukça sınırlı bir kesite karşılık gelmektedir. Yine de özeldir kitap kültürü genelde ise tarih alanına yönelik, dikkate alınması gereken yeni bir perspektif önermesi bakımından bu çalışmalardan bazılarını burada dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bk. Andreas Görke-Konrad Hirschler, *Manuscript Notes as Documentary Sources*, Würzburg: Ergon Verlag, 2001; Berat Açıl (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, İstanbul & Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel, 2015; İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018; Sami Arslan, *Bilgiyi İstinsahla Çoğaltmak: Osmanlı İlim Kamuoyunda Bilginin Dolaşımı (İznik Medresesi-Süleymaniye Medreseleri Dönemi)*, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019; Mehmet Kalaycı, “7./13. Yüzyıl Anadolu'sunda Yaşamış Bir Hanefî Âlimin Ferağ Kayıtlarında Saklı Otobiyografisi: ‘Alâ-i Ahlâî ve Mecmû'ası”, *Dini Araştırmalar* 20/52 (2017), 9-31; Mehmet Kalaycı-Muhammet Emin Eren, “Reflection of Qadizâdelis-Khalwatis Tension on the Islamic Heresiography: Muştafâ b. İbrâhîm and His Alphabetical Classification of Sects”, *İlahiyat Studies* 9/2 (2018), 249-290.

aşamasında daha çok mutasavvıf kimliği ile öne çıkan, vefatı sonrasında da toplumun hafızasında Uşşaki bir tasavvuf şeyhi olarak kalıcılaştan Tura, yazma eserler üzerinde tespit edilebilen notları sayesinde daha gerçekçi bir okumaya muhatap kılınabilmektedir. Notlar, ilmî titizliğini, sahip olduğu literatür bilgisini, yer yer ince tarizlerle bezeli eleştiri üslubunu, analitik düşünme becerisini ortaya koyan önemli kayıtlardır.

Tura tarafından düşülen notların hepsi aynı tarzda ve aynı genişlikte değildir; bunlardan bazıları oldukça kısa ve tashih kabilinden basit notlarken, bazıları oldukça kapsamlı ve geniştir. Ancak hepsinin de altında “Hazmi”, “M. Hazmi”, “M. Hazmi Tura” gibi notun ona ait olduğunu gösteren bir imza işareti mevcuttur. Kısa ve tashih kabilinden olanlar, bazen bir eserin veya yazarının künye bilgisinin tashihi veya eserin içerisindekilerin tespiti veya eserdeki eksik bölüm ya da sayfaların tespiti şeklindedir. Tespit edilebilen iki önemli ve uzun not ise bazı tahrifatın hem tespiti hem de tashihi hüviyetindedir. Süleymaniye Kütüphanesi’nin muhtevastaki koleksiyonların ve bu koleksiyonlar bünyesindeki eserlerin niceliği ile kıyaslandığında, bu yazıya örneklem oluşturan Laleli koleksiyonunun cüzi bir yekün tuttuğu açıktır; belki başka koleksiyonların da tetkiki ile ona ait notların kümülatif çerçevesinin daha da genişletilebilmesi imkan dahilindedir. Yine de Laleli koleksiyonu gibi bir cüzi örneklem üzerinden ulaşılabilen netice, Tura’nın müdürlüğü sırasında ve sonrasında koleksiyonlardaki bazı eserleri elden geçirdiği, bunları dikkatlice ve etraflıca tetkik ettiği, gördüğü kimi yanlışlıkları tashih ettiğidir.

• Laleli 180

Zahriye sayfasında Tura’ya ait küçük bir tashih notu söz konusudur. Zahriyedeki kayıtta büyük karakterli bir hat ile eserin Se‘âlibî’nin ‘*Arâ’isu’l-Beyân fî Hakâ’iki’l-Kur’ân* adlı eseri olduğu yazılıdır. Tura, Se‘âlibî kelimesinin üzerini çizmiş ve müellifin 606 (1209) yılında müteveffa olan Ebû Muhammed Rûzbihân el-Baklî eş-Şîrâzî el-Sûfî olduğunu not etmiştir. Bu notun altına da “Hazmi” şeklinde kendi imzasını atmıştır.¹²



Büyük hattın hemen altında ‘*Arâ’isu Sa‘lebî*’ şeklinde düşülmüş bir not daha yer almakta olup, Sa‘lebî kelimesinin de üzeri çizilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu not, eserin müellifinin Se‘âlibî değil, Sa‘lebî olduğunu ifade etmek için sonradan yazılmış bir tashih notudur. Se‘âlibî kelimesinde olduğu gibi Sa‘lebî kelimesinin de üzerini çizenin Tura olup olmadığı belli değildir. Ama bu iki not, eserin künye bilgisi noktasında Tura’nın tetkiki öncesinde halihazırda bir tereddüte işaret etmektedir.

12 Ebû Muhammed Rûzbihân el-Baklî, *Arâ’isu’l-Beyân fî Hakâ’iki’l-Kur’ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 180), 1a.

Tashih mahiyetindeki ikinci not, aslında doğru gibi gözükmeyle birlikte muhtemelen metin içi tahlil yapılmadan verilmiş aceleci bir karardır. Zira Ebû Zeyd es-Se'âlibî (öl. 875/1471) ve Ebû Mansûr es-Se'âlibî (öl. 429/1038) gibi Se'âlibî künyeli tefsir ve dil alimlerin hiçbirisinin '*Arâ'isü'l-Mecâlis*' isminde bir eseri bulunmamaktadır. Buna karşın Ebû İshâk es-Sa'lebi'nin (öl. 427/1035) bu ön adla '*Arâ'isü'l-Mecâlis*' isminde bir eseri bulunmaktadır. Sa'lebi'nin bu eseri, onun *el-Kesf ve'l-Beyân* veya *Tefsîru's-Sa'lebi* adlarıyla bilinen tefsirinden kıssalarla ilgili kısımların seçilip genişletilmesi şeklinde ortaya çıkmış ve daha fazla şöhret bulmuştur.¹³ Dolayısıyla '*Arâ'isü'l-Beyân fî Hakâ'iki'l-Kur'ân*' künyesini taşıyan bir eserin Se'âlibî'den ziyade Sa'lebi'ye ait olacağı yönündeki bir fikir yürütme ilk tahlilde daha mantıklı gibidir. Fakat tahlil, muhtemelen sadece '*Arâ'is*' kelimesinden hareketle yapılmış, bu nedenle de eksik ve yarım bir çaba olarak kalmıştır. Eserin ana metninde uzunca bir dibace olmasına karşın müellif ismine tesadüf edilememektedir. Bu durumda gerek zahriyedeki tereddütün izalesi gerekse eserin kime ait olduğunun tespitinde Tura'nın metin karşılaştırması yapmış olması beklenebilir. Ancak bu karşılaştırmayı Kâtib Çelebi'nin (öl. 1067/1657) *Keşfü'z-Zünûn*'u üzerinden gerçekleştirmiş olması ve bunun neticesinde eserin Rûzbihân el-Baklî'ye (öl. 606/1209) ait olduğu sonucuna ulaşması muhtemeldir. Zira Kâtib Çelebi, eseri '*Arâ'isü'l-Beyân fî Hakâ'iki'l-Kur'ân*' künyesi altında Rûzbihân el-Baklî'ye ait olarak zikretmekte ve eserden bir pasaja yer vermektedir.¹⁴ Alıntılacağı pasajın metnine aynı ibarelerle, Baklî'nin mukaddimesinin son kısmında tesadüf edilebilmektedir.¹⁵ Burada ismi geçen Rûzbihân el-Baklî, aynı zamanda İslam düşünce geleneğinde şöhret bulmuş önemli mutasavvıflardan biridir. '*Arâ'isü'l-Beyân*' adlı tefsirinin ana kaynakları arasında Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (öl. 412/1021) *Hakâ'iku't-Tefsîr* ve Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Letâ'ifu'l-İşârât*'ı yer almakta olup işari tefsirin önemli örneklerinden biri olarak gösterilmektedir.¹⁶

• Laleli 213

Tura'nın bu demirbaş üzerine düşüğü notun, bu yazının hareket noktasını oluşturduğunu özellikle belirtmek gerekir. Onun notu, ilgili demirbaşta kayıtlı eserin ferağ kaydının hemen altında yer almaktadır. Buna geçmeden önce eserin fiziksel özellikleri hakkında bilgi vermekte fayda vardır. Eser, Fahreddin er-Râzî'nin bir eseridir ve künye bilgisi zahriye sayfasının üst orta kısmında büyük bir hatla "*Kitâbu Esraru't-Tenzîl fî't-Tefsîr min Tesânîfi el-İmâm el-Kebîr el-Alîm Fahri'l-mille ve'd-dîn Nusrati'l-İslâm ve'l-Müslimîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî*"¹⁷ şeklinde takdim edilmiştir. Bu notun erken tarihli bir hat olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür. Zahriyede nüshanın yazısının mağrib hattı olduğu

13 Suat Mertoğlu, "Sa'lebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/28-29.

14 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Fünûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge (Ofset, Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 2/1131.

15 Baklî, '*Arâ'isü'l-Beyân*' (Laleli, 180), 2b.

16 Nazif Hoca, "Baklî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/547 (545-547); M. Nazif Şahinoğlu, "Arâisü'l-Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/265.

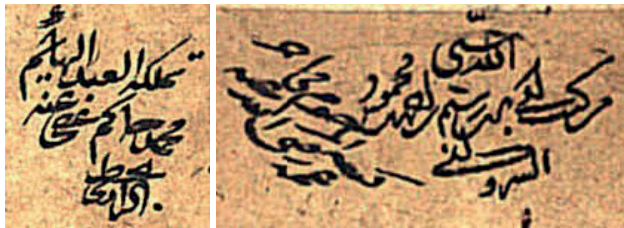
17 Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Esraru't-Tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 213), 1a.

bilgisi verilmiştir; ne var ki yeterince okunaklı bir hat olmadığını ifade etmek mümkündür. Zahriyenin sol üst köşesinde sayfaların on yedi satırdan oluştuğu bilgisi bulunmaktadır, kenarında muhtemelen sonradan düşülmüş ikinci bir notta ise “aksine sayfalar değişkenlik göstermektedir” şeklinde buna itirazda bulunulduğu görülmektedir. Zahriyede biri nesih hattıyla ve kırmızı mürekkeple, diğeri de talik hattıyla ve siyah mürekkeple düşülmüş iki notta nüshanın müellif hattı olduğuna dikkat çekilmiştir.



Kırmızıyla yazılı notta nüshanın, müellifinin hattıyla yazılı olduğu belirtilmekte ve muhtemelen nüshayı sahiplenecek kişiden bunu muhafaza etmesi istenmektedir. Siyah yazılı notta ise nüshanın, müellifinin hattıyla yazılmış olduğu ve bu noktada hiçbir şüphenin söz konusu olmadığı kaydedilmektedir. İki farklı mürekkeple ve yazı hattıyla düşülmüş bu notların tek bir kişinin kaleminden mi yoksa iki farklı kişinin kaleminden mi çıktığı tam olarak tespit edilememekle birlikte, her iki yazıda da “Allah” lafza-i celilesinin yazımının birebir aynı olması, yine her yazının devamında tersten kalbe benzeyen figürün aynı olması, yazıların tek bir kişinin kaleminden çıkmış olabileceğini düşündürmektedir. Yine de kesin bir yargıda bulunabilmek güçtür.

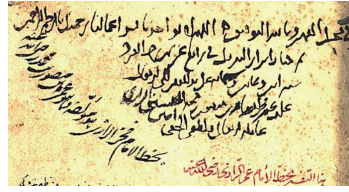
Zahriye sayfasında iki de temellük notu yer almaktadır; bunlardan biri Mehmed Hâkim’e aittir.



Mehmed Hâkim’e ait temellük notunun altında, Râzî’nin hattı olduğu bilgisi tekrarlanmıştır. Buradaki Mehmed Hâkim’in, tarihçi ve şair kimliğiyle öne çıkan Seyyid Mehmed Hâkim

Efendi (öl. 1184/1770) olması ihtimal dahilindedir.¹⁸ Zahriyedeki diğer temellük notu Ebûbekir b. Rüstem b. Mahmûd eş-Şîrvânî'ye aittir. Bu şahıs, reisülkütüplük görevlerinde bulunmuş Şîrvânî Ebûbekir Efendi'dir (öl. 1139/1726). Şîrvânî'ye ait temellük notunun hemen bitişiğine “merhum bunu [eseri] ahir ömründe yazmıştır” şeklinde bir ibare yer almaktadır ki bu ifade ile eserin Râzî'nin son eseri veya son eserlerinden biri olduğu ifade edilmek istenmektedir. Farklı yazma eser koleksiyonlarında çok sayıda eserde bulunan mülkiyet kaydına bakılırsa,¹⁹ Ebûbekir Efendi'nin çok iyi bir koleksiyoner olduğu ve kıymetli kitaplardan oluşan zengin bir kütüphane oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bursalı Mehmed Tahir (öl. 1925), bu durumu “nefis kitaplara malik idi” şeklinde dile getirmektedir.²⁰ Kendisinin *Târîh-i Vassâf* üzerine kaleme aldığı ancak bitiremediği bir şerhi bulunmaktadır.²¹ Ebûbekir Efendi'nin temellük kaydını taşıyan eserlere farklı koleksiyonlarda tesadüf ediliyor olması, kütüphanesinin kendisinin hayatında veya vefatı sonrasında dağılmış olabileceğini düşündürmektedir.

Tura'nın düştüğü not, nüshanın sonunda ferağ kaydının hemen altındadır; onun notuna geçmeden önce eserin ferağ kaydı bilgisine ve bu bilginin altında eserin müellif hattı olduğu yönündeki iki kısa nota değinmek gerekir. Zira Tura'nın notunun üzerine kurulduğu ana zemin, ferağ kaydı bilgisinde gerçekleştirilmiş ince bir tahriftir.



Ferağ kaydı bilgisinde istinsah tarihi ilk tahlilde 682, müstensih de Alî b. Ömer b. Fahrüddîn b. Mansûr b. Muhammed el-Hüseynî er-Râzî olarak okunmaktadır.²² Ferağ kaydı bilginin altında, biri kırmızı mürekkeple ve nesih hattıyla, diğeri de siyah mürekkeple ve talik hattıyla nüshanın müellif hattı olduğuna dair iki not yer almaktadır. Bu notların, nüshanın zahriyesindeki benzer notları düşen kişi veya kişiler tarafından yazıldığı açıktır. Kırmızı notta “bu tefsir İmâm Ömer er-Râzî'nin hattıyladır” bilgisine, siyah notta ise “İmâm Fahr er-Râzî'nin hattıyladır, kendisi eserin müellifidir ve Ömer b. Mansûr b. Muhammed'dir” bilgisine yer verilmiştir. Zahriyedeki notlar bağlamında da dikkat çekildiği üzere bu iki farklı mürekkeple yazılmış notun, tek bir kişiye ait olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür. Bu iki nattan siyah mürekkeple yazılmış olanda verilen künye bilgisi, başlı başına bir tereddüt oluşturmaya yetecek türdendir.

18 Mücteba İlgürel, “Hâkim Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/189-190.

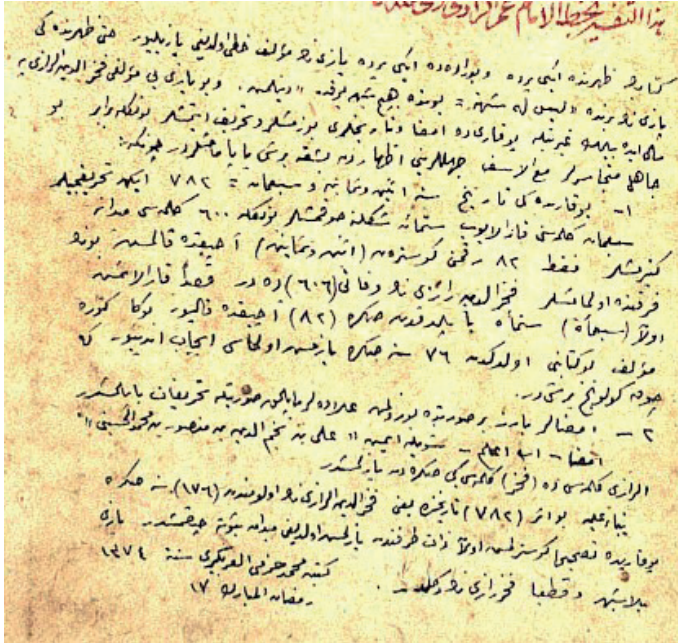
19 Şîrvânî'nin temellük kaydını taşıyan eserlerin tespitine yönelik Recep Gürkan Göktaş ile birlikte bir çalışma sürdürdüğümüzü bu vesileyle belirtmek isterim.

20 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1933), 1/233.

21 Bu şerh, onun notlarını da kullanmak suretiyle Mirzazade Ahmed Neylî (öl. 1161/1748) tarafından tamamlanmıştır. Bk. Sadık Erdem, “Neylî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/70.

22 Râzî, *Esrârü'l-Tenzîl* (Laleli, 213), 248a.

Zira Râzî'nin künyesi kitabın zahriyesinde eski bir hatla da not edildiği üzere Muhammed b. Ömer b. Hüseyin'dir. Zahriyesinde, hem de büyük ve eski bir hatla bu şekilde kayıtlı iken, ferağ kaydının alt kenarındaki siyah notta müellifin künye bilgisinin “Ömer b. Mansûr b. Muhammed” şeklinde takdim edilmesi, burada zaten bir tuhafılık olduğunu teyit etmektedir. Eğer safça bir hamakat veya cehaletin ürünü değilse, bunun art niyetli çabanın ürünü olduğu açıktır. Bu durum, Tura'nın dikkatinden kaçmamıştır ve ferağ kaydının altına düştüğü notta o şunları dile getirmiştir:



“Kitabın zahrında iki yerde ve burada da iki yerde yazının müellif hattı olduğu yazılıyor hatta zahrındaki yazının birinde “leyse lehu şübhëtün = bunda hiç şüphe yoktur” denilmiş. Ve bu yazıyı müellifi Fahrüddîn er-Râzî'ye mal edebilmek gayretiyle yukarıda imza ve tarihleri bozmuşlar ve tahrif etmişler. Bununla beraber bu cahil-i mütecasirler maalesef cehillerini izhardan başka bir şey yapamamışlardır çünkü:

1- Yukarıdaki tarih, sene-i isneyn ve semanine ve seb'u-mie = 782 iken tahrifçiler seb'u-mie kelimesini karalayıp sittu-mie şekline sokmuşlar. Bununla 600 kelimesini meydana getirmişler fakat 82 rakamını gösteren (isneyn ve semanine) açıkta kalmış, bunun farkında olmamışlar. Fahreddin Râzî'nin vefatı (606)'dadır. Kasten karalanmış olan (seb'u-mie) sittu-mie yapıldıktan sonra (82) açıkta kalıyor. Buna göre müellif bu kitabını öldükten 76 sene sonra yazmış olması icap ediyor ki çok gülünç bir şeydir.

2- İmzalar bariz bir surette bozulmuş ilaveler yapılmak suretiyle tahrifat yapılmıştır; imza -Allahu a’lem- şöyle imiş: “Alî b. Necmüddîn b. Mansûr b. Muhammed el-Hüseynî”. er-Râzî kelimesi de (Fahr) kelimesi gibi sonradan yazılmıştır.

Binaen-aleyh bu eser (782) tarihinde yani Fahrüddîn er-Râzî’nin ölümünden (176) sene sonra yukarıda tashiha gösterilmiş olan zat tarafından yazılmış olduğu meydana-ı sübuta çıkmıştır; yazı bilâ şüphe ve kat’a Fahr-i Râzî’nin değildir.

Ketebehu Mehmed Hazmî el-Arabkirî.

Sene-i 1374, Ramazânü’l-Mübârek 17 (10 Mayıs 1955)”²³

Tura’nın, kütüphane müdürlüğü görevinden 1947 yılında emekli olduktan yaklaşık sekiz yıl sonra düştüğü bu not, gerçekten takdire şayandır. Ferağ kaydı bilgisinde bir tuhaflik olduğu zaten sezilebilmektedir; ancak istinsah tarihi ve müstensih isminde küçük ama büyük sonuçlar üretecek şekilde bir değişiklik yapıldığı, öyle hemencecik farkına varılabilecek bir husus değildir. Bu noktada Tura’nın hakkını teslim etmek gerekir. O, önce tarih üzerinden bir mütalaa gerçekleştirmiş ve orijinalinde 782 olması gereken istinsah tarihinin karalanıp 682 olarak okunabilecek hale getirildiğini tespit etmiştir. Râzî’nin 606 yılında vefat ettiği bilgisinden hareket eden Tura, yazma üzerindeki tarihin 682 şeklinde değiştirilmesinin bile nüshanın Râzî’ye ait kılınması için yetmeyeceğini, zira Râzî’nin ölümüyle yazma üzerindeki tarih arasında 76 yıllık bir zaman farkı bulunduğunu belirtmiştir. Tura, notun ikinci kısmında, tahrifin yalnızca istinsah tarihiyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda müstensih isminde de benzer bir durumun söz konusu olduğunu ortaya koymuştur. Metnin aslında “Alî b. Necmüddîn b. Mansûr b. Muhammed el-Hüseynî” olması gerektiğini öngördüğü müstensihie ait künye bilgisinde “Fahr” ve “er-Râzî” kelimelerinin de sonradan eklendiğine dikkat çekmiştir. Tura’nın, tahriften arındırarak ve “Allahu a’lem” ihtiyat kaydıyla tespit ettiği müstensih ismi, sanki “Alî b. Necmüddîn İbrâhîm b. Mansur b. Muhammed el-Hüseynî” ya da “Alî b. Ömer b. İbrâhîm b. Mansûr b. Muhammed b. el-Hüseynî” olarak da okunabilmektedir. Ancak ilki daha doğru bir olasılık gibi durmaktadır. Her halükarda künye bilgisinin aslında “İbrâhîm” kelimesinin yer aldığı öngörüsünde bulunmak mümkündür. Ne var ki bu durum, onun ferağ kaydı bilgisinin tahrifi ve gerçekte öyle olmadığı halde Râzî’ye nispet edilmeye çalışıldığı yönündeki kasıtlı çabaya dair haklı değerlendirmelerini ortadan kaldırmamaktadır. Râzî’nin künyesi Muhammed b. Ömer b. Hüseyin’dir ve ferağ kaydındaki müstensih isminin, ne şekilde okunursa okunsun, bu künye örtüştürülmesi imkan dahilinde değildir.

Metin üzerinde değişiklik yapan kişi, ya gerçekten Râzî’nin ölüm tarihini bilmemektedir, bu yüzden de tam bir cehalet örneği sergilemektedir; ya da gayet iyi bilmektedir ve buradaki müstensih ismini olabildiğince Râzî’ye yaklaştırmak için ilave bir gayret göstermektedir. Tura, müstensih künye bilgisine “Fahr” ve “er-Râzî” kelimelerinin sonradan eklendiği noktasındaki öngörüsünde haklı gibidir. Metne dikkatle bakıldığında, “Fahr” kelimesinin yazının genel istifine uymayacak şekilde araya sıkıştırıldığı, normalde “Necmüddîn” olması

23 Aralık, parantez ve eşittir işaretleri Tura’ya aittir.

muhtemel kelimenin ise “ed-Dîn” şeklindeki ikinci kısmının üzerinin çizilmek suretiyle, baştaki “Necm” kelimesinin “Ömer” olarak okunabilmesine zemin hazırlandığı gözlenmektedir. Bu esnada “İbrâhîm” kelimesinin yarısının da üzeri çizilmiş ve okunamaz hale getirilmiştir. “Fahr” kelimesinin aksine “er-Râzî” kelimesinin sonradan eklendiği daha belirgindir. Çünkü ferağ kaydı bilgisi yukarıdan aşağıya bir üçgen çizecek şekilde daralmakta, ancak “er-Râzî” ibaresi bu istifi bozan bir görüntü arz etmektedir. Bu iki ilave, muhtemelen daha da vurgulanmak istendiği için ferağ kaydının çevresine düşülmüş siyah ve kırmızı hatlı notlarda tekrarlanmıştır. Kırmızı hatlı notta “İmam Ömer er-Râzî’nin hattıyladır” şeklindeki bilgide “Ömer” ve “er-Râzî” kelimeleri öne çıkarılmıştır. Burada “Ömer” kelimesini görünür kılmaya yönelik bir amacın varlığı sezilebilmektedir. Siyah hatlı notta ise gerçekleştirilmek istenen manipülasyon daha belirgindir. Bunun, artıniyetli bir girişim üzerinden temin edilmeye çalışılan sonucun daha da vurgulanması amacına matuf olarak şekillendiği, bizatihi notun kendi iç sistematığından anlaşılabilir. Burada önce nüshanın İmam Fahr er-Râzî’nin hattıyla yazılmış olduğuna, ardından onun eserin müellifi olduğuna, sonra da onun Ömer b. Mansur b. Muhammed olduğuna yönelik olmak üzere üç temel mesaj vurgusu söz konusudur. İlk vurgudaki mesaj, Tura’nın tespit ettiği gibi sonradan eklenmiş “Fahr” ve “er-Râzî” kelimeleri üzerinden bir bağlam oluşturma çabasını yansıtmaktadır; özellikle bu iki kelimenin öne çıkarılmış olması anlamlıdır, zira bu kelimeler aynı zamanda müellifin geleneğe mâl olmuş künyeleridir. Üstelik bu sayede ikinci mesaja okuyucunun zihni hazırlanmış olmaktadır ve nüshanın eserin müellif hattı olduğunu ileri sürebilmek kolaylaşmaktadır. Üçüncü vurgu ise bir illüzyonu andırmaktadır ve buradaki amaç metindeki tahrifin bir tür üzerini örtme çabasıdır; çünkü üçüncü mesajda sunulan isim, aslında ilgili tahrifle elde edilmek istenen isimdir. Ferağ kaydı bilgisinin kenarlarındaki iki notun sahibinin aynı kişi olma olasılığı yüksek gibidir ve bu kişinin de aynı zamanda ferağ kaydındaki değişiklikleri ve ilaveleri gerçekleştiren kişi olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür.

Nüshanın müellif hattı olduğu yönünde zahriyede iki farklı mürekkeple düşülmüş notlar ile ferağ kaydı bilgisinin altına düşülmüş notların birbirine muvazi olduğuna dikkat çekmiş ve biri nesih diğeri de talik olan iki hattın tek bir kişinin kaleminden çıkmış olma olasılığının altını çizmiştik. Çünkü bütün bu notlarda, nüshanın müellif hattı olduğu bilgisini belirginleştirmeye yönelik özel bir çaba olduğu görülebilmektedir. Bu noktada, böyle bir şeye niçin tevessül edildiği sorusu akla gelebilir. Muhtemelen bunu yapan kişi, bu nüshayı satmak ve bu satıştan da ederinden daha fazla para kazanmak isteyen birisi olmalıdır. Çünkü nüshanın müellif hattı olduğu yönündeki bütün bilgilerin bir şekilde birbiriyle ilişkili oldukları ve aslında ferağ kaydında gerçekleştirilen değişikliğin ve ilavenin, elde edilmek istenen sonucun daha da büyütülmesi amacına matuf olduğu anlaşılabilir.

El yazma eserler içerisinde en önemlileri, kuşkusuz bizzat müellifinin elinden çıktığı tespit edilebilen eserlerdir. Müellifin kaleminden çıkmış olması, eserin otantikliğini belgelemekte, dolayısıyla da sonraki nüshalarda küçük de olsa değişime uğrama ihtimali karşısında ana metnin adeta sigortası işlevini görmektedir. Müellif hattı bilgisinin kesin olarak teyidinin yapılabilirdiği

bir nüsha, gerçekten kıymetlidir. Bu türden nüshalarda genellikle eserin vikaye, ama özellikle de zahriye sayfasında müellif nüshası olduğu bilgisine yer verilir. Bunlar, satın alınmak istendiğinde ait oldukları şahıs ve döneme göre değişiklik göstermekle birlikte yüksek meblağlara alıcı bulabilmektedir. Böylesi nüshaları almaya istekli olan, hatta bazen koleksiyonlarında bu türden çok sayıda nüsha barındıran koleksiyonerler söz konusu olabilmektedir. Müellif nüshalarına yönelik bu teveccüh, ilgili nüshaların alım satımı sürecine bazen doğrudan yansiyabilmekte, daha fazla para kazanabilme arzusu ile de birleşince metin üzerinde ince bazı tahriflere de kapı aralayabilmektedir.²⁴ Râzî'nin *Esrâru't-Tenzil* adlı eserinin bu nüshası da benzer bir duruma maruz kalmış gibidir. Bu noktada Şîrvânî Ebûbekir Efendi'nin kıymetli eserlerden oluşan şahsi koleksiyonun dağılmış olabileceğine dikkat çekmiştik.²⁵ Onun mülkiyet kaydını taşıyan bu eserin de ilgili süreçte başka birisinin veya birilerinin eline geçmiş olması ihtimal dahilindedir. Ferağ kaydındaki değişiklik ve ilavelerin, zahriye ve hatime sayfasında müellif hattı olduğu yönündeki ısrarcı bilgilerin bu süreçte yazılmış olabileceğini düşünmek imkan dahilindedir. Nüshanın, üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmamış orijinal versiyonu da elbette erken tarihlidir ve değerlidir. Ama bunun doğrudan Râzî'nin kaleminden çıktığının dile getirilmesi ve müellif hattı olarak takdim edilmesi başka bir şeydir.

24 Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, 309.

25 Örneğin dönemin önemli koleksiyonerlerinden biri olan ve son derece kıymetli eserlerden mürekkep kütüphanesi bir bütün halinde günümüze kadar gelen Sadrazam Koca Ragıp Paşa'nın (öl. 1176/1763) koleksiyonundaki bazı eserler, Şîrvânî'nin temellük kaydını taşımaktadır. Bu eserlerden biri, Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *Nihâyetü'l-İkdâm*'ıdır ki 583 (1187-1188) tarihinde istinsah edilmiştir. Bu tarih, müellifin vefat tarihine oldukça yakındır ve eserin belki de en eski nüshalarından biri konumundadır. Ferağ kaydı bilgisinin hemen yanında da Ragıp Paşa tarafından düşülmüş 1164 (1750-1751) tarihli bir mukabele ve tashih kaydı bulunmaktadır. Bkz. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm* (İstanbul: Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, 820), 207a; Şîrvânî'nin temellük notunu taşıyıp da Ragıp Paşa'nın koleksiyonunda yer alan bir başka önemli eser, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *el-Mebde'* ve *l-Me'âd*'ıdır. Eserin bu nüshası 615 (1218-1219) tarihinde el-Hasan b. Mes'ûd b. Abdillâh el-Gence tarafından yazıya geçirilmiştir. Bkz. Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *l-Me'âd* (İstanbul: Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, 872), 69b; Necip Paşa'nın koleksiyonunda da Şîrvânî'nin temellük notunu taşıyan kitaplar yer almaktadır. Bunlar içerisinde en dikkat çekici olanı İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ının 555 (1160) tarihli bir nüshasıdır. Zahriyesinde yer alan temellük kayıtları, nüshanın temellük kronolojisini çıkarmaya da belli ölçüde imkan tanımaktadır. el-Hüseyn b. Muhammed el-Ca'ferî'nin Tebrîz şehrinde 600'lü tarihlerde satın alma yoluyla elde ettiği nüsha, 894 yılında Rebiülahir ayının 11. günü olan (14 Mart 1489) Cumartesi günü, Kostantiniye şehrinde Abdurrahmân b. Ali b. Müeyyed b. Pîr Ali'nin mülkiyetine dahil olmuştur. Bu son kişi, Celâluddin ed-Devvânî'ye talebelik yapmış ve Sultan II. Bayezid döneminin önemli isimlerinden olan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'dir (öl. 922/1516). Eserin mülkiyeti daha sonra oğlu Sadrüddîn'e, bilahare ise 928 yılının Rebiulevvel'inde (Ocak-Şubat 1522) İstanbul'da diğer oğlu Abdurrezzâk Efendi'ye intikal etmiştir. Yusuf b. Ca'fer isimli bir kişi, eseri 976 (1568-1569) yılında İstanbul'da satın almıştır. Nüsha, daha sonra Mehmed b. Molla Şa'bân Efendi'nin, ardından da Şîrvânî Ebubekir Efendi'nin mülkiyetine girmiştir. Şîrvânî'den sonra ve muhtemelen kütüphanesinin müsadereğine bağlı olarak nüshayı temin eden kişi Nu'man Efendizade'dir ve düşüğü tarihe bakılırsa bu 1169 (1755-1756) yılında gerçekleşmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât* (İzmir: Tire Necip Paşa Kütüphanesi, 448) 1a. Eserin son durağı, Necip Paşa'dır. Necip Paşa'nın, 1243 (1827-28) yılında Tire'de yaptırdığı kütüphane için 671 kıymetli eseri bizzat kendisinin temin ettirdiği, bunların bakımını yaptırtıp kırmızı deri mahfazalar içerisine koydurduğu ve bu şekilde kütüphaneye intikal ettirdiği kaydedilmektedir. Bkz. Ali İhsan Yıldırım, "Necip Paşa Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/494-495. İbn Sînâ'nın eserinin ilgili nüshası, bunlardan biri olmalıdır.

Burada, hala boşlukta duran bir hususa da dikkat çekmekte fayda vardır. Müellif nüshası olduğu bilgisinin sınırlı da olsa dile getirildiği yerlerden biri, nüshanın zahriyesinde Mehmed Hâkim'in mülkiyet kaydının altında yer alan “er-Râzî'nin hattıyladır” şeklindeki ibaredir. Peki müellif hattı bilgisinin söz konusu olduğu notların yapay bir algıyı mümkün kılabilme için düşüldüğü ihtimaliyle birlikte değerlendirildiğinde, Mehmed Hâkim'in mülkiyet kaydının altındaki bu ibare nasıl izah edilecektir? Bu noktada, Mehmed Hâkim'in, tarihi ile meşhur Seyyid Mehmed Hâkim Efendi olması olasılığına dayalı olarak iki ihtimalden bahsetmek mümkündür: ilki, ferağ kaydındaki değişiklikleri yapan ve müellif hattı olduğuna dair notları düşen kişinin bizzat Seyyid Mehmed Hâkim olma olasılığıdır. Kendisinin nesih ve sülüs yazımında icazet sahibi, talik ve divani yazıda da maharet sahibi bir hattat oluşu,²⁶ usta bir kişinin kaleminden çıktığı izlenimi uyandıran nüsha üzerindeki kırmızı ve siyah mürekkepli notların onun tarafından düşülmüş olabileceğini düşündürmektedir. Çeşitli bürokratik görevlerde bulunan birisi olmasına karşın, vefat ettiğinde terekesinde bulunan varlıkların borçlarını ödemeye yetmediği yönündeki bilgi²⁷ dikkate alındığında onun maddi durumunun pek de iyi olmadığı ve paraya ihtiyacı olduğu söylenebilir. Laleli Kütüphanesi'nin III. Mustafa (öl. 1187/1774) tarafından açılan Laleli Külliyesi bünyesinde tesis edilmiş, daha sonra da III. Selim'in (öl. 1223/1808) gerçekleştirdiği vakıflarla koleksiyonu zenginleştirilmiş bir kütüphane olduğu bilinmektedir.²⁸ Laleli Külliyesi'nin, dolayısıyla da kütüphanenin ilk versiyonunun açıldığı tarih 1174/1760'tır; bu tarih Mehmed Hâkim Efendi'nin 1184/1770 tarihindeki vefatından yaklaşık on yıl öncesine denk gelmektedir. Bu ihtimal çerçevesi dikkate alındığında, onun ilgili eseri yeni kurulmuş bu kütüphaneye satabilmek için bu yola başvurmuş olması ihtimal dahilindedir. İkinci ihtimal ise, ferağ kaydındaki değişiklikleri veya müellif hattı olduğu yönündeki bilgi notlarını düşen kimsenin başka birisi olduğu ve bu kişinin ilgili nüshayı Seyyid Mehmed Hâkim'e satmış olabileceğidir. Bu durumda, Mehmed Hâkim'in sadece nüshayı değil aynı zamanda bu bilgiyi de satın almış olması ihtimal dahilindedir. Râzî'nin de kendisi gibi Hz. Muhammed'in neslinden gelen bir kimse olması, onun hattıyla yazılı bir nüshaya olduğundan daha fazla ilgi göstermesine, bu nedenle de eseri satın almasına neden olmuş olabilir. Bunlar elbette ki birer ihtimaldir ve her ikisi de temellük kaydının gerçekte, Seyyid Mehmed Hâkim'e ait olduğu varsayımından hareketle öne sürülebilmektedir. İlgili temellük notunun başka birisine ait olması da mümkündür; başka bir eser üzerinde Seyyid Mehmed Hâkim'e ait ve buradaki yazı karakteri ve istif itibarıyla örtüşen bir temellük notu tespit edilmediği sürece kesin bir yargıda bulunabilmek güçtür.

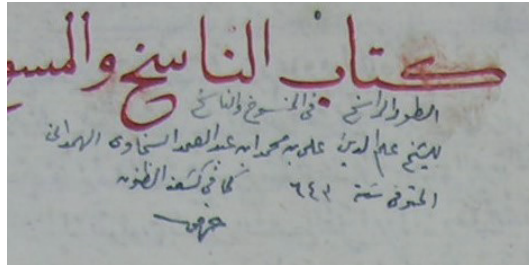
26 Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, haz. Tahir Güngör (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 1/LVI.

27 Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1/LXII-LXIII.

28 İsmail E. Erünsal, “Lâleli Kütüphanesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/89.

- **Laleli 254**

Bu not, nüşada yer alan eserin isminin doğru tespiti ve “el-Allâme” şeklinde müphem bırakılmış olan müellifinin açık bir şekilde takdimi şeklinde bir nottur. Şöyle ki zahriyede eserin ismi kırmızı ve büyükçe bir hatla *Kitâbu’n-Nâsîh ve’l-Mensûh* olarak verilmiş ve müellif ismi sadece “el-Allâme” olarak zikredilmiştir. Allâme kelimesinin hemen üstüne düşülen siyah mürekkepli bir notta bu vasfa haiz olan kişiyle ilgili olarak “asrında eşsiz bir kimse olduğu ve ilim bakımından yüksek mertebede bulunduğu onun bu kitaptaki bir sözünden anlaşılmaktadır. Bunu mütalaa eden muttali olur. Bundan dolayı mütalaa et.” şeklindeki değerlendirmelere bakılırsa, müellifin kim olduğu konusunda muhtemelen bir tereddüt söz konusudur. Zaten bu kanaat de metin içinden çıkarılmış bir tahmini ifade etmektedir. “Allâme” kelimesinin altına siyah mürekkeple düşülmüş bir başka notta ise bunun, müellifin Kur’an kıraatı ile ilgili kitabının bir cüzü olduğu, bu kısmının yazılıp geri kalanın ise bırakıldığı kaydedilmektedir. Bu notu yazan kişinin, ilk bakışta müellifin kimliğine dair bir bilgi sahibi olduğu izlenimi uyanmaktadır; ancak müellifin ismini açıkça yazmamış olması yine de bir tereddüte işaret etmektedir. Yine “Allâme” kelimesinin kenarına kırmızı mürekkeple düşülmüş bir başka notta ise bu nüshanın kendisinden istinsah edildiği nüshanın tarihinin 702 Rebiulevvel’i (1302) olduğu ifade edilmiştir. İkisi siyah, biri kırmızı mürekkeple yazılmış bu üç notun da tek bir kişinin kaleminden çıktığı anlaşılabilmektedir. Tura’nın notu, büyük harflerle yazılı olan “Kitâbu’n-Nâsîh ve’l-Mensûh” şeklindeki künye bilgisinin altına düşülmüş olup kitabın doğru isminin tespiti şeklindedir.



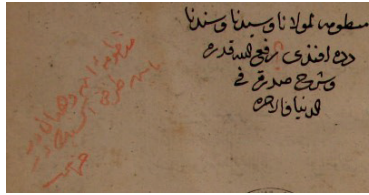
Notta kitabın adı *et-Tavdu'r-Râsîh fi'l-Mensûh ve'n-Nâsîh* olarak tespit edilmiş, müellifinin ise 643'te vefat etmiş olan eş-Şeyh Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed el-Hemdânî olduğu ifade edilmiştir. Bunun için Kâtib Çelebi'nin *Keşfu'z-Zünûn*'unu kaynak gösteren Tura, notun altına “Hazmi” şeklinde kendi imzasını atmıştır.²⁹ Nûshada yer alan eserde, müellifinin kimliğini tespit etmeyi mümkün kılabilecek herhangi bir dibace kısmı yer almamaktadır. Bu noktada belki de tek veri, ana metin başlamadan önce serlevha şeklindeki bir kısımda yer alan “et-Tavdu'r-Râsîh fi'l-Mensûh ve'n-Nâsîh” ifadesidir. Muhtemelen Tura, kitabın ismini tespitte bu ifadeyi hareket noktası olarak almış, eseri *Keşfu'z-Zünûn*'dan taramış ve bu sayede de

29 Alemüddîn Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *et-Tavdu'r-Râsîh fi'l-Mensûh ve'n-Nâsîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 254), 1a.

müellifini tespit edebilmiştir. *Keşfü 'z-Zünûn*'daki bilgilerle kıyaslandığında, Tura'nın buradaki notuyla birebir aynı olduğu görülebilmektedir.³⁰ Bu durum, Tura'nın bir muhteva tahlilinden ziyade, sadece Kâtib Çelebi'deki bilgi üzerinden bir künye bilgisi tespitinde bulunduğunu teyit etmektedir. Eser, Alemüddîn Alî b. Muhammed es-Sehâvî'nin *Cemâlû 'l-Kurrâ* ve *Kemâlû 'l-İkrâ* adlı kıraatla ilgili hacimli eserinin yedinci bölümünü oluşturmaktadır.³¹

• Laleli 1188

Tura'nın bu nüshanın zahriyesi üzerindeki notu da bir tashih notu görünümündedir; nüshanın zahriyesinde siyah bir hatla “*Manzûmetun li-Mevlanâ ve Seyyidînâ ve Senedinâ Dede Efendi*” şeklindeki ifadeyle eserin künye bilgisi verilmiştir.



Tura, bu notun sol yanına “*Manzûmetu İbn Vehbân*’dır, baş tarafı eksiktir” şeklinde bir not düşmek suretiyle eserin yazar bilgisini tashih etmiş, altına da “*Hazmî*” şeklinde ismini yazmıştır. Siyah hatlı yazıda “*Dede Efendi*” ibaresinden sonra kırmızı kalemle konulmuş soru işareti, muhtemelen yine Tura’ya aittir. Bu durumda onun manzumenin önce Dede Efendi’ye³² aidiyetinden kuşku duyduğu, sonrasında ise kime ait olabileceğini tespiti yöneldiği düşünülebilir. Burada bahis konusu olan İbn Vehbân, Ebû Muhammed Emînüddîn Abdülvehhâb b. Ahmed b. Vehbân ed-Dımaşkî (öl. 768/1367) isimli Hanefi bir fakihidir. Onun bu eseri *Kaydû 'ş-Şerâ'id ve Nazmu 'l-Ferâ'id* adını taşısa da genellikle *Manzûmetu İbn Vehbân* veya *el-Manzûmetü 'l-Vehbâniyye* adları altında şöhret bulmuştur. Mergînânî'nin (öl. 593/1197) *el-Hidâye*'sinin tertibi esas alınmak suretiyle “*ر*” harfi üzerinden kafiye oluşturulmuş bu manzume, aynı zamanda İbn Vehbân'ın, sayesinde şöhret kazandığı bir eserdir.³³ Tura'nın manzumenin baş tarafının eksik olduğunu dile getirmesi, onun elindeki nüshayı İbn Vehbân'ın manzumesinin başka bir nüshasıyla karşılaştırmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde farklı koleksiyonlarda pek çok nüshası bulunan bu manzumenin, Laleli koleksiyonunda bu nüsha dışında iki nüshası daha bulunmaktadır.³⁴

30 Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-Zünûn*, 2/1118.

31 Tayyar Altıkulaç, “*Sehâvî, Alemüddîn*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/311-313; krş. es-Sehâvî, *Cemâlû 'l-Kurrâ* ve *Kemâlû 'l-İkrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987), 1/245-394.

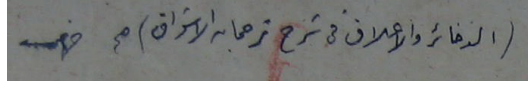
32 Osmanlı döneminde yaşamış ve Mevlevî kimliğiyle bilinen çok sayıda Dede Efendi bulunmaktadır. Buradaki Dede Efendi ile bunlardan hangisinin kastedilmiş olabileceğini tespit etmek mümkün olmamıştır.

33 Ahmet Özel, “*İbn Vehbân*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/442-443.

34 Abdülvehhâb b. Ahmed İbn Vehbân, *Kaydu 'ş-Şerâ'id ve Nazmu 'l-Ferâ'id* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 352), 55-84; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1196), 1-74.

• Laleli 1397

Tura'nın bu nüsha üzerine düştüğü not da eser ismine dair bir küçük tashih şeklindedir. Nüshanın zahriyesinde eser ismi “Kitâbu Keşfi's-Setâ'ir ve'l-Ağlâk an Vechi Tercümânî'l-Eşvâk” şeklinde verilmiştir. Tura, bunun üzerine düştüğü notta eserin ismini “ez-Zehâ'ir ve'l-A'lâk fi Şerhi Tercümânî'l-Eşvâk” şeklinde tashih etmiştir. Kenarına da diğer notlarda olduğu gibi “Hazmi” şeklinde kendi imzasını yerleştirmiştir.³⁵



Eser, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Tercümânü'l-Eşvâk* adlı manzum eseri üzerine yine kendisi tarafından yazılmış bir şerhtir³⁶ ve kütüphanelerde çok sayıda nüshası söz konusudur. Tura'nın notunun yer aldığı zahriye sayfasında ayrıca, Muhammed b. Cîl b. Yûsuf ed-Dimyâtî'ye ait de bir mülkiyet kaydı yer almaktadır.

• Laleli 1516-M

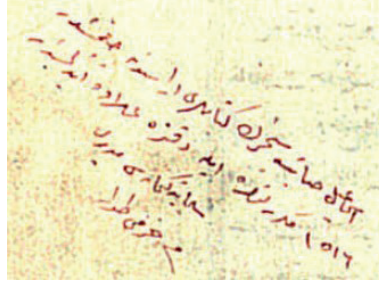
Tura'nın bu nüsha üzerine düştüğü not, kütüphanecilik göreviyle ilişkili teknik bir nottur. Nüşhada yer alan eser, reisülküttablık görevinde bulunmuş olan ve sufi kimliğiyle bilinen Sarı Abdullah Efendi'nin (öl. 1071/1660) Bağdat'ın fethini vesile kılarak kaleme aldığı ve Sultan IV. Murad'a (öl. 1049/1640) ithaf ettiği *Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye* adlı eseridir.³⁷ Nüshanın zahriyesinde daha önceden düğüldüğü anlaşılan kalın bir hatla “Dürre ve Cevhere bi-hattı Filibe'vî” şeklinde bir not bulunmaktadır. Buradaki Filibe'vî'nin kimliğini tespit etmek güçtür. Tura'nın notu zahriyede kırmızı kalemle yazılmış olup şu şekildedir: “İsmail Saib Sencer'in kitapları arasından çıkmıştır, 1516 mükerrer numara ile deftere ilave edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi müdürü M. Hazmi Tura.”³⁸

35 Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *ez-Zehâ'ir ve'l-A'lâk fi Şerhi Tercümânî'l-Eşvâk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1397), 1a.

36 Eserin matbu versiyonu için bk. İbnü'l-Arabî, *Zehâ'iru'l-A'lâk Şerhu Tercümânî'l-Eşvâk*, thk. Halil İmrân Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1420/2000).

37 Eser, bir doktora çalışmasına konu olmuştur. Bk. Zübeyde Özer, *Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye I-II* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

38 Sarı Abdullah Efendi, *Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1516M), 1a.

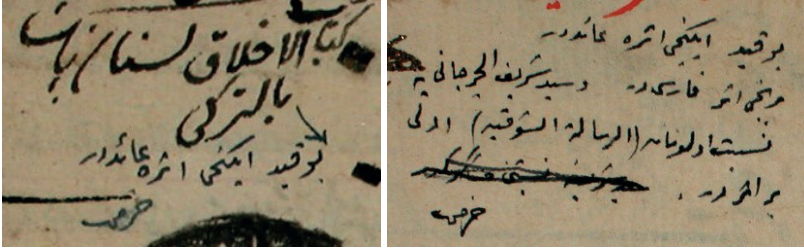


Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü görevini de kayda geçirdiği bu notta Tura, diğer notlardakinin aksine ismini daha geniş bir şekilde vermiştir. Notta ismi geçen İsmail Saib Sencer (öl. 1940), herkesin iyi bildiği ve tıpkı Tura gibi uzunca bir süre kütüphanecilik görevinde bulunmuş bir kimsedir. Bayezid Umumi Kütüphanesi'nde 1897 yılında ikinci hâfız-ı kütüblük olarak başlayan görevi, 1916 yılında müdürlüğe evrilmiş ve 1939 yılında emekli olana kadar sürmüştür. Tura'nın 1913 yılında kütüphanecilik görevine Murad Molla kütüphanesinde başladığını, 1937 yılında Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğüne getirildiğini hatırladığımızda bu süre zarfında Saib Sencer ile birbirlerini yakından tanıdıkları öngörüsünde bulunmak mümkündür. Ne ölçüde aralarında bir ünsiyet olduğu belli olmamakla birlikte, Tura ile Saib Sencer'in yolları başka vesilelerle de hep kesişmiştir. Tura'nın Bayezid dersiamlığına geldiği tarih, Saib Sencer'in bu görevden ayrıldığı tarihle aynıdır. 1914 yılında açılan Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye medresesinde Tura, Farsça, Türkçe ve Arapça nahiv derslerini vermekle görevliyken, Sencer de aynı medresede Arap edebiyatı müderrisliği görevindedir. Tura, 1918-1921 arasında Huzur Dersleri muhataplığı görevinde bulunmuşken, Sencer 1916-1918 ve 1922-1923 yıllarında iki kez bu görevle görevlendirilmiştir. Tıpkı Tura gibi Sencer de mutasavvıf kimliği ile öne çıkmış, ilgili dönemde çok sayıda kişi kendisiyle yakın irtibat içerisinde olmuştur. Saib Sencer'in "ayaklı kütüphane" olarak nitelenmesini mümkün kılacak şekilde geniş kitap kültürü, yerli yabancı çok sayıda kişinin kendisiyle yakın dostluklar tesis etmesinde en önemli etkindir. Onun bu vasfı aynı zamanda oldukça nadir ve kıymetli eserlerden oluşan bir şahsi kütüphane oluşturabilmesine vesile olmuştur. 1940 yılında vefat ettiğinde ardında matbu ve yazma eserlerden oluşan 20.000'i aşkın eser bıraktığı, bu eserlerin ölümü sonrasında Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'ne intikal ettirildiği kaydedilmektedir.³⁹ Tura'nın bu notu, muhtemelen Saib Sencer'in vefatı sonrasında düşmüş olmalıdır. "İsmail Saib Sencer'in kitapları arasından çıkmışdır" şeklindeki ifadesine bakılırsa, Laleli koleksiyonunda olması gereken bir eser bir şekilde Sencer'in kitapları arasına karışmış olmalıdır. Muhtemelen vefatı sonrasında kitaplar elden geçirilmiş ve diğer koleksiyonlara ait eserler ayrılmıştır. Bunlardan biri de Tura'nın bu notu düştüğü ve 1516 demirbaşa mükerrer numarayla kaydettiği bu eser olmalıdır.

39 A. Azmi Bilgin, "İsmail Saib Sencer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/122-123; Taner Ay, "İsmail Saip Sencer "Ne Kitapsız, Ne Kedisiz".

• Laleli 1611

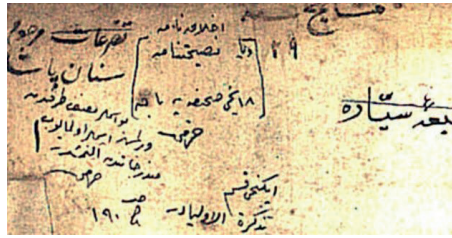
Nüshanın vikaye ve zahriye sayfalarında Tura’ya ait iki not bulunmaktadır. Vikaye sayfasındaki diğerine nazaran daha uzun olup eser künye bilgisinin hemen altında yer almaktadır. Künye bilgisinde eserin ismi *İlm-i Ahlâk* olarak verilmekte ve Sinan Paşa’nın (öl. 891/1486) telifi olduğu kaydedilmektedir. Tura, notunda bu bilgiye itiraz etmemekle birlikte nüsha içerisinde iki müstakil eser olduğuna dikkat çekmekte ve burada geçen bilginin bu eserlerden yalnızca birine ait olduğunu belirtmektedir. Onun notu şu şekildedir: “Bu kayıt ikinci esere aittir, birinci eser Fârsî’dir ve Seyyid Şerif el-Cürcanî’ye nispet olunan (er-Risâletü’ş-Şevkiyye) adlı bir eserdir.” Zahriye sayfasındaki daha kısa olan not ise kitap künye bilgisinin altına düşülmüştür ve “bu kayıt ikinci esere aiddir” şeklindedir.



Vikaye sayfasındaki notun sonunda karalanmış bir ibare bulunmaktadır; okunabildiği kadarıyla burada “Seyyid Şerif’e nispeti meşhurdur” ifadesi yer almaktadır. Buna göre Tura, nüshanın 1b-9a arasında yer alan risalenin es-Seyyid eş-Şerîf’e (öl. 816/1413) aidiyetini ilkin tereddütlerle karşılamış gibidir; muhtemelen daha sonra bunu teyit etmiş olmalı ki söz konusu ibaresinin üstünü çizme gereği hissetmiştir. Aslında ilgili risalenin hatimesinde ferağ kaydı hüviyetinde es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî’ye ait *er-Risâletü’ş-Şevkiyye*’nin tamamlandığını ifade eden bir ibare yer almaktadır. Tura, yazdığı notta “Cürcanî’ye nispet olunan” ifadesini kullanırken muhtemelen bu ibareyi esas almıştır. Dili Farsça olan ve sufilerin uymaları gereken bazı kuralları ihtiva eden bu risalenin, Cürcânî’nin diğer eserleri veya risaleleriyle kıyaslandığında pek bilinmediğini belirtmek gerekir; nitekim yazma eser kütüphanelerinde diğer eserlerine nazaran sınırlı sayıda nüshasının olması bunu teyit etmektedir. Genellikle akli ilimler arasında ön plana çıkmış Cürcânî gibi bir ismin, bu minvalde bir risale yazmış olması Tura gibi medrese kökenli birisi açısından muhtemelen ilk başta teyide muhtaç bir bilgi olarak görülmüştür. Ama Tura’nın tasavvufu sıkı bir irtibatı söz konusudur; bu nedenle en azından Cürcânî’nin bu risalesinden haberdar olması beklenir. Fakat ilgili nota yansıyan tereddüt, kendi mutasavvıf kimliğine karşın Cürcânî’nin bu risalesinden haberdar olmadığı izlenimi uyandırmaktadır.

• Laleli 1789-M

Tura'nın ilgili demirbaşın vikaye sayfasına düştüğü not, aslında birbiriyle ilişkili üç ayrı nottan oluşmaktadır.⁴⁰ Vikayede kitabın künye bilgisi olarak muhtemelen çok daha önceden düşülmüş iki farklı isim yer almaktadır. Bunlardan biri *Seb 'a-i Seyyâre*, diğeri de *Tazarru 'ât-ı Merhûm Sinan Paşa* şeklindedir. Bunlar ilgili nüsha içerisinde mevcut bulunan iki esere ait künyeler olarak not edilmiş olmalıdır. Muhtemelen ilk eserin, Ali Şir Nevai'nin (öl. 906/1501) *Seb 'a-i Seyyâre* adıyla Türkçe olarak kaleme aldığı mesnevi tarzındaki manzum eseri olduğu düşünülmüştür. Diğeri ise Sultan II. Mehmed (öl. 886/1481) dönemi alimlerinden olan Sinan Paşa'nın meşhur eseri *Tazarru'nâme*'dir. Bu iki kitap isminden *Seb 'a-i Seyyâre*'nin üzerinin tamamen çizildiği, *Tazarru 'ât-ı Merhûm Sinan Paşa* ibaresinden de *Tazarru 'ât* kelimesinin üzerinin çizildiği görülmektedir. Tura'nın düştüğü notlar, ilgili nüsha içerisindeki iki eserin tespitine yöneliktir ve muhtemelen vikayedeki kitap isimlerinin üzerini çizen kendisidir. Tura'nın Merhum Sinan Paşa ifadesini muhafaza etmiş olması, nüshada yer alan eserleri Sinan Paşa'ya ait gördüğü anlamına gelmektedir.



Tura'nın buradaki notlarını üç kısımda ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, daha önceden *Tazarru 'ât* olarak not edilmiş kitap isminin *Ahlâknâme* veya *Nasihatnâme* olduğunu tespit ettiği kısımdır; köşeli parantez içerisine aldığı bu kitap isimleriyle ilgili nüshanın 18. sayfasına bakılmasını belirtmektedir. Bu ilk notun hemen sol altına düşülmüş ikinci not, ilk nota dair bir açıklamadır ve şu şekildedir: “bu isimler musannif tarafından verilmiş isimler olmayıp münderecatından alınmıştır.” Tura, kitap ismi olarak kaydettiği *Ahlâknâme* veya *Nasihatnâme* ifadelerinin Sinan Paşa tarafından verilmiş isimler olmadığına, metnin içeriğine göre verildiğine dikkat çekmektedir. Bu seçimi yapan da kendisidir. Üçüncü not ise nüsha içerisinde yer alan ikinci esere dairdir; Tura “ikinci kısmın *Tezkiretü'l-Evliyâ* olduğunu” ifade etmektedir. Ayrı bir müellif ismi vermiyor oluşu, ikinci eseri de Sinan Paşa'nın eseri olarak gördüğü anlamına gelmektedir. *Tazarru'nâme*, Sinan Paşa'nın Türkçe olarak yazdığı eserlerin ilkidir ve en ünlüsüdür; ikinci mensur eseri *Ahlâknâme* veya *Nasihatnâme* olarak da anılmakla birlikte daha çok *Ma'ârifnâme* olarak bilinen ve ahlak esaslarını konu edinen bir eserdir. Üçüncüsü ise yirmi sekiz evliyanın menkıbesini ihtiva eden *Tezkiretü'l-Evliyâ*'dır.⁴¹ Bu durumda ilgili

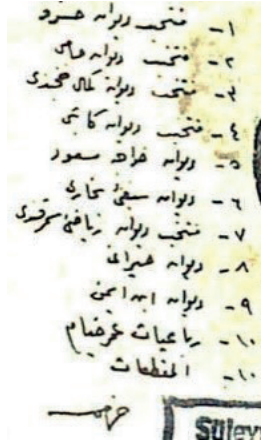
40 Sinan Paşa, *Ahlâknâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1789M), Ia.

41 Aylin Koç, “Sinan Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/230

nüsha içerisinde Sinan Paşa'nın *Ma'ârifnâme*'si ve *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sı yer almaktadır ve bunları muhtemelen nüshayı dikkatli bir gözle tetkik eden Tura tespit etmiştir.

• Laleli 1895

Bu demirbaş üzerine Tura'nın düştüğü not, mecmuanın içindekiler tablosunun çıkarılması amacına matuftur. Şiirlerden oluşan bu hacimli mecmuanın zahriyesinde daha önceden düştüğü anlaşılan bir yazı ile *Külliyât-ı Kâtibî* şeklinde bir künye bilgisi yer almaktadır. Burada kastedilen Kâtibî, İranlı meşhur şair Şemseddîn-i Kâtibî'dir (öl. 839/1435 ?). *Külliyât*'ının, Türkiye yazma eser kütüphanelerinde sınırlı sayıda yazma nüshasının, buna karşın İran'da çok sayıda yazmasının bulunduğu kaydedilmektedir.⁴² Tura, muhtemelen tamamı Kâtibî'ye ait olduğu düşünülen bu mecmuayı tetkik etmiş, mecmuanın on bir farklı eserden oluştuğunu belirlemiş ve bunların isimlerini zahriyede sırasıyla listelemiştir.



Tura'nın bu listede yer verdiği eserler sırasıyla *Müntehab-ı Divân-ı Hüsrev*, *Müntehab-ı Divân-ı Câmi*, *Müntehab-ı Divân-ı Kemâl-i Hocendî*, *Müntehab-ı Divân-ı Kâtibî*, *Divân-ı Hoca Mes'ûd*, *Divân-ı Seyfî-i Buhârî*, *Müntehab-ı Divân-ı Riyâzi-i Semerkandî*, *Divân-ı Hayrânî*, *Divân-ı İbn Eymen*, *Rubâ'iyât-ı Ömer Hayyâm* ve *el-Mukatta'ât* şeklindedir. Mecmuanın içeriğine bakıldığında hepsinin tek bir kaleminden çıktığı görülmektedir. Başlangıçlarındaki serlevhalarda ve ferağ kayıtlarında ilgili eserin kime ait olduğu bilgisine de ayrıca yer verilmiştir. Tura'nın zahriyede sunduğu listeyi buralardaki bilgiler üzerinden derlediği anlaşılmaktadır. Ancak verdiği listede küçük bir karışıklık söz konusu olmuştur. On birinci sırada verdiği *el-Mukatta'ât*, İbn Eymen olarak yazdığı ancak serlevhada İbn Yemîn olarak kayıtlı kişiye aittir.⁴³ On birinci sırada müellif ismi olmadan verilmiş eser ise *Metâli*' adını

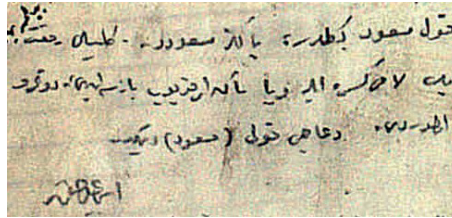
42 Mehmet Vanlıoğlu, "Kâtibî, Şemseddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/42.

43 İbn Yemîn, *el-Mukatta'ât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1895), 275b, 306a.

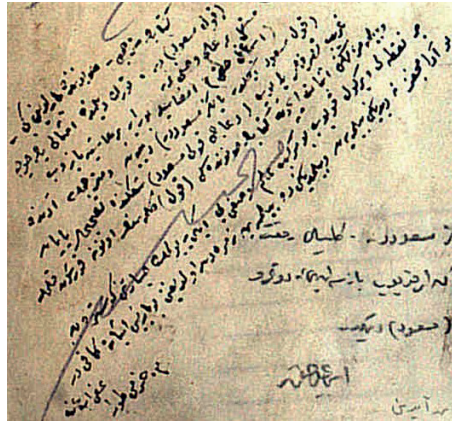
taşımaktadır ki bunun mecmuada yer alan bazı eserlerin ferağ kayıtlarında ismini not eden ve anlaşıldığı kadarıyla da bütün mecmuanın müstensihi olan Pîr Hüseyin el-Kâtib tarafından yazılmış olması muhtemeldir.

• Laleli 1897

Tura'nın dikkat çeken notlarından biri de Beydebâ'nın *Kelile ve Dimne*'sinin bir Türkçe tercümesinin vıkaye sayfasının sol alt köşesinde yer almaktadır. Söz konusu sayfanın sağ alt köşesinde muhtemelen Tura'dan önce düşülmüş olan İsmail Hakkı imzalı başka bir not söz konusudur. İsmail Hakkı'nın notu, esasen Tura'nın buraya bir not düşmesinin de nedeni konumundadır. İsmail Hakkı'nın notu şu şekildedir: “Kul Mesud değildir, yalnız Mesud'dur. Kilisli Rifat Bey lââmı kesre ile veya sakın okuyup yazsa idi doğru olurdu. Duacı kulu (Mesud) dimekdir”



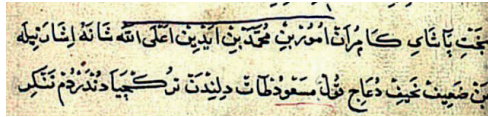
Tura'nın daha uzunca olan notu, İsmail Hakkı'nın notunun muhtevasına yönelik bir itiraz niteliğindedir; bu vesileyle de notun sahibine kinayeli ve tariz içerikli kimi göndermelerde bulunmaktan da geri durmamaktadır. Tura'nın notu şu şekildedir:



“Kitabın mütercimi -sonunda yazıldığı gibi- (Kul Mesud)’dur. Türk dilinde emsali pek çok müstakil bir alem-i vâsıfıdır. (İsmail Hakkı) imzasıyla buraya bir haşîye yazıp (Kul Mesud değildir yalnız Mesud’dur) diyen ve mütercimin adında garip tasarruflar yapıp (duacı kulu Mesud) şeklinde tashihat yapan ve bilmemezliğini ispat için kitabın sonundaki (Kul) kelimesinin önüne kurşun kalemle bir noktalı virgöl koyup bu mürekkep alem-i vâsîyi ikiye

bölmek cesaretini gösteren bu adamcağızın, dediğini bilmeyen ve bilmediğini de bilmeyen zümresinden olduğunu bu yazısı ispata kâfidir. Afa’llâhu anhu. M. Hazmi Tura.”⁴⁴

Tura’nın bu notu yazmasına neden olan ve “Kul Mesud” terkiibini “duacı kulu Mesud” şeklinde okuyan İsmail Hakkı isimli kişinin kimliği merak konusudur. İlgili notta “Kul Mesud” veya “duacı kulu Mesud” şeklindeki ibarelerin nasıl okunması gerektiği ile ilgili olarak Kilisli Rifat Bey’e (öl. 1953) göndermede bulunmaktadır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Kilisli Rifat Bey, mütercimin ismini “Kul Mesud” şeklinde bütün bir terkip olarak okumuştur; buna karşın notun sahibi olan İsmail Hakkı, onun bu tercihinin hatalı bulmuş ve “Kul” kelimesini “kulu” şeklinde veya bir önceki kelimeyi de dikkate alarak “duacı kul” şeklinde okumanın doğru olacağını ifade etmiştir. Nihai değerlendirmesinde ise mütercimin metnin sonunda kendi isminin yer aldığı terkiibin doğru okunuşunun “duacı kulu Mesud” şeklinde olduğuna dikkat çekmiştir. Tura’nın bu nota yansıyan kanaate ilişkin itirazı “Kul Mesud” ifadesinin bütünlük bir özel isim olduğu ve bunun Türk dilinde çok sayıda örneğinin bulunduğu hususudur. Bu nedenle bunun bölünmesi ve kul kelimesinin bir önceki duacı ile ilişkilendirilerek “duacı kulu” şeklinde okunmasını bilmemezlik örneği olarak değerlendirmekte ve mütercimin ismini “Kul Mesud” şeklinde tespit etmektedir. Bu haliyle onun Kilisli’yle aynı kanaatte olduğu görülmektedir. Tura’nın notunda dikkat çeken bir başka husus ise, İsmail Hakkı’nın mütercimin isminin “duacı kulu Mesud” olduğu yönündeki tercihinin ve kanaatini temellendirebilmek için eserin hatimesinde “kul” ve “Mesud” kelimeleri arasına kurşun kalemle bir noktalı virgül koyduğu iddiasıdır. Tura, bunu bir tahrif olarak görmektedir. Eserin hatimesine bakıldığında gerçekten de onun dikkat çektiği üzere bu iki kelimeyi birbirinden ayırma amacına yönelik, biraz silik de olsa bir noktalı virgölün varlığı gözlemlenebilmektedir:



Söz konusu noktalı virgölün Tura’nın kaydettiği üzere İsmail Hakkı isimli şahıs tarafından yazıldığını teyit etmek imkan dahilinde olmamakla birlikte ilgili noktalama işaretinin İsmail Hakkı’nın kanaatini desteklediği hatta daha da anlamlı kıldığı düşünüldüğünde bu ihtimalin uzak olmadığı söylenebilir. Normal bir okuyucunun belki hiç fark edemeyeceği silik bir noktalı virgöl ilavesinin, Tura’nın gözünden ve dikkatinden kaçmamış olduğunu da ayrıca vurgulamak gerekir. Bu ilavenin mütercimin isminin nasıl okunması gerektiği hususunu doğrudan belirlediği dikkate alındığında Tura’nın bu ilaveyi niçin bir tahrif olarak değerlendirdiği, buna başvuran kişiyi de niçin cehaletle suçladığı daha iyi anlaşılabilir.

Mütercimin isminin “Kul Mesud” veya sadece “Mesud” şeklinde okunmasının neyi

44 Aralık ve parantez işaretleri Tura’ya aittir. Metnin çözülmesinde katkıda bulunan İsmail Alper Kumsar’a müteşekkirim.

değiştireceği elbette akla gelebilir; bu nedenle de gerek İsmail Hakkı imzalı notun gerekse buna Tura'nın itiraz mahiyetindeki notunun ayrıntı kabilinden gereksiz bir muaraza ve mükaleme olduğu düşünülebilir. Ancak meselenin bu iki nottan daha öncesine uzanan bir geçmişinin olduğunu belirtmek gerekir. Tura için ne ölçüde geçerli bilinmez ama özellikle İsmail Hakkı'nın notunun daha önce fitili ateşlenmiş bir tartışmanın uzantısı mahiyetinde olduğu kesindir. Nitekim Kilisli Rifat Bey'e yönelik göndermesi bunu teyit eder niteliktedir. Tartışma, biri *Kelile ve Dimne*'yi Aydınogulları Beyliği yöneticisi Umur Bey (öl. 748/1348) için tercüme eden Kul Mesud (öl. 14. yüzyıl)⁴⁵ diğeri de aynı dönemde yaşamış olan ve *Ferhengnâme-i Sâdi* ile *Süheyl ü Nevbahâr* gibi eserlerin mütercimi Hoca Mesud (öl. 14. yüzyıl)⁴⁶ olmak üzere iki şahıs etrafında dönmektedir. Bu iki şahsın aynı şahıs olup olmadığı meselesi tartışmanın özünü oluşturmaktadır.

Kelile ve Dimne'nin Laleli 1897 no'lu nüshadaki tercümesine ilk dikkat çeken ve mütercimim ismini "Kul Mesud" şeklinde mürekkep bir isim olarak tespit eden kişi Bursalı Mehmed Tahir'dir.⁴⁷ Johannes Heinrich Mordtmann (öl. 1932) Hoca Mesud'un *Süheyl ü Nevbahâr*'ının tıpkıbasımını yapmak istediği sırada Bursalı'nın bu notunu görür ve ilgili nüshanın hatime kısmının bir kopyasını İstanbul'dan talep eder. İlgili kısmın kopyası kendisine ulaştığında buradaki ismin Bursalı'nın tespit ettiği şekliyle "Kul Mesud" olmadığını aksine "duacı kul Mesud" şeklinde okunması gerektiğini ve Kul Mesud'un Hoca Mesud'dan başka bir kişi olmadığını düşünür. Mordtmann, 1925 yılında gerçekleştirdiği tıpkıbasımın girişinde bu düşüncesini dile getirir.⁴⁸ Bu tıpkıbasımın, 1928 yılında yayımlanan *Türkiyat Mecmuası*'nın ikinci cildinde hem Kilisli Rifat Bilge hem de Mehmed Fuad Köprülü (öl. 1966) tarafından birer tanıtımı ve tahlili yapılır. Kilisli Rifat, ele aldığı eserin mütercimi olan Hoca Mesud'la *Kelile ve Dimne*'nin mütercimi Kul Mesud'un aynı kişi olduğu yönünde Mordtmann tarafından ileri sürülen teze müstakil bir paragraf ayırır ve bu teze katılmadığını gerekçelendirerek izah eder. Onun değerlendirmeleri şu şekildedir:

"Müellifin *Kelile ve Dimne* mütercimi Kul Mesud ile münasebetine gelince, benim fikrimce bunlar adları bir olmakla beraber ayrı zatlardır. Mamafih bu babdaki delillerim kati bir mahiyette sayılamaz. Evvela, *Süheyl ü Nevbahâr* lügat itibariyle pek zengin, kıymet-i şairanesi pek yüksek, manaları pek ince, teşbihleri pek güzel olup, *Kelile ve Dimne* tercümesi ise yukarıki noktalarda bunun madunundadır. Saniyen, bizim müellif gerek *Ferhengnâme* tercümesini gerek işbu kitabı büyüklerden birisinin adına yazmadığı halde *Kelile ve Dimne* tercümesi Umur Bey namına yazılmıştır. Salisen, bizim müellif kendi adını umumiyetle Mesud, yahud Mesud b. Ahmed diye zikrettiği halde *Kelile ve Dimne* tercümesinde mütercim kendisini Kul Ahmed diye ilan ediyor. Rabian, müellifi pek iyi bilen ve belki de müelliften

45 Nurettin Albayrak, "Kul Mesud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/252-253.

46 Mustafa Erkan - Mustafa Özkan, "Hoca Mesud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/189-191.

47 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/305.

48 Johannes H. Mordtmann, *Suheil und Nevbehar, Romantisches Gedicht des Mes'ud b. Ahmed (8 Jhdt. d. H.)* (Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaïre, 1925), önsöz, 5-13.

okuyan Şeyhoğlu gibi büyük bir şair bizim müelliften bahsederken bazen Hoca Mesud bazen de üstad Hoca Mesud tabirini kullanıyor. Eğer müellifin Kul Mesud diye yad edildiği de vaki olsaydı ve tabir-i diğer ile Hoca Mesud ile Kul Mesud aynı adamdan ibaret bulunsaydı Şeyhoğlu müellifi bir kere de Kul Mesud diye yad ederdi.”⁴⁹

Benzer temellendirmeler biraz daha genişletilerek Köprülü tarafından da yapılır ve Mordtmann’ın iki Mesud’un aynı kişi olduğu iddiasına karşılık bunların ayrı şahıslar olduğunun altı çizilir.⁵⁰ Kul Mesud ve Hoca Mesud’un aynı şahıs olup olmadığı meselesi, gerek Türkiye’de gerekse yurt dışında her iki istikamette de önemli isimlerin konumlandığı bir tartışmaya evrilir.⁵¹ Üzerinde İsmail Hakkı’nın ve Tura’nın notlarının yer aldığı Laleli 1897 no’lu nüsha, aynı zamanda bu tartışmaların da odağındadır. Nüshaya ilgi gösterenlerden birinin İsmail Hakkı Uzunçarşılı (öl. 1977) olduğu tespit edilebilmektedir; nitekim o ilk baskısını 1937 yılında gerçekleştirdiği *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* isimli kitabında *Süheyl ü Nevbahar* ve *Ferhengname-i Sadi*’nin mütercimi Mesud b. Ahmed’den bahsederken şu şekilde bir tespitte bulunmaktadır: “Aydınöğlu Gazi Umur namına yazılmış bulunan Kelile ve Dimne tercemesi de bu, Mesud’un olup bir nüshası Laleli kütüphanesinde 1897 numaradadır ve bu da Farisiden termecedir.”⁵² Bu ifadeden hareketle Uzunçarşılı’nın Laleli 1897 no’lu nüshayı gördüğü ve buradaki Kul Mesud ile Hoca Mesud’u aynı kişi olarak mütalaa ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda ilgili nüsha üzerinde İsmail Hakkı imzalı notun da 1937 tarihinden önce onun tarafından düşülmüş olma ihtimali oldukça yüksektir. Bu öngörü, aynı zamanda Tura’nın tespit ettiği üzere hatime kısmında Kul ve Mesud kelimeleri arasına kurşun kalemle düşülmüş noktalı virgölün kime ait olabileceğine de belli ölçüde ışık tutmaktadır. Tura’nın İsmail Hakkı’ya yönelik itiraz notunu tam olarak ne zaman yazdığı tespit edilememekle birlikte, bunun en azından 1937 sonrasına denk geldiği tahmininde bulunulabilir, zira Tura’nın Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki müdürlük görevi 1937 yılında başlamıştır.

İsmail Hakkı veya zann-ı galiple Uzunçarşılı’nın düşüğü notun, Hoca Mesud ve Kul Mesud’un aynı şahıs olup olmadığı bağlamında ilgili dönemdeki tartışmayla doğrudan bir alakası olduğu kesindir, ancak Tura’nın notu ile ilgili olarak kesin bir yargıda bulunmak güçtür. O bu notu söz konusu tartışmadan gayet haberdar bir şekilde ve Kilisli Rifat Bey’in kanaatine yakın bir tutum içerisinde yazmış olabilir, bu elbette mümkündür. Ama bu tartışmadan bağımsız bir şekilde, sadece İsmail Hakkı imzalı not bağlamında da yazmış olabilir. Bu durumda muhtemelen ilgili notu incelemiş, ardından hatimeyi tetkik etmiş ve burada gördüğü manzara üzerine de kendi kanaatini ortaya koymuş olabilir. Yazdığı notta Kul Mesud ifadesinin bir alem-i vasfı olduğu ve Türk dilinde çok sayıda örneğinin bulunduğu, dolayısıyla da bunun ikiye bölünerek okunmasının olsa olsa cehaletle izah edilebileceği yönündeki kanaatinin, Kul Mesud’la Hoca

49 Kilisli Muallim Rifat, “Süheyl ü Nevbahara Dair”, *Türkiyat Mecmuası* 2 (1928), 407.

50 Köprülüzade Mehmed Fuad, “Ferhengnâme-i Sâdı Yahud Muhtasar Büstân Tercümesi - Süheyl ü Nevbahâr”, *Türkiyat Mecmuası* 2 (1928), 488-489.

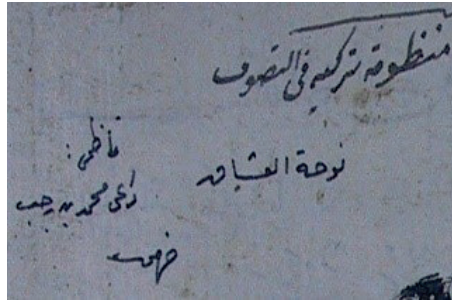
51 Tartışmanın genel gelişimi ve tarafları hakkında bilgi için bkz. Semih Tezcan, “Mes’ud ve XIV. Yüzyıl Türk Edebiyatı Üzerine Yeni Bilgiler”, *Türk Dilleri Araştırmaları* 5 (1995), 65-84.

52 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: TTK Yayınları, 1969), 216.

Mesud'un ayrı kişiler olması gerektiğini düşünenlerce daha önce dillendirilmemiş olması bunu destekler niteliktedir. Ancak yine de merak edilen husus, Tura'nın İsmail Hakkı imzalı bu notun sahibinin kim olduğunu gerçekten bilip bilmediği meselesidir. Elbette bu soruya da kesin bir cevap verebilmek mümkün değildir.⁵³

• Laleli 1945

Tura'nın bu demirbaş üzerindeki notu kısa bir nottur ve eser ismini tespitten ibarettir. Eserin zahriyesinde "Tasavvuf konusunda Türkçe bir manzume" şeklinde daha önceden yazılmış bir künye bilgisi bulunmaktadır. Bu künye bilgisi, muhtemelen muhtevasının tam olarak ne olduğunu tespit edilemediği bir eserle ilgili tahmini ve takribî bir öngörü olarak kaydedilmiştir.



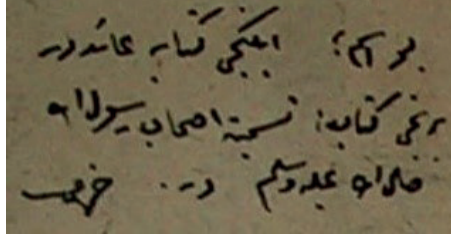
Tura kısa notunda hem eserin ismini hem de müellifini tespit etmiştir. Buna göre eser Dâî Mehmed b. Receb'in *Nevhatu'l-Uşşâk*'ıdır. Metinde eserin adına veya müellifinin kimliğine dair net bir bilgi söz konusu değildir. Zihninde eserin ismine dair hazır bir bilgi eğer mevcut değilse, bunu tespit için epeyce uğraşmışa benzemektedir. Dâî Mehmed b. Receb'in manzume tarzında yazılmış bu eserin bir sergüzeştname olduğu, 1649 yılında yazıldığı ve 2400 beyitten oluştuğu kaydedilmektedir.⁵⁴

53 Bu vesileyle bir hususu belirtmek isterim: ilgili tartışmanın ilk ortaya çıktığı ve üzerinde çok sayıda kanaatin serdedildiği zaman diliminde Laleli 1897 no'lu nüshanın üzerinde ne İsmail Hakkı'nın ne de Tura'nın notu yer almaktadır; ancak sonraki süreçte ilgili nüshayı bu notlardan bağımsız değerlendirmemek gerekir. Bu notlar artık, ilgili nüshanın genel hikayesinin mutlaka dikkate alınması gereken yan bilgi parçacıklarıdır. Fakat sonraki araştırmacıların bu iki nota iltifat etmemiş olmaları üzücüdür. Örneğin Toska tarafından hazırlanan ve söz konusu nüsha merkezli olarak *Kelile ve Dimne* metnini konu edinen bir çalışmada nüshanın diğer bütün fiziksel özellikleri hakkında ayrıntılı denebilecek tasvirler ve bilgiler sunulmuş olmasına karşın vikayede yer alan ve birbirine nazire niteliği taşıyan bu iki nottan hiç bahsedilmemiştir. Bkz. Zehra Toska, *Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesud Çevirisi I (İnceleme)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 261-277. Bu notların muhtevasının aynı zamanda ilgili çalışmanın içeriği ile de kesişen yönleri bulunmaktadır. Nitekim Toska, ilgili çalışmasında Kul Mesud'un kimliğini tespit sadedinde bir başlığa yer vermiş ve burada Kul Mesud ile *Süheyl ü Nevbahar*'ı tercüme eden Hoca Mesud'un aynı kişi olup olmadıklarını tartışmıştır. Oldukça ince mukayeseler ve tahlillerle gerçekleştirdiği ve nihayetinde Mordtmann ve Tezcan'ın yaklaşımına paralel olarak iki Mesud'un da aynı şahıs olabileceği/olması gerektiği yönünde bir kanaate ulaştığı yerde bu iki nota dikkat çekilebilir ve bunlar söz konusu tartışmanın bir parçası kılınabilir. Bk. Toska, *Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesud Çevirisi I (İnceleme)*, 238-243.

54 Orhan Kemal Tavukçu, "Sergüzeştname", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/559.

- **Laleli 2089**

Tura’nın Laleli koleksiyonunda tespit edebildiğimiz son notu, zahriyesinde *Kitâbu’l-Du‘afâ’li’l-Buhârî* olarak ismi verilmiş bir eserle ilgilidir.



Tura, bunun kenarına düştüğü notta bu ismin ikinci kitaba ait olduğunu ve birinci kitabın *Tesmiyetü Ashâbi Rasûlillâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem* olduğunu kaydetmiştir. Onun bu tespiti doğrudur, ancak eksiktir. Eserde gerçekten de ilk sırada *Tesmiyetü Ashâbi Rasûlillâh* isimli bir eser yer almakta, ardından zahriyede künyesi sunulan eser başlamaktadır. Tura’nın tespiti eksiktir, çünkü ilgili demirbaş içerisinde bu ikisi dışında başka eserler de yer almaktadır. Muhtemelen Tura, demirbaşın baş tarafını kontrol etmiş ve burada kayıtlı bilgilerin zahriyedeki künye bilgisiyle örtüşmediğini tespit etmiştir. Bununla birlikte demirbaşın geri kalan kısmının zahriyede verilen künye bilgisi doğrultusunda tek bir eser olduğunu zannetmiştir. İlgili demirbaş numarasıyla kayıtlı mecmuuda bu iki eser dışında, genellikle cerh ve tadil ilmiyle ilgili olmak üzere yedi eser/risale daha yer almaktadır.

III. Mehmet Hazmi Tura’nın Yazma Eserlere Düştüğü Notların Sosyo-Kültürel Bağlamı

Bu yazıda ele alınan örnekler, Tura’nın Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü görevi sırasında ve bu görevden emekli olması sonrasında bazı yazma eserleri gözden geçirdiğini ve katalog bilgilerinin tespiti yönünde bir gayret ortaya koyduğunu belgelemesi bakımından dikkat çekicidir. Fakat onun gayretinin, zaman zaman bunun ötesine de geçtiği ve bazı yazma eserlerin üzerine geçmiş zamanlarda düşülmüş notlardaki tutarsızlıkların tespitine ve tashihine evrildiği gözlemlenebilmektedir. Bu gayretin somutlaştığı tetkik ve tashihlerin, nasıl bir sosyo-kültürel zeminde gerçekleştiğini tespit edebilmek için Tura’nın yaşadığı dönemin genel atmosferine ortak olmakta fayda vardır. Tura, belki İsmail Saib Sencer gibi geniş literatür birikiminden istifade edebilmek amacıyla herkesin çevresinde pervane olduğu bir hâfız-ı kütüb⁵⁵ değildir. Esasen Sencer’in sahip olduğu geniş birikime kimsenin kolay kolay sahip olamayacağı ve bir hâfız-ı kütübde olması gereken vasıfların Sencer üzerinden çerçevenemeyeceği de izahtan varestedir. Sencer, sadece yaşadığı dönemin değil, belki

55 Hafız-ı kütüblük müessesesinin oluşum ve gelişimine dair tarihsel bir arkaplan bilgisi için bkz. İsmail. E. Erünsal, “Hâfız-ı Kütüb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/94-98.

tüm İslam düşünce geleneğinin nev-i şahsına münhasır en istisnai örneklerinden birisidir. Lakin ilgili dönemde Sencer'e yönelen teveccühün yalnızca onun istisnai vasfı ile sınırlı olmadığı, aynı zamanda Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine geçiş sürecinde bilhassa da Batılı akademisyenlerin Türkiye'deki varlıklarının etkisiyle genel anlamda kütüphanecilik ama özel anlamda yazma eserlerin kataloglanması noktasındaki genel yönelimle ilişkili olduğu söylenebilir. Sencer'i bu sürecin kutbu haline getiren, esasen, bu yönelimin ta kendisi olmalıdır.⁵⁶ Bu yönelimin ve beraberinde getirdiği kapsamlı tasnif faaliyetinin genel bir resmini ortaya koymak, belki Tura'yı bu yazıya konu olan notları düşmeye sevk eden saiki tespit etmeye imkan tanıyacaktır. Bunun için öncelikle yapılması gereken, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yazma eser kütüphanelerinin ıslahı ve yazma eserlerin tasnifi faaliyetlerinin nasıl bir gelişim seyri izlediğini ele almaktır.

Genel gelişimi açısından bakıldığında kütüphaneler, belirli bir vakıf müessesesi çerçevesinde kurulmuşlar ve varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Bu noktada günümüze intikal edebilmiş koleksiyonların büyük bir kısmının 18. ve 19. yüzyılda oluşturulup belirli bir vakfiye çerçevesinde birer kütüphaneye dönüştürüldüğü bilinmektedir. Ancak Osmanlı'nın son dönemlerinde kütüphanelerin vakıf gelirlerinin azalması, gerek bunların genel işleyiş biçimi gerekse muhtevalarındaki eserlerin bakım ve onarımı gibi hususlar bağlamında sorunlar meydana getirmiştir. Bu durumun toplu vaziyette bir sorun haline dönüşüp devletin yetkili organlarınca tedbir alınmaya çalışılması Tanzimat'ı takip eden sürece denk düşecektir. Müjgân Cunbur'un (öl. 2013) bu sürecin genel kronolojisini oldukça yalın bir şekilde özetlediği yazısına bakılırsa, bu noktadaki ilk girişim Tanzimat sonrasında Mehmed Tahir Münif Paşa (öl. 1910) tarafından hazırlanan layihadır; bunu sonra başka layihalar ve raporlar izler.⁵⁷ Fakat bunlar içerisinde, mevcut sorunlara en geniş çerçevede temas edeni, II. Meşrutiyet sonrasında Mısırlı Ahmed Zeki Paşa (öl. 1934) tarafından hazırlanıp sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'ya (öl. 1923) sunulan rapordur.⁵⁸ Kapsamlı olmasına ve belki modern kütüphanecilik bağlamında önemli tespitler içermesine rağmen raporda dile getirilen önerilerin hiçbiri gerçekleştirilemez.⁵⁹ Siyasi ve ictimai alanda yaşanan ve I. Dünya Savaşı'nın hemen arefesine denk düşen hadiseler nedeniyle, sorun can yakıcı bir şekilde ortada olmasına karşın kütüphanelerle ilgili çalışmalar

56 Mehmet Ali Ayni, Abdülaziz Meedî Tolun, Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, M. Fuad Köprülü, Osman Nuri Ergin, Mehmed Akif Ersoy, Yahya Kemal Beyatlı, Hasan Basri Çantay, İbnülemin Mahmud Kemal, İsmail Hamî Danişmend, Muallim Cevdet İnaçalp, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Abdülbaki Gölpinarlı, Ahmet Süheyl Ünver, Oskar Rescher, Louis Massignon ve Hellmut Ritter gibi ilim ve edebiyat adamlarının Sencer'den önemli ölçüde faydalandıkları kaydedilmektedir. Bkz. Bilgin, "İsmail Saib Sencer", 23/123.

57 Müjgân Cunbur, "Yazma Kütüphanelerimiz Bugünkü Durumları ve Meseleleri", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 19/1 (1970), 4

58 İstanbul kütüphanelerinin "Osmanlı kütüphaneleri" adıyla tek çatı altında toplanmasını öngören bu raporun aynı yıl Matbaa-i Ahmed İhsan'da basıldığı kaydedilmektedir. Bk. Ahmet Ağırakça, "Ahmed Zeki Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/163-164. Bu rapor, Adnan Ötügen tarafından bilahare yayımlanmıştır. Bk. Adnan Ötügen, "İstanbul Kütüphaneleri Hakkında 48 Yıl Önce Zamanın Sadrazamına Sunulmuş Bir Rapor", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 5/3 (1956), 206-226.

59 Hakan Anameriç, *Türkiye'de Çağdaşlaşma Sürecinde Bilginin Toplumsallaşması ve Bilgi Merkezleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 122-123, 191.

sonraki sürece ertelenecek ve Cumhuriyet Türkiye’si’nde çözüme kavuşturulacaktır. Bu süreçte ivedilikle halledilmek istenen temel husus, yazma eserlerin tek bir yerde toplanmasıdır. 1927 yılında bu yönde bir adım atılsa da yine de ayrı ayrı koleksiyonların tek bir yerde toplanabilmesi düşüncesi 1949 yılından itibaren yüksek düzeyde karşılık bulacak, nihayet bugünkü Süleymaniye Kütüphanesi’nin genel silüetinin şekilleneceği gelişmeler 1955 ve 1956 yıllarında gerçekleşebilecektir.⁶⁰

Yazma eserlerin yer aldığı kütüphanelerin tasniflenerek kataloglarının oluşturulması yönünde ilk resmi girişim, 1927 yılında Maarif Vekaleti tarafından “Kütüphaneler Tasnif Komisyonu” başlığı altında bir komisyon kurulmasıyla gerçekleşir; ancak bu komisyonun faaliyeti yalnızca altı ay kadar devam edebilmiştir. Maarif Vekaleti tarafından 1935 yılında ikinci bir girişim Hellmut Ritter’in (öl. 1971) başkanlığında Kütüphaneler Tasnif Komisyonu’nun kurulmasıyla gerçekleştirilecektir. Her ne kadar Ritter’in komisyon reisliği yalnızca altı ay sürmüştü de⁶¹ komisyonun faaliyeti 1950’ye kadar devam etmiştir.⁶² Maarif Vekaleti’nin 1927 ve 1935 yıllarında kurduğu tasnif komisyonları, aslında İstanbul’da yazma eserlerin tasnifi bağlamında gün geçtikçe artan çabaların bir sonucu hüviyetindedir. Ritter, bu sürecin en dikkat çeken isimlerindendir, lakin bu çabanın Ritter’den ve Cumhuriyet’ten önceye giden ve yerel ölçekte bir arkaplanının bulunduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin Bağdatlı İsmail Paşa (öl. 1920) ve Bursalı Mehmed Tahir, bibliyografya odaklı faaliyetler ve bu kapsamda ortaya koydukları kapsamlı eserler bakımından önemsenmesi gereken isimlerdir. Yine 1330/1911-1912 yılında gerçekleştirilen bir görevlendirme çerçevesinde Kilisli Rifat, Bursalı Mehmed Tahir ve Amasyalı Hüseyin Hüsameddin’den (öl. 1939) oluşan bir komisyonun, İstanbul kütüphanelerinde mevcut bulunan tek nüsha, müellif hattı, nadir nüsha, hat, tezhib, teclid ve minyatür bakımından değerli kitapları tespit ederek hazırladıkları bir defteri Evkaf Nezareti’ne takdim ettikleri kaydedilmektedir.⁶³ Kitapların sanatsal ve kültürel değerini tespiti yönelik girişimlerin de eşlik ettiği bu türden bibliyografik faaliyetler, merkezinde yazma eserlerin olduğu geniş bir literatür taramasını ve merakını beraberinde getirmiştir. Bu durum, ilerleyen süreçte başka dinamiklerle de eklemlenip zenginleşmiş ve çok katmanlı bir kitap iklimine kapı aralamıştır. Ali Emiri Efendi (öl. 1924), İsmail Saib Sencer ve İbnüelmin Mahmud Kemal (öl. 1957) gibi isimleri bu kitap iklimini sırtlayan ve ivmelendiren önemli isimler olarak değerlendirmek

60 Cunbur, “Yazma Kütüphanelerimiz Bugünkü Durumları ve Meseleleri”, 5.

61 Adnan Ötügen, “Prof. Hellmut Ritter’in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Mühim Bir Raporu”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 6/1-2 (1957), 36

62 1943-1962 yılları arasında on bir fasikül olarak basılan İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğu ilgili komisyonun faaliyetlerinin ürünü olarak şekillenmiştir. Bk. İsmail E. Erünsal, “Katalog,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/28 (24-28).

63 Bu komisyona paralel olarak Damat Şerif Paşa’nın gözetiminde ve İbnülemin Mahmud Kemal, Bursalı Mehmed Tahir, Armanak ve İhtifalci Ziya beylerden müteşekkil bir başka komisyon da kütüphanelerde bulunan müzelik kitapları tespit etmişlerdir; öyle ki onların tespit ettiği kitaplar mevcut bulundukları kütüphanelerden alınarak Türk-İslam Eserleri Müzesi’ne nakledilmiştir. Bk. Halit Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1957), 24.

mümkündür. Yeni Türkiye'nin kendisine ulus-devlet istikametinde bir yol çizmesi, bilhassa Türk dili, edebiyatı ve tarihiyle ilişkili yazma eserlere ayrı bir ilgi gösterilmesine yol açmıştır.⁶⁴

Yazma eserleri bir örneklem zemini olarak belirleyen ve daha çok Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-Zîmûn*'unun tamamlanması ve sürdürülmesi istikametinde gelişen bibliyografya odaklı faaliyetler, bütün kıymetine ve heybetine karşın bir tasnif faaliyeti olmaktan uzaktır. Maarif Vekaleti tarafından 1927 ve 1935 yılında kurulacak olan tasnif komisyonları bu bakımdan önemsenmeyi hak etmektedir. 1935 yılındaki komisyonun başkanının Ritter olarak belirlenmesi hem tasnif işine gösterilen ciddiyetin bir somut göstergesi olarak değerlendirilebilir hem de bu işin yerel kaynaklarla Ritter'den daha iyi birisi tarafından gerçekleştirilemeyeceğine yönelik bir kanaat olarak görülebilir. Ritter'in komisyon başkanlığı yalnızca altı ay sürmüştür, sonrasında istifa etmiştir.⁶⁵ Onun istifasından boşalan komisyon başkanlığına Muallim Cevdet İnançalp (öl. 1935) getirilmiştir. 1935 yılında yazmaların tasnifi konusunda İnançalp tarafından hazırlanan rapora yansıyan şu ifadeler, bu süreçte, hem Ritter ve diğer yabancı akademisyenlere yönelik tavrı yansıtması hem de yazmalarla meşguliyetin nasıl bir milli görev olarak algılandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

“Diğer yazmalarda eskilik meziyeti değil başka bakımlardan kıymet aranır. Bir de bunlara nüshası yalnız İstanbul'da bulunan bazı kitaplar da katılmalıdır ki, bunlardan eski fihristler haber vermez. Meselâ onlardan biri (Kitab ül-Evra'k'ı ki, Türk olduğu Arap muharrirlerince kat'ıyken tasdik edilen ve birkaç Abbâsî halifesine nedimlik ederek 1020 yıl evvel vefat eden Türk şair ve edibi (Sulî)ninidir. Bu kitap Alman müsteşrikler cemiyetince yakında farkına varılarak keşfedilmiş ve Moskova Enstitüsü tarafından da bu defa hükümetimize müracaatla fotoğrafı çıkarılmıştır. Diğer Diyarıbekir'de Artuki Türk devleti hükümdarlarından (Mahmut, Karaarslanoglu) adına yazılan ve cihan kütüphanelerinin hiçbirinde o nefasetle, o minyatürlerle bir nüshası mevcut olmıyan ve sekiz asır evvel Türklerce kullanılan makinelerden bahseden cesim eserdir ki, birçok minyatürlerinin çalındığını bildiğimiz halde müzeye kaldırtmak bile hatırıma gelmedi. Yine bir üçüncüsü on iki yıl evvel âcizleri tarafından keşfedilen ve keza dünyanın şimdiye kadar hiçbir kütüphanesinde bulunmadığı muhakkak olan bir farisî yazmadır ki, çinilerin nasıl yapıldığına dair sanat tarihi âlimlerince hiç bilinmiyen bilgileri havidir. Çiniciliğin en meşhur ocağı olan Kâşan'da yine Kâşanlı bir sanatkârın eline 700 tarihinde yazılmış olması esere ayrıca fevkalâdelik veriyor. O zamanlar arkadaşlarıma da ihbar edilen bu eser bu defa Ritter tarafından çabucak bastırılmış ve bütün Avrupa'ya ün salmıştır. Bir Türk'ün parasızlık ve yardımsızlık yüzünden neşrederemediği bu risalenin ben tercümesine çalışmakla beraber ilk defa neşir fırsatını kaçırdığımdan dolayı Türklük namına ne kadar yansam yeridir. Bu misalleri çoğaltmak mümkündür.

64 Muallim Cevdet'in İstanbul Maarif Nezareti'ne sunduğu rapordaki şu ifadesine bakılırsa, bu alanlardaki eserlerin öncelenmesi muhtemelen resmi makamlarca talep edilmektedir: “Talimatnamenin bir fıkrasına göre işbu kitaplar arasında evvelâ tarih, dil ve edebiyat yazmaları tahlil ve tasnif edilecektir.” Bu rapor, tahrir edildiği tarihten çok sonraları Adnan Ötügen tarafından 1954 yılında bir bütün halinde yayımlanmıştır. Bk. Adnan Ötügen, “Muallim M. Cevdet'in Yazmaların Tasnifi Hakkında Mühim Bir Raporu”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 3/2 (1954), 188.

65 Ritter, istifası sonrasında yine İstanbul'da kalmaya devam etmiştir. 1936 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap ve Fars Filolojileri bölümünde okutman olarak göreve başlamış, 1938 yılında bu bölüme profesör olarak tayin edilmiş ve 1948 yılına kadar bu görevini sürdürmüştür. Bk. Ziya Şen, “Fuat Sezgin'in Hocası Hellmut Ritter”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2-Ek (2019), 3.

Eğer biz kütüphanelerimizdeki pek nadir nüshaları aynen neşretmezsek evvelâ Üniversitenin (tarih, coğrafya, hukuk, maliye, iktisat, felsefe tarihi) bölümleri ilmî metinlerden mahrum kalacağı gibi Türk Tarihi Araştırma Cemiyeti de ilerde neşredilecek orijinal kitap bulamayacaktır. Zira ne yazıktır ki, İstanbul kütüphanelerinde en kıymetli eserlerin onda dokuzu yabancılarca son on beş yıl içinde fotografiye edilmiş olduğundan kalanları olsun kendi elimizle basmazsak Türk’e esaslı hiçbir ilmi eserin neşri şerefi kalmıyacaktır. Bu kitapları Türk elile neşretmemekliğimizin saiki resmî masraftan kaçınma meselesi değildir. Zira böyle eserler neşredilir edilmez ilk müşterisi Avrupa olacaktır ki, bu sayede derhal masrafı çıkar. Bilinen bir hakikattir ki Avrupa ve Amerika’da yazmalar cins ve mezhep ayır edilmiyerek her milletin bilgiçlerine açık birer kaynak olarak arz edildiği halde neşre gelince iş değişir. Bizden gayrı hiç bir millet (ender) yazmalarını neşretmek hak ve fırsatını yabancılara kaptırmaz. Bunu hem ilmî, hem ulusal bir (onör) tanır. Hele Ayasofya ve Topkapı kütüphaneleri gibi yazma nefais ve tarihî kıymet bakımından dünyada bir eşi daha olmadığı Avrupa müsteşriklerince tasdik edilen iki hazinenin kitapları mevzu bahis olduktan sonra...”⁶⁶

İnançalp’in bu ifadelerine, Ritter’in şahsında batılı akademisyenlerin faaliyetlerine yönelik hem bir gıpta hem de için için bir öfke duygusunun bir tezahürü olarak bakmak mümkündür. Bu süreçte, gerçekten de Ritter gibi çok sayıda Alman şarkiyatçının Türk kültürü ve tarihi ile ilgili nadir eserlerin neşri yönünde özel bir çabası söz konusudur. Örneğin *Oruç Bey Tarihi* ile Kıvâmî’nin *Fetihnâme-i Sultân* adlı eserinin tıpkı basımını, Sultan II. Mehmed’in *Kanunnâme*’si ile Şeyh Bedreddin’in *Menâkıbnâmesi*’nin de neşrini gerçekleştiren Franz Babinger (öl. 1967); Hoca Mesud’un *Süheyl ü Nevbahâr*’ının neşreden J. H. Mordtmann, Neşri’nin *Cihânnümâ*’sını neşretmek için epey çaba sarf eden ancak ömrü buna yetmeyen Theodor Menzel (öl. 1939) gibi Alman şarkiyatçılar, muhtemelen İnançalp’in değerlendirmelerine esas teşkil eden kimselerdir.⁶⁷ Bu türden eserlerin, yerli imkanlar ve kaynaklarla yayımlanması, ilgili dönemdeki Türkçü cereyanın da etkisiyle bir onur ve gurur meselesi olarak algılanmıştır. Aynı hissiyat, İbn Sînâ’nın 900. ölüm yıldönümü çerçevesinde 21 Haziran 1937 yılında gerçekleştirilen tören⁶⁸

66 Ötügen, “Muallim M. Cevdet’in Yazmaların Tasnifi Hakkında Mühim Bir Raporu,” 189-190.

67 Bu isimlerle kıyaslandığında Ritter’in farklı bir misyonu olduğunun altını çizmek gerekir. 1927 yılında Alman Bilim Yardım Derneği’nin bursuyla İstanbul’a gelen Ritter, aynı yıl içerisinde çok sayıda Alman bilim adamına İstanbul’daki yazma eser kütüphanelerinin kataloglarının hazırlanmasının ehemmiyeti ve lüzumuna dair raporlar göndermiştir. Muhtemelen onun bu raporlarının etkisiyle Alman Müsteşrikler Cemiyeti’nin 1927 yılında İstanbul’da bir şubesi açılmış ve müdürlüğüne Ritter getirilmiştir. 1949 yılına kadar müdürlüğünü yaptığı bu şubenin görev kapsamı altında İstanbul kütüphanelerinde bulunan yazma eserler hakkında Alman bilim adamlarını bilgilendirmek, bu eserlerin fotoğraflarını onlara göndermek ve genç şarkiyatçılara danışmanlık yapmak gibi hususların yer aldığı, bu kapsamda onun başkanlığında Arapça, Farsça ve Türkçe yirmi dört eserin tahkikli neşrinin gerçekleştirildiği kaydedilmektedir. Bk. Özcan Taşçı, “Ritter, Hellmut”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/133.

68 Tören, 5 gün öncesinde Dâhiliye Vekâleti tarafından 16 Haziran 1937 tarihinde Halkevleri Başkanlığı’na bildirilmiş, o gün saat 14.00’den itibaren akşama kadar bu törenin radyodan yayımlanacağı belirtilmiş ve Halkevlerinin buna göre tertiplenip üyelerinin topluca töreni dinlemesini sağlaması istenmiştir. Bkz Ahmet Haşim Altınışık, *Atatürk-İnönü Dönemi Politikaları Temelinde Türk Tarih ve Türk Dil Kurumu* (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 133-134.

ve bu kapsamda ortaya konulan faaliyetler için de geçerli olmuştur.⁶⁹ Anlaşıldığı kadarıyla çalışmalara bir yıl önce başlanmış ve bu kapsamda Süheyl Ünver tarafından İbn Sînâ'nın vefat tarihi gününe varıncaya kadar tespit edilmeye çalışılmıştır.⁷⁰ Bu minvalde hazırlanan ve oldukça dolgun bir münderacata sahip olan *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ* isimli eserin ortaya çıkmasına bizzat Atatürk'ün ön ayak olduğu belirtilmektedir.⁷¹ Dokuz yüz sayfalık bir muhtevaya sahip eserin başlangıç yazısı Günaltay'a aittir ve İbn Sînâ'nın Türk olduğu tezini işlemektedir.⁷²

Eser içerisinde İbn Sînâ'nın, Hazmi Tura tarafından "Hüzün Risalesi" başlığı altında Türkçeye çevrilmiş bir risalesi de yer almaktadır.⁷³ Bu bilgi, Tura'nın söz konusu çalışma kapsamında en azından bir eserini çevirmek kabilinden de olsa bir katkı sunduğunu göstermektedir. Lakin onun vefatından bir yıl önce, 1959 yılında İbn Sînâ'nın biri *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi* diğeri de *Namaz Risalesi* olmak üzere iki risalesinin tercümesini yayımladığı eserin girişinde sunduğu bilgiler, bu katkının sadece "Hüzün Risalesi"nin çevirisiyle sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır. Onun "Eser hakkında izahat:" başlığı altında verdiği bilgiler şu şekildedir:⁷⁴

- 69 Kara, İbn Sînâ'nın Türklüğü meselesine dair ilk ifadelerin erken Türk milliyetçiliği dönemine kadar gittiğini, II. Meşrutiyet yıllarında kuvvetlendiğini, ancak bilinen manasıyla "Türk İbn Sînâ" vurgusunun Cumhuriyet ideolojisinin, özellikle de Türk tarih tezi çalışmalarının bir ürünü olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Bk. İsmail Kara, "Modernleşme Dönemi İbn Sînâ Tasavvurlarına Dair Birkaç Not", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* içinde, ed. M. Mazak-N. Özkaya (İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 2/293.
- 70 A. Süheyl Ünver, "Türk Hekim ve Filozofu İbn Sinanın Doğum ve Ölüm Yılları, Ay ve Günleri", *Tedavi Kliniği ve Laboratuvar Dergisi* 4/21 (1936), 1-6.
- 71 Aydın Sayılı, "Giriş: İbn Sînâ ve Bin Yıllık Yaşantının Dile Getirdikleri", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, der. A. Sayılı (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 1; Sayılı'nın bu giriş yazısında İbn Sînâ ve Atatürk arasında yaptığı mukayese dikkat çekicidir. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ* isimli eserin ilk baskısının iç kapaktan önceki sayfasında, şu ifadelerle Atatürk'e yönelik bir ithafın olması, eserin hazırlanmasında Atatürk'ün rolünü ve himayesini dolaylı olarak teyit eder niteliktedir: "Türk Tarih Kurumu Büyük Türk Alimi İbni Sina'nın 900'üncü yıldönümünde neşrettiği bu eseri, Türk Kültür Rönesansının Büyük Kurucusu ve İlimlerin Yüce Hamisi Kamâl Atatürk'e, imanının bir ifadesi olarak ithaf eder."
- 72 Şemsettin Günaltay, "İbni Sînâ Milliyeti, Hayatı, Kültürü", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şa[h]siyeti ve Eserleri Etrafında Tetkikler* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1937), 6-8; Sayılı, 1940 yılında yazdığı kısa bir yazısında Günaltay'ın bu yazısını ana hatlarıyla özetlemiş ve İbn Sînâ'nın Türk mü yoksa İranlı mı olduğu sorusunu ele almıştır. Bk. Aydın M. Sayılı, "İbni Sina İranlı mıdır, yoksa Türk mü?", *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 5/17 (1940), 24-26.
- 73 İbn Sînâ, "Hüzün Risalesi (Hüzün)ün Mahiyet ve Sebepleri", çev. M. Hazmi Tura, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şa[h]siyeti ve Eserleri Etrafında Tetkikler* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1937), 1-3. Eserin bu ilk baskısında her bir makale kendi içinde numaralandırılmıştır ve eserin tamamına şamil bir numaralandırma bulunmamaktadır. Tura'nın bu çevirisi, "İbni Sinadan Tercemeler" bölümü başlığı altında sondan bir önce ve hem Arapça metni hem de Türkçe tercümesi olmak üzere kendisine yer bulmuştur. Çeviride Tura'nın görev tanımları "Muratmolla kitapsarayı şef işyarı" şeklinde takdim edilmiştir. Sonraki süreçte Türk Tarih Kurumu tarafından gerçekleştirilen baskılarda eserin tamamı numaralandırılmıştır. Tura'nın çevirisinin bu numaralandırılmış baskılardaki künye bilgilerine örnek olması bakımından bkz. İbn Sînâ, "Hüzün Risalesi: Hüzünün Mahiyeti ve Sebepleri", çev. M. Hazmi Tura, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şa[h]siyeti ve Eserleri Etrafında Tetkikler* (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 717-721. Her ne kadar Tura, bu bilgiye yer vermemişse de *Hüzün Risalesi*'nin yine 1937 yılı içerisinde *Türk Tıp Tarihi Arkivi*'nde sadece Türkçe tercümesinin yayımlandığı görülmektedir. B. İbni Sina, "(Hüzün)ün Mahiyet ve Sebepleri", çev. M. Hazmi Tura, *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 2/6 (1937), 33-34.
- 74 Alıntılanan metne sadakat gereği, metin üzerindeki yazım yanlışlıklarına müdahale edilmemiştir.

“Büyük Türk Filozofu (İbni Sina)nın 900 üncü yıldönümünün kutlanmasına esas olmak üzere İstanbul kütüphanelerindeki eserlerinin tetkikiyle yapılacak fişlerinin (Türk Tarih Kurumu)nun (İbni Sina Komitesi) Başkanlığına verilmesi için emir alanlar arasında bende; (Murad Molla, Hamidiye, Fatih, Husrev Paşa) kütüphanelerile bunların mülhakatı bulunan diğer kütüphanelerdeki mürâşûlileyhe aid eserlerin tetkiki emrini almış ve bir hayli çalışma neticesinde meydana getirmiş olduğum 200’e yakın fişi adı geçen Komite Başkanlığına tevdi’ etmiştim.

Bu çalışma esnasında (İbni Sina)nın gözüme ilişen bazı risalelerini öz dilimize çevirmek fırsatını elde etmiş ve Arab’ça ile istisnası olmayan ilim ve felsefe taliplerine bir hizmet olmak üzere intihap etmiş olduğum birkaç risalesini terceme etmiştim. Bunlardan (Hüzün) risalesi; tercemesi; Türk Tarih Kurumu yayınlarından yedinci serisinin I numarasını taşıyan (İbni Sina) kitabında; ve (Risaletül fâsâd-Kan alınacak damarlar risalesi) tercemesi; Üniversite Tıp Tarih Kurumu Sekreteri ordinaryüs profesör kıymetli doktor Bay (Süheyl Ünver’in elile tedavi kliniği laboratuvarı) dergisinin 7 Tom 25 numarasında⁷⁵ ve (tedbirül-müsafirîn) risalesi tercemesi; yine Dr. (Süheyl Ünver’in elile (Türk Tıp Tarihi Arşivi)nin 3 üncü cild No. 10 da⁷⁶ ve ayrı baskı olarak basılmışlardı.

Dördüncü olarak bastırılan bu “Ölüm korkusundan kurtuluş” risalesinden sonra müşarilüleyhin Fransızcaya da terceme edilmiş olan (Risaletül-el-salat-Namaz risalesi) termemesini de neşrediyoruz ve imkân bulunduğu takdirde diğer terceme serileri de bunları takip edecekler.”⁷⁷

Tura’nın altına dipnot düşerek “o zaman Murad Molla kütüphanesi baş memuru idim. Eserin neşri zamanında Süleymaniye Umumî Kütüphanesi Müdürlüğünde bulunuyordum.” şeklinde tarihsel bir bilgi de paylaştığı bu değerlendirmeleri önemlidir. Zira gerçekleştirdiği çeviriler bir yana, aralarında Murad Molla, Hamidiye, Fatih ve Husrev Paşa koleksiyonlarının bulunduğu dört kütüphanede İbn Sinâ’ya ait eserleri taramış ve bu çerçevede meydana getirdiği iki yüzün üzerindeki dokümanı ilgili dönemde İbn Sinâ yılı dolayısıyla gerçekleştirilen ilmi faaliyetin koordinasyonunu yürüten komite başkanlığına teslim etmiştir. Buradan, *Türk Filozof ve Tıp*

75 Bu tercüme Ünver’in makalesinin devamında yer verilmiştir. Bk. A. Süheyl Ünver, “İbni Sina’nın Kan Alınacak Damarlar Risalesi”, *Tedavi Kliniği ve Laboratuvarı Dergisi* 7 (1937), 36-50. Tercüme daha sonra Ünver’in İbn Sina ile ilgili daha önceki makalelerini derlediği eserde de kendisine yer bulmuştur. Ünver, tercüme öncesinde sunduğu bir tür takdim yazısında Tura’ya üç yerde atıfta bulunmaktadır: bunlardan ilki “Değerli alimlerimizden müderris Hazmi de bu makalenin mevzuunu teşkil eden İbni Sinanın Kan alınacak damarlar risalesini tercüme etti.” şeklinde, ikincisi de “İbni Sinanın Kan Alınacak Damarlar risalesi için bir mutalea serdedecek değilim. Zira makale ayrıca tavzihe hacet kalmıyacak derecede açıktır ve Müderris Hazmi tarafından türkçeye çok açık ve anlayışlı bir lisanla çevrilmiştir.” şeklindedir. Üçüncüsü ise dipnotta ve bir teşekkür mahiyetinde olup şu şekildedir: “Risaleyi dikkatle dilimize çeviren müderris Bay Hazmiya sonsuz şükranlarımı tekrar ederiz.” Bk. A. Süheyl Ünver, “İbni Sina’nın Kan Alınacak Damarlar Risalesi”, *İbni Sina Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar*, ed. A. Süheyl Ünver (İstanbul: Bühraneddin Erenler Matbaası, 1955), 36-38.

76 Bu tercüme de bir önceki risalede olduğu gibi Ünver’in makalesinin devamında ve mütercim olarak Tura’nın ismi zikredilmek suretiyle kendisine yer bulmuştur. Bk. A. Süheyl Ünver, “İbni Sinanın Tedbirül Müsafirin Risalesi”, *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 3/10 (1938), 33-48. Ünver yazısının girişinde Tura’dan bahsederken onun için “Süleymaniye Kütüphanesi Direktörü Bay Müderris Hazmi Tura” nitelemesini kullanmaktadır.

77 İbni Sina, *1-Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi 2-Namaz Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura (İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959), 2-3.

Üstadı İbni Sînâ başlığı altında hazırlanan kapsamlı çalışmada kullanılmak üzere gerekli olan bibliyografya bilgisinin, en azından zikri geçen dört koleksiyon özelinde, Tura tarafından derlendiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Tura'nın çalışmaya sunduğu katkı, bu açıdan bakıldığında son derece kıymetlidir. İlgili eserin sonunda "İbni Sina Bibliyografyası" başlığını kaleme alan Osman Nuri Ergin'in (öl. 1961) verdiği bilgiler, Tura'nın bu süreçteki görevinin kapsamı ve mahiyeti hakkında daha net bilgiler içermektedir. Buna göre, Türk Tarih Kurumu İbni Sina İhtifali Komitesi, İstanbul kütüphanelerinde İbn Sina'ya ait eserleri tespit ettirmek istemiş, bu işlerde ihtisası olan sekiz kişiyi kütüphaneleri tarama işiyle görevlendirmiş, tespit edilen fişlerin birleştirilmesi işini ise Ergin'e tevdi etmiştir.⁷⁸ Ergin, görevlendirilen bu sekiz kişinin her birinin ismini, görev yerini, tarama vazifesiyle görevlendirildikleri kütüphaneleri ve ne kadar fiş meydana getirdiklerini de bir liste halinde sunmuştur. Bu listede Tura'nın hazırladığı fiş sayısı iki yüz olarak gösterilmektedir.⁷⁹ Ergin'in bu sekiz kişinin hakkını teslim ettiği ve genel ifadelerle hepsinden övgüyle bahsettiği görülmektedir. Onun, Tura'yı da dahil etmek suretiyle teşekkür mahiyetinde kurduğu cümleler şu şekildedir:

"Esasa girişmeden önce hemen söylemek mecburiyetindeyim ki aşağıda adları gösterile (56) kütüphaneyi baştan başa araklayarak İbni Sinaya ait eserleri ortaya çıkarmak hususunda komitenin seçip bu işe memur etmiş olduğu arkadaşlarım çok iyi çalışdılar, çok emek sarf ettiler ve bu bibliyografyanın yapılabilmesi imkânını onlar temin eylediler. Binaenaleyh bu iş bizde pek o kadar ehemmiyet verilmeyen iş bölümünün ve aynı zamanda birlikte çalışmanın bir örneği ve başarılmış bir eseridir..."

İstanbul kütüphanelerinde çalışmamış, bu türlü yorgunluklara girişmemiş ve alışmamış olanlar sarfedilen emeği ve elde edilen neticeyi – eminim ki – takdir edemezler. O gibiler ma'zururlar. Fakat buralarda az çok çalışmış, kütüphadelerimizle onların yazma ve basma fihristlerinin hallerini yakından görmüş ve bilmiş olanlar bu zatların himmet ve hizmetlerini cidden takdir ederler."⁸⁰

Gerek Tura'nın izahat başlığı altında sunduğu bilgiler gerekse Ergin'in değerlendirmeleri, Tura'nın katkısının ilgili kütüphanelerde İbn Sînâ'ya ait eserlerin izinin sürülmesi faaliyetleriyle başladığı, sonrasında ise İbn Sînâ'nın *Hüzün Risalesi*'nin çevirisiyle sürdüğü anlamına gelmektedir. Tura'nın İbn Sînâ'nın başka eserlerini de çevirmiş olması, fişlerin tespiti noktasındaki gayretini ilerleyen süreçte kendisi açısından da müstakil bir meşguliye dönüştürmüş olabileceği kanaati uyandırmaktadır. Lakin 1959 yılında gerçekleştirdiği baskıda yer alan ikinci izahatta bu noktada son derece anlamlı bir ayrıntıya yer vermektedir. Onun cümleleri şu şekildedir:

78 Osman [Nuri] Ergin, "İbni Sina Bibliyografyası", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şa[h]siyeti ve Eserleri Etrafında Tetkikler* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1937), 3.

79 Listede, Tura dışında, kütüphaneler tasnif heyetinden Cevat Çelebioğlu ve Ebülhayır, Süleymaniye Kütüphanesi memuru Rifat, Veliyüddin Efendi Kütüphanesi memuru Mirza Mesut, Selimağa Kütüphanesi memuru Ahmet Remzi, Atıf Efendi Kütüphanesi memuru Abdullah Hulûsi ve Türk-İslam Eserleri Müzesi müdürü Abdülkadir'in isimleri yer almaktadır. Bk. Ergin, "İbni Sina Bibliyografyası", 4.

80 Ergin, "İbni Sina Bibliyografyası", 4.

“1 inci mukaddimedede yazmış olduğum veçhile (İbni Sina)nın 900 üncü ölüm yıl dönümü münasebetiyle meydana getirmiş olduğum “Ölüm korkusundan kurtuluş” risalesi tercemesiyle yine müşarünileyhin “Namaz risalesi” tercemesi; 1937 de intişar eden (İbni Sina) kitabına derç edilmemişti.

Birincisi (İbn Sina) kitabındaki yazıların bir nevi inhisar altında bulunmasından; ikincisi ise (Namaz) damgası taşıması olmasından ileri geliyordu.

(İbni Sina) kitabının intişarından bir müddet sonra yâni 1942 de evvelâ “ölüm korkusundan kurtuluş” risalesini, daha sonra da “Namaz risalesini” neşretmiştim. Bu her iki eserde umunun rağbetine mazhar olduğundan az zaman içinde satılarak nüshaları kalmamıştı.”⁸¹

Tura, İbn Sina’dan gerçekleştirdiği tercümelemleri aslında *Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ* başlıklı çalışma için gerçekleştirmiştir. Ne var ki çalışmayı koordine eden komite başkanlığı, *Ölüm Risalesi*’ni belki gerekli görmediğinden *Namaz Risalesi*’ni ise başlığında namaz ibaresi olması nedeniyle rahatsız edici bulduğundan ilgili çalışma kapsamına almamıştır. Tura da bu nedenle bu iki risaleyi 1942 yılında ayrı ayrı neşretmiş,⁸² 1959 yılında da ikisini birleştirerek yeniden yayımlamıştır. İzahat başlıkları altında sunduğu iki ayrı değerlendirmede bilhassa ikinci izahatta geçen ifadeler, aslında belki ilk baskıların gerçekleştirildiği 1942 yılında dile getiremediği İbn Sina Komitesi başkanlığına yönelik bir ince sitem gibidir, zira onun Murad Molla Kütüphanesi’nde baş memur görevindeyken komiteye sunduğu katkıdan hareketle, en azından gerçekleştirdiği bu çevirilerin de ilgili çalışmada yer alabileceği -belki alması gerektiği- yönünde bir beklenti içerisinde bulunmuş olması muhtemeldir. Yıllar sonrasına ötelemek durumunda kaldığı sitemini muhtemelen bu süreçte içinde tutmak durumunda kalmıştır.

1942 yılı Hazmi Tura’nın Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki müdürlük görevinin beşinci yılına karşılık gelmektedir. O, Süleymaniye’deki müdürlük görevini 1947 yılına kadar sürdürmüş ve yaş haddinden emekli olmuştur.⁸³ Ancak emekli olmasının akabinde de Süleymaniye Kütüphanesi ile bağımlı sürdürmüş ve yazma eserlerin tetkikiyle ilgilenmiştir. Laleli koleksiyonu özelinde tespit edebildiğimiz kendisine ait notlar, onun en az 1955 yılına kadar, hatta belki

81 İbni Sina, *1-Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi 2-Namaz Risalesi*, 4.

82 Aynı yıl içerisinde gerçekleştirilen bu iki neşrin künye bilgileri şu şekildedir: İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura (İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1942); İbni Sina, *Büyük Türk Filozofu İbn Sina’nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, çev. M. Hazmi Tura (İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1942). Bu son eserin kapağında M. Hazmi Tura katkısını “dilimize çeviren” şeklinde sunmakta ve kendisini Süleymaniye Kütüphanesi Müdürü olarak takdim etmektedir.

83 Tura, Süleymaniye Umumi Kütüphanesi adını aldıktan sonraki süreçte kütüphanede görev yapan beşinci müdürdür. Kendisinden önce bu görevde sırasıyla Kırım muhacirlerinden Musa Akyiğitzade, Cevdet Bey, Sadullah Bey ve Zahir Hasırcıoğlu bulunmuştur. Bunlar içerisinde en uzun süre görev yapanı ise Hasırcıoğlu’dur. O bu görevi 1927’den 1937’ye kadar sürdürmüş, sonrasında Ragıp Paşa Kütüphanesi’ne tayini çıktığı için görevini Hazmi Tura’ya devretmiştir. Tura’dan sonra ve Tura hayatta iken görev yapanlar ise Mustafa Köymen ile Halit Dener’dir. Bk. Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*, 7.

sonrasında bile bu doğrultuda bir faaliyet yürüttüğünü belgelemektedir.⁸⁴ Bu süreç, tam da genelde kütüphaneler özelde de yazma eser kütüphaneleri bağlamındaki tasnif faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Tura'nın yazmalara düştüğü notların, ilgili dönemde yazma eser koleksiyonlarının katalog bilgilerinin tespitine yönelik aralarında çok sayıda önemli ismin de bulunduğu kapsamlı çabaya muvazi bir girişim olup olmadığının üzerinde durmak gerekir. İlk tahlil, bunun kuvvetle muhtemel olduğu yönündedir. 1935 yılında göreve başlayan Kütüphaneler Tasnif Komisyonu'nda Ritter'in yanı sıra Muallim Cevdet İnançalp, Hüseyin Hüsameddin Yaşar (öl. 1939), Sabri Kalkandelen (öl. 1943), Ömer Ferit Kam (öl. 1944), Mehmet Ali Ayni (öl. 1945), Tahir Olgun (öl. 1951), Zakir Kadiri Ugan (öl. 1954), Abdullah Atıf Tüzüner (öl. 1954), Yeşilzade Mehmed Salih (öl. 1954), Yusuf Zahir Hasırcıoğlu (öl. 1956), Mehmet Nail Tuman (öl. 1958) ve Hüseyin Nihal Atsız (öl. 1975) gibi isimler farklı tarih aralıklarında görev yapmışlardır.⁸⁵ Tura'nın bu süreçte bu isimlerle herhangi bir teşrik-i mesai içerisinde olup olmadığını, olduysa da bunun nasıl bir mahiyet arz ettiğini bilmiyoruz, ancak bu isimler içerisinde tıpkı Tura gibi, tahsillerini Osmanlı döneminde gerçekleştiren, müderrislik veya şeyhlik payesi elde eden, ancak Cumhuriyet Türkiye'sinde medreselerin ve tekkelerin lağvedilmesi sonrasında farklı görevlerde çalışmak durumunda kalmış çok sayıda kimse yer alıyor olmasının altını çizmek gerekmektedir.⁸⁶

Yazılı literatürde, Kütüphaneler Tasnif Komisyonu'nda görev alan isimler arasında Hazmi Tura'nın ismine tesadüf edilemiyor oluşu câlib-i dikkattir. Tura'nın ilgili komisyonda resmen görev yaptığına dair bir bilginin kaynağı Ebül'ulâ Mardin'dir (öl. 1957). Bu bilgi, aynı zamanda elimizdeki belki de yegane kayıt konumundadır ve şu şekildedir: "...1947 Milâdî tarihinde kanunî hizmet müddetini doldurmakla emekliye sevk edilmiş ve görülen lüzum üzerine aynı kütüphanenin tasnif komisyonunda beş sene daha çalışmıştır."⁸⁷ Tura'yla

84 Kendisine ait notların bulunduğu Laleli koleksiyonu Süleymaniye Kütüphanesi'ne en erken taşınan koleksiyonlar arasında yer almaktadır. Koleksiyonun Süleymaniye'ye nakledilmesi 1918 yılında gerçekleşmiştir. Bk. Erünsal, "Laleli Kütüphanesi", 27/89. 1918 yılında Laleli koleksiyonunun yanı sıra Süleymaniye'ye taşınan diğer koleksiyonlar arasında Aşir Efendi, Beşir Ağa, Çelebi Abdullah, Çorlulu Ali Paşa, Damad İbrahim, Esad Efendi, Hafız Ahmed, Kılıç Ali, Mesih Paşa ve Molla Çelebi koleksiyonları da bulunmaktadır. Bk. Nevzat Kaya, "Süleymaniye Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/121-122. Tura'nın bu koleksiyonlarda yer alan eserlerin üzerine de çeşitli tashih ve tetkik notları düşmüş olması ihtimal dahilindedir.

85 Erünsal, "Katalog", 25/28; Kaya, "Süleymaniye Kütüphanesi", 38/122.

86 Mesela bu isimlerden biri olan Yusuf Zahir Hasırcıoğlu, Tura'yla oldukça benzer bir geçmişe sahiptir. Bir Sa'dî şeyhidir, çeşitli medreselerde ve mekteplerde müderrislik ve muallimlik görevinde bulunmuş, tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra 1926 yılında Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde hafız-ı kütüb olarak görevlendirilmiştir. 1948 yılında yaş haddinden emekli oluncaya kadar da Süleymaniye, Ayasofya ve Ragıp Paşa kütüphanelerinde müdürlük yapmıştır. Bk. Muhammed Masum Şenburç, "Yusuf Zâhir Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek 2/689-690. Tahirülmevlevî lakabıyla bilinen Tahir Olgun, Mevlevî tarikatına intisaplı ve bu tarikat içerisinde şeyhlik makamına yükselebilecek bir konumda olmasına karşın, müderrislik ve muallimlik görevlerinde bulunmuş, edebiyat ve gazetecilik işleriyle meşgul olmuş bir kimsedir. O da tıpkı Tura gibi, uzunca bir süre Fatih ve Süleymaniye camilerinde Mesnevîhanlık yapmıştır. Bk. Alim Kahraman, "Tâhirülmevlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/407-409.

87 Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2-3/305.

ilgili bilgilerin hatimesinde “hal tercemesi ve fotoğrafı kendisi tarafından verilmiştir” şeklinde bir not yer almaktadır. Bu not dikkate alındığında, Tura’nın tasnif komisyonunda çalıştığı yönündeki bilginin kaynağının aynı zamanda kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak başka bir kaynakta bunu teyit edebilecek bir bilginin bulunmuyor oluşunun sebebini de sorgulamak gerekir. Tura’nın bir şekilde yazma eserlerle meşgul olduğu ve bu meşguliyetin katalog faaliyetine raci bir yönünün bulunduğu açıktır. Bu durumda, Tura’nın en azından Laleli koleksiyonu özelinde bu yazıda tespit edilebilen notlarının ilgili komisyonun faaliyeti çerçevesinde düşülmüş notlar olup olmadığını tetkik etmek gerekir. Tura’nın ilgili komisyonla ilgisi bulunup bulunmadığını tespit bakımından önemsenmesi gereken bir başka husus ise tasnif komisyonunun bu süreçteki mesai mekanının Süleymaniye Kütüphanesi olup olmadığıdır. Eğer komisyon çalışmalarını Süleymaniye merkezli yürütmüşse, bu durumda Tura’nın komisyondaki çok sayıda isimle fiili olarak teşrik-i mesaisi ihtimalinden söz edilebilir. Zira Tura, ilgili komisyonun çalışmalarını belki de en yoğunlaştırdığı tarihlerde, 1937 ve 1947 yılları arasında Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü vazifesindedir. Adnan Ötügen’in (öl. 1971) Ritter’e ait bir raporu yayımladığı yazısında geçen “Komisyona, İstanbul’da Süleymaniye Kütüphanesi’nin okuma salonu çalışma yeri olarak tahsis edilmiş bulunuyordu” şeklindeki ifadesi komisyonun, çalışma mekanı olarak Süleymaniye Kütüphanesi’nin okuma salonunu kullandığını ortaya koymaktadır.⁸⁸ Bu durumda ise Tura’nın 1937 ve 1947 yılları arasındaki Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü sırasında ev sahibi sıfatıyla komisyon üyeleriyle yoğun bir teşrik-i mesai içerisinde bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

Tura’nın tasnif komisyonu üyeleriyle teşrik-i mesaide bulunmuş olması, onun bu yazıya konu olan notlarının bu komisyonun faaliyeti kapsamında düşülmüş notlar olup olmadığını yanıtlamaya maalesef imkan vermemektedir. Laleli koleksiyonundaki eserlerin, gerek zahriye gerekse hatime sayfalarında Tura’nın notlarına benzer tarzda başka isimlere ait notlara tesadüf etmediğimiz gerçeği, bu açıdan acaba önemsenmeli midir? Eğer Tura komisyonun çalışma usulü çerçevesinde bu notları düşmüş olsa, muhtemelen onunkine benzer tarzda başka isimler tarafından düşülmüş notlarla da karşılaşılması gerekirdi. Böyle bir durum söz konusu olmadığına göre Tura’nın bu işi, sınırları ve teknik detayları belirli bir program çerçevesinden ziyade kişisel inisiyatifi veya gayreti ile gerçekleştirmiş olması daha olası gibidir. Başka bir ihtimal ise, Tura’nın gerek müdürlüğü gerekse bu görevinden emekliliği sonrasında tasnif komisyonu içerisinde faaliyette bulunmuş, ancak bu kapsamda görev yapanlara nazaran daha fazla inisiyatif alıp bazı eserlere notlar düşmüş olabileceğidir. Dener’in (öl. 1980) verdiği bilgilere bakılırsa, 1935 yılında teşekkül ettirilen tasnif komisyonunun faaliyeti on yıldan fazla bir süre planlı ve düzenli bir şekilde, kesintisiz olarak sürmüştür. Ancak 1945 yılında Mehmed Ali Ayni’nin, 1951 yılında ise Tahir Olgun’un vefatları komisyonun faaliyetlerini sekteye uğratmıştır. Hatta üyelerinden bir kısmı yazma eserlerin bulunduğu diğer kütüphanelerde

88 Dener’in verdiği bilgiler de bu minvaldedir. Bk. Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*, 24-25.

ayrı ayrı çalışmalar yürütmeye başlamıştır.⁸⁹ 1947 yılında emekli olan Tura'nın da 1950 sonrası süreçte Süleymaniye'de tasnif odaklı bir faaliyette bulunmuş olmasını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Muhtemelen 1950'de tasnif komisyonunun dağılması, Tura gibi diğer bazı kimselerin yaptığı faaliyeti resmi bir görevden ziyade fahri olarak sürdürmüş olabileceklerini düşündürmektedir. Tura'nın tasnif komisyonunda görev yaptığına dair bilginin, yalnızca Ebül'ulâ Mardin ile sınırlı olmasının sebebi de bu olsa gerektir. Ancak yine de kesin bir yargıda bulunabilmek güçtür.

Son olarak, yazma eserlerin tasnifi ve bu çerçevede yürütülen faaliyetlerle ilgili olarak bilhassa 1950'li yıllarda kendisini gösteren bir gerilime dikkat çekmek gerekir. Kütüphanecilerin kendi aralarında ve modern kütüphanecilik-geleneksel kütüphanecilik düzleminde yaşanan bu gerilim, genelde kütüphanecilik faaliyetleri özelde ise yazma eser kütüphaneleri odaklı olarak yürütülen tasnif ve katalog faaliyetleri bağlamında kendisini göstermektedir. Hazmi Tura'nın otuz beş yılı resmi, on yıla yakın, belki daha fazla, fahri olarak kütüphanecilik yaptığı dikkate alındığında, söz konusu gerilimin genel bir tasviri aynı zamanda dolaylı olarak onun durduğu yere dair de anlamlı bir resim elde etme imkanı sunacaktır. Gerilimin bir tarafında Ankara'da Milli Kütüphane'nin müdürlüğü görevinde bulunan Adnan Ötügen, diğer tarafında ise İstanbul'daki kütüphaneciler yer almaktadır. Gerilimin görünür hale gelmesi Ötügen'in kütüphaneler hakkında geçmişte sunulmuş bazı raporları olduğu gibi yayımlaması ile başlar. O bu çerçevede ilkin 1954 yılında, Muallim Cevdet İnançalp'in 1935 yılında İstanbul Maarif Müdürlüğü'ne sunduğu raporu yayımlar. Rapora geçmeden önce sunduğu kısa bir takriz yazısında yer alan "Muallim M. Cevdet, İstanbul kütüphanelerindeki yazmalar ve bahusus tarih yazmaları hakkında bize değerli bilgiler vermektedir. Bu kütüphanelerin tarih yazmalarına ait kataloglarının neşri işi hâlâ tamamlanamadığına göre rapor kıymet ve ehemmiyetini bugün de muhafaza etmektedir." şeklindeki ifadesi 1935 yılında kurulmuş olan komisyonun faaliyetine yönelik ince bir tahfifi bünyesinde barındırmaktadır. İnançalp'in raporunda bilhassa komisyon üyeleri bağlamındaki tespitlerini önemsemek gerekir; zira bu tespitler aslında ilmiye kökenli isimler ile kütüphane arasındaki bağın niçin eksik olduğuna ve bu eksikliğin nasıl ortadan kaldırılacağına yönelik göndermeler içermektedir.⁹⁰ Bu tespitlerde tasnif faaliyetinde bulunacak kimselerin farklı ilim alanlarında yetkin kimselerden oluşması istenmekte, ne var ki bürokratik teamüllerin buna engel oluşturduğuna dikkat çekilmektedir. 1935 yılındaki tasnif komisyonunda görev yapan isimlerin neredeyse tamamının aktif görevlerinden emekli olmaları sonrasında bu komisyona tayin edilmiş olmaları, muhtemelen söz konusu bürokratik engele rağmen tasnif adına olumlu ve anlamlı bir şeyler gerçekleştirme çabasını yansıtmaktadır. Ötügen'in komisyonun faaliyetlerini tamamlamadığı veya tamamlayamadığı yönünde takriz kısmında ifade ettiği ince eleştiriye karşın, yine de rapora yönelik herhangi bir itiraz olmaz. Lakin onun 1955 yılında "İstanbul Kütüphaneleri Hakkında 48 Yıl Önce Zamanın Sadrazamına

89 Halit Dener, "Kuruluşunun 50'nci Yılında Süleymaniye Kütüphanesi", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, 17/4 (1968), 286

90 Ötügen, "Muallim M. Cevdet'in Yazmaların Tasnifi Hakkında Mühim Bir Raporu", 187-188

Sunulmuş Bir Rapor” başlığı altında Ahmet Zeki Paşa’nın raporunu yayımlaması gerilimi gün yüzüne çıkarır. Aradan 48 yıl geçmişken Ötügen’in bu raporu yeniden yayımlaması ve örtük bir şekilde yazma eser kütüphaneleriyle ilgili sorunların eskisi gibi devam ettiği mesajını öne çıkarması, dönemin bazı kütüphanecilerini rahatsız eder. Öyle ki İsmet Parmaksızoğlu (öl. 1984), “Kütüphaneler Müdürlüğü Mütchassısı” unvanı ile, Ötügen’in yayımladığı bu rapora itiraz mahiyetinde bir yazı kaleme alır ve aradan geçen süre boyunca yazma eserler bağlamında kat edilen mesafeyi tasvir eder. Parmaksızoğlu, itirazında yazma eser kütüphaneleri ve bu çerçevede yürütülen tasnif faaliyetlerinin nereden nereye geldiğini ayrıntılarıyla ortaya koyar, dahası bu noktadaki gelişmelerin P. Sauvaget, Franz Babinger ve L. S. Thompson gibi yabancı akademisyen ve kütüphaneciler tarafından nasıl takdir edildiğini bizzat onların kendi ifadeleriyle gözler önüne serer.⁹¹

Parmaksızoğlu’nun, tanıklığına başvurduğu isimlerden olan Lawrence Sidney Thompson (öl. 1986), resmi makamlarca Türkiye’ye davet edilmiş, dört ay boyunca İstanbul ve Ankara başta olmak üzere Türkiye kütüphanelerinde incelemelerde bulunmuş bir kimsedir.⁹² Tespitlerini ve önerilerini içeren ve 1952 yılında Milli Eğitim Bakanlığı’na sunduğu raporun sonunda kendisini “Amerika Birleşik Devleti Kütüphane Özel Müşaviri” olarak tavsif etmiştir. Raporda kütüphane görevlilerinin eğitime özel bir önem verilmesi, onların üniversite hocalarıyla aynı statüde görülmesi ve bu çerçevede kendilerine yüksek bütçeli maaşlar tahsis edilmesi yönündeki ısrarlı önerileri dikkat çekicidir. Özellikle bu öneri, İnancalp’in dikkat çektiği hususlarla da esasta örtüşmektedir. Raporda kütüphanelerin; Milli Kütüphane, üniversite kütüphaneleri ve yazma eser kütüphaneleri şeklinde üç kategori üzerinden tahlili yapılmakta, eleştiriler ve öneriler sıralanmaktadır. Bu çerçevede en büyük tenkidin, üniversite kütüphanelerine yöneltildiği görülmektedir. Milli Kütüphane ve yazma eser kütüphanelerinin en önemli eksikliği olarak da müstakil bir binaya sahip olunmaması gösterilir. Raporunun son kısmında yazma eser kütüphanelerine ayrı bir parantez açılır ve on yıl gibi bir süre zarfında gerçekleştirilen tasnif faaliyetlerine yönelik takdir, geniş perdeden ve bir hayranlık hissiyle dile getirilir.⁹³ Cunbur,

91 Parmaksızoğlu’nun yazısı ilkin Ankara Telgraf Gazetesi’nin 28 ve 29 Ocak 1957 tarihli sayılarında tefrika halinde, daha sonra da birleştirilerek *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*’nde yayımlanmıştır. Bkz. İsmet Parmaksızoğlu, “İstanbul Kütüphanelerine Dair”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 6/3 (1957), 109-118.

92 *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*’nde “Türk Kütüphaneciliğine Hizmet Eden Enebi Mütchassıslar” kategorisi altında Thompson’un kısa bir hal tercümesine yer verildiği görülmektedir. Burada yer alan bilgilerde, Thompson, Ankaralı ve İstanbullu meslektaşların gayet yakından tanıdığı bir kimse olarak nitelenmektedir; 1951 Aralık ayında Türkiye’ye gelmiş, burada dört ay kalmış ve Türk kütüphanecilerine kendisini sevdirmeyi başarmıştır. Bk. Heyet, “Dr. Lawrence S. Thompson”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 1/2 (1952), 151-152.

93 Bu rapor, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*’nin ikinci sayısında önemine binaen yayımlanmıştır. İlk sayfaya düşülmüş bir alt notta, Thompson’un raporunu 1952 Şubat’ında sunduğu ve raporun bir broşür halinde yayımlandığı belirtilmektedir. Bk. Lawrence S. Thompson, “Türkiye’de Kütüphaneleri Geliştirme Programı”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 1/2 (1952), 85-100.

1955 ve 1956 yıllarında İstanbul'daki koleksiyonların Süleymaniye Kütüphanesi'nde toplanması yönündeki esaslı girişimde, Thompson'un bu raporunun büyük bir rol oynadığını belirtmektedir.⁹⁴

Thompson'un bilhassa da İstanbul'da yazma eser kütüphaneleri odaklı olarak ortaya koyduğu değerlendirmeler, sonraki süreçte burada görev yapmakta olan kütüphaneciler tarafından hep bir iftihar vesilesi olarak hatırlanacak ve hatırlatılacaktır.⁹⁵ Ötügen'in İnançalp ile başlayıp, Ahmed Zeki Paşa ile sürdürdüğü eski raporları yeniden yayımlama -belki yeniden gündeme getirme- isteğinin arkasında Thompson'un İstanbul'daki yazma eser kütüphaneleriyle ilgili al-i cenap değerlendirmelerinin yatıp yatmadığı merak konusudur. Bu konuda kesin bir yargıda bulunmak güçse de Ötügen ile İstanbul'daki kütüphaneciler arasındaki gerilim çok geçmeden daha da belirginleşecektir. Ötügen'in daha önceki raporların bir devamı mahiyetinde Hellmut Ritter'e ait olarak neşrettiği üçüncü rapor bağlamında sunduğu değerlendirmeler yaşanan gerilime daha net ayna tutmaktadır. Ötügen, raporun hemen akabinde ve mühim not başlığı altında, Ahmed Zeki Paşa'nın raporunu yayımlaması sonrasında yaşanan bazı gelişmelere dikkat çekmiş ve bundan duyduğu üzüntüyü şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Bültenimizin geçen nüshasında büyük bir hüsnüniyetle neşrettiğim Ahmed Zeki Bey'in raporu bana üzüntü mevzuu oldu. Aşağıda metnini verdiğim ve birer kopyesini Ankara'da ve İstanbul'da çalışan meslekdaşlarıma yolladığım mektup,- bu üzüntünün mahiyeti hakkında okuyucularıma fikir verecektir. Bu hususta başkaca bir mütalâa ilâve etmeden ve bugün için kıymeti kalmamış bâzı cümleleri hafız ederek bu mektubu burada yayımlamayı da zaruri gördüm:

‘Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni’nin beşinci cilt, üçüncü sayısında (sayfa 206-226) neşredilen (İstanbul Kütüphaneleri Hakkında 48 Yıl Önce Zamanın Sadrazamına Sunulmuş Bir Rapor) başlıklı yazının son sayfasında şahsî mütalâam olarak şunu ifade etmişim:

‘Raporun - şahsî kanaatime göre - tek eksiği, hakiki kütüphanecilerin nasıl yetiştirileceği hakkında tavsiyeler ileri sürülmemiş olmasındadır. Ahmed Zeki Bey, Kütüphaneciliğin bir ihtisas işi olduğunu ve kütüphanelerin amatörler elinde veyahut bu işi meslek edinmemiş, bu işler için yetiştirilmemiş idareciler elinde kaldıkça inkişaflarına imkân bulunamayacağı tezini ele almamıştır.’

94 Cunbur, “Yazma Kütüphanelerimiz Bugünkü Durumları ve Meseleleri”, 5. Thompson'un Türkiye ziyareti ve hazırladığı rapor sonrasında, Amerika ile Türkiye arasında bilhassa da kütüphanecilik eğitimi odaklı yoğun bir işbirliğinin kendisini gösterdiğini bu vesileyle belirtmek gerekir. Öyle ki Ford Vakfı'nın girişimleriyle Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde bir Kütüphanecilik Enstitüsü kurulmuş ve 1954-1955 eğitim-öğretim yılından itibaren burada kütüphanecilik eğitimi vermeye başlanmıştır. Söz konusu enstitünün aslı görevli yabancı kütüphaneci Dr. R. Bingham Downs olmuştur; enstitüde sonraki süreçte Dr. Elmer Mori Grieder, Dr. Lewis Francis Stieg, Dr. Norris McClellan, Dr. Carl Milton White ve Anne Ethelyn Markley gibi Amerikalı kütüphaneciler görev yapmışlardır. Sonraki süreçte, yine Ford Vakfı aracılığıyla çok sayıda kütüphanecilik öğrencisi, Amerika'ya kütüphanecilik eğitimi almak üzere gönderilmiştir. Geniş bilgi için bk. Fatoş Subaşıoğlu-Oya Gürdal Tamdoğan, “Ankara Üniversitesi Kütüphanecilik Bölümü'nün Kuruluş Öyküsü”, *Türk Kütüphaneciliği* 28/4 (2014), 590-594.

95 Örneğin Süleymaniye Kütüphanesi Müdürü Halit Dener, 1957 yılında müdürlüğü sırasında yayımladığı eserinde Babinger, Sauvaget ve Thompson'un bu minvaldeki tespitlerine dikkat çekmiştir. Bk. Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*, 26.

Bu şahsî mütalâanın Alaylılık - Mekteplilik dâvası güdüyormuşum tarzında bir dedikodu mevzuu haline getirildiğini öğrendim...

Bu dedikoduya siz muttali olmuş veya olmamış bulunabilirsiniz. Fakat açıkça, şu hususu size ve diğer meslekdaşlarıma samimi fikrim olarak duyurmağı lüzumlu gördüm:

Mesleki tahsili ve formasyonu olmamakla beraber kütüphane hizmetlerine vakf-ı nefis etmiş, imkân nispetinde kendi kendilerini yetiştirmiş, bu sahada iyi eserler vücuda getirmiş, en mühimi: birçok şeyler öğrenmeğı lüzumlu görmüş, bunu vazifesinin icabı saymış ve bilhassa amatör kalmamağa azmetmiş meslekdaşlarımız indimde ve indimizde son derece hürmete şayandırlar. Onlar bizim değerli arkadaşlarımız, meslekdaşlarımızdır.

Hiç şüphesiz istikbalde, emekliye ayrıldıkları zaman onlar yerlerini, meslekî formasyonu olanlara, daha iyi yetiştmişlere seve seve terkedeceklerdir. Bu istifa tabiidir, zaruridir, mantıkidir. Bunun aksini kimse iddia edemez,”

14 Ocak 1957 Adnan Ötügen”⁹⁶

Ötügen’in burada sunduğu bilgiler ve değerlendirmeler, 1950’li yıllarda kütüphaneciler arasında yaşanan gerilime “alaylılık-mekteplilik” ayrımı şeklinde bir ad koyması bakımından önemlidir. Yanlış anlaşılma adına kaleme alınmış ve bir özür kabilinden dile getirilmiş olsa da bilhassa son tespitleri, sahip olduğu görüşlerde ısrar ettiğinin bir göstergesi konumundadır. “Mesleki tahsili ve formasyonu olmamakla beraber kütüphane hizmetlerine vakf-ı nefis etmiş” ibaresi Tura gibi asli görevi müderrislik veya meşihatlik olmakla birlikte Cumhuriyet döneminde yaşanan gelişmelere bağlı olarak hâfız-ı kütüblük yaparak hayatını sürdürmeye çalışan kütüphaneci profilini tarif eder niteliktedir. “Hiç şüphesiz istikbalde, emekliye ayrıldıkları zaman onlar yerlerini, meslekî formasyonu olanlara, daha iyi yetiştmişlere seve seve terkedeceklerdir.” şeklindeki ibare ise eskinin uzantısı konumundaki kütüphanecilerin artık devrinin geçtiği mesajını ihtiva etmektedir. Bu aynı zamanda eski ile yeninin farkının daha net ortaya konulması çabasını da beraberinde getirecektir. Nitekim bu mühim not ilavesinin iliştiirildiğı Ritter’e ait rapora yazdığı takrizde kendisine dair geniş bir parantez açmasını, yeni olanı tarif etme çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Takrizin özü, 1935 yılında kurulan ve başkanlığına Ritter’in getirildiğı komisyonun kısa bir tarihçesini sunmak, Ritter’in bu raporunun mahiyeti ve akıbeti hakkında bazı tespitlerde bulunmaktır. Ancak buradaki tespitlerin pek çoğunun Ritter’le olan ilişkisine, dolayısıyla da kendisine raci bir yönü olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Buna göre Ritter, komisyon başkanlığına tayini sonrası, Edebiyat Fakültesi’nde görevli Fuad Köprülü’dan, edebiyat bölümü öğrencileri içerisinde tasnif işine meraklı bir öğrenciyi kendisine yardımcı ve katip olarak talep eder. Bu iş için seçilen kişi Ötügen’dir; belirli bir ücret karşılığında komisyonda Ritter’in katibi olarak çalışmaya başlar. Ötügen, Ritter’i garp ilim aleminin yakından tanıdığı, ancak daha önemlisi modern kütüphaneciliğe vakıf bir kimse

96 Ötügen, “Prof. Hellmuth Ritter’in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Mühim Bir Raporu”, 46.

olarak tavsif eder. Bu çerçevede sarf ettiği “Bazı hâdiseler ve ihtilâflar zuhur edip istifa etmese ve komisyonda devamlı çalışması mümkün olabilseydi, yazma hazinelerimizin ilmî metotlarla kataloglarının hazırlanması ve neşri kısa zamanda gerçekleşebilirdi.” şeklindeki söz, yazma eserlerle ilgilenen tasnif komisyonunun modern kütüphanecilik ilkelerine gerektiği şekilde riayet etmediği yönünde ince bir eleştiriyi havidir. Ötügen, yayımladığı raporu Ritter’in kendisine bizzat dikte ettirdiğini, kurşun kalemle yazılmış müsveddesini yıllardır özenle sakladığını belirtmektedir. Raporun kaç nüsha olarak teksir edildiği, hangi makama veya makamlara sunulduğu konusunda net bir bilgisinin olmadığını ifade eden Ötügen, araştırılması durumunda bunun aslının Maarif Vekaleti Kütüphaneler Müdürlüğünün veya İstanbul’daki Kütüphaneler Tasnif Komisyonu’nun eski dosyaları arasından çıkabileceğini kaydetmektedir. Hatta raporun kendisine sunulmuş olma olasılığını yüksek bulduğu kişi olarak dönemin İstanbul Maarif Müdürü Mehmet Emin Erişirgil’in (öl. 1965) adını zikretmektedir. Değerlendirmenin bu noktasında sözü bir kez daha kendisine getiren Ötügen, Ritter’in modern kütüphanecilik tahsili için Almanya’ya öğrenci gönderilmesi gerektiği hususunu Erişirgil’le görüştüğünü ve bu çerçevede düzenlenen bir sınavı kazanması neticesinde kendisinin gönderilmeye hak kazandığını ifade etmektedir. Ötügen’in “o tarihlerde bir yerine on, on beş üniversite mezunu genci kütüphanecilik tahsili ve stajı için Almanya’ya gönderebilseydik, Türk kütüphanelerinin kalkınması daha süratle tahakkuk edebilirdi.” şeklindeki tespiti, aslında modern kütüphaneciliği kendi şahsında kristalize eden bir tutuma işaret etmektedir.⁹⁷

Ötügen’in Ritter’e nispet ederek yayımladığı rapor, sekiz başlık altında İstanbul kütüphanelerinin sorunlarına işaret etmekte, bunlara dair öneriler getirmektedir. Raporun bilhassa, altıncı ve sekizinci başlıkları altında yer alan muhteva, geleneksel kütüphanecilik ve modern kütüphanecilik zemininde ilgili dönemde yaşanan gerilime ayna tutacak tespitler ihtiva etmektedir. Altıncı başlık kütüphane memurlarına dairdir; buna göre kütüphane memurları üç tabakaya ayrılmak suretiyle vasıflandırılmıştır.⁹⁸ İlk tabakadaki kimseler, üniversitede bir fenni tamamen tahsil edip bir müddet kütüphanede staj yapmış olan yüksek tahsilli memurlardır. Bu türden memurlar, sadece yazma eser kütüphaneleri için değil, aynı zamanda üniversite kütüphaneleri için de son derece gereklidir. Bir yazma eser kütüphanesinde çalışacak memurların, Arapçayı, Farsçayı, Osmanlıca’yı ve bunlara ilaveten birkaç Avrupa dilini de iyi bilmeleri gereklidir. İstanbul’da bu türden kütüphane memuru bulunmamaktadır ve bunların yetiştirilmesi en önemli meseledir. Ritter’in İstanbul’da yaşamaya başladığı 1927 yılından itibaren raporu yazdığı 1935 yılına kadar İsmail Saib Sencer’le teşrik-i mesaide bulunduğu bilinmektedir; birinci tabakadan İstanbul’da kimsenin olmadığını dile getirirken bunun içerisine Sencer’i de dahil ettiğinde kuşku yoktur. İkinci tabaka, ilk tabakada çerçevesi çizilen ideal kütüphane memuru vasfına kısmen sahip olan kimselerdir. Bunlar, Avrupa dilini iyi bilen, fakat Arapça, Farsça ve Osmanlıca tahsili olmayanlardır; ya da tersine Arapça veya Farsça bilip Avrupa

97 Ötügen, “Prof. Hellmut Ritter’in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Mühim Bir Raporu”, 37-38.

98 Ötügen, “Prof. Hellmut Ritter’in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Mühim Bir Raporu”, 43.

dillerini bilmeyen kimselerdir. İstanbul’da bu tabakaya girecek birkaç kıymetli şahıs var ise de sadece bunlarla modern kütüphanecilik yapılabilmesi mümkün değildir. Ritter’in büyük ihtimalle Sencer’i konumlandığı tabaka bu tabakadır; ancak “üç beş kişi” ifadesini kullanırken Sencer dışında başka kimleri dahil etmiş olabileceğini tespit edebilmek zordur. Tura, normalde çizdiği tarife uyar niteliktedir; zira Arapça, Farsça ve Osmanlıca’yı iyi bilen kişiler zümresindendir. Buna karşın Ritter’in muhtemelen gözlemlerine dayalı olarak şekillenmiş olan üçlü tabakalandırmada, o vakitler Murad Molla Kütüphanesi’nde baş memurluk görevinde bulunan Tura’nın yeri belirsizdir. Üçüncü tabaka ise ne yüksek tahsili olan ne de kütüphanecilik bilgisine sahip bulunan kimselerdir. Kütüphanelerde olsa olsa mekanik ve teknik işlerle ilgilenebilecek bu türden memurlardan İstanbul’da çok sayıda mevcuttur. Tura’nın Osmanlı döneminden itibaren yanında taşıdığı tahsili ve meşguliyet alanlarının bu tabaka için çizilen vasıf çerçevesine hasredilemeyeceğinde kuşku yoktur. Zira o, iyi derecede Arapça, Farsça ve Osmanlıca müktesebatını hâfız-ı kütüblük mesleğine yönelmesinden önce elde etmiş birisidir.

Ritter’e nispet edilen raporun sekizinci başlığı, Tasnif Komisyonu’nun faaliyetine tahsis edilmiştir. Yazma eserlerin tasnifinin oldukça güç ve önemli bir faaliyet olduğuna dikkat çekilmekte, bu işle meşgul olacakların sadece doğu dillerini bilmesinin yeterli olmayacağı belirtilmektedir. Zira Batı dillerinde hazırlanmış çok sayıda bibliyografik eser söz konusudur ki, incelenen eserlerin künye bilgilerinin tespitinde bunlara bakılması zorunludur. Ne var ki teşekkül ettirilen komisyonun üyeleri bu eserlerden yararlanabilecek donanımda değildirler. Bundan dolayı Batı dillerinde yazılmış yazma eser kataloglarına müracaat etmek suretiyle beş dakikada künye bilgileri tespit edilebilecek eserler için komisyon üyeleri günlerce uğraşmaktadırlar. Ne var ki bu katalogların önemi komisyon üyelerince az da olsa idrak edilmiştir. Batı dillerini bilmedikleri için kullanamıyor olsalar da gereken durumlarda sürekli olarak Ritter’e müracaat etmek durumunda kalmışlardır.⁹⁹

Raporda, bu iki başlık altındaki değerlendirmelerin Ötüken ile İstanbul’daki kütüphaneciler arasında yaşanan ve artık örtük olmaktan çıkan gerilimi, Ötüken zaviyesinden tamamlayan ve anlamlı kılan bir yönü olduğu açıktır. Nitekim Ötüken, tasnif komisyonu ile ilgili olarak Ritter’in “Burada teşekkül eden komisyonun terkihi bu iş için çok muvafık değildir.” şeklindeki cümlesine bir dipnot düşmüş ve Ritter’in komisyon reisliğinde bulunduğu süre zarfında komisyon üyelerinden duyduğu memnuniyetsizliği sürekli dile getirdiğini belirtmiştir. Ötüken’e göre komisyonda görevli bu muhterem zevat, kuvvetli bir medrese tahsili görmüş olmalarına mukabil biri müstesna, tasnif tekniğine ve yabancı dillere vakıf değildir.¹⁰⁰ Biri müstesna ifadesiyle hariçte tutulan kişi de muhtemelen kütüphanecilik müktesebatı olan Muallim Cevdet olmalıdır. Ötüken’in dipnotta dile getirdiği bu husus, geleneksel kütüphanecilik ile modern kütüphanecilik arasındaki gerilimin ana zeminini ortaya koymasından önemlidir. Komisyonda görev yapan kimselerin neredeyse tamamının, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş

99 Ötüken, “Prof. Hellmuth Ritter’in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Mühim Bir Raporu”, 44.

100 Ötüken, “Prof. Hellmuth Ritter’in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Mühim Bir Raporu”, 44, 4.dn.

sürecinde medrese tahsilli kimseler olduğundan yukarıda söz etmiştik. Tura'nın da bu vasıfta bir kimse olduğu dikkate alındığında, onun, gerek Ritter'in çizdiği ideal beklenti çerçevesinin gerekse Ötügen'in ısrarla gündeme getirmeye çalıştığı modern kütüphanecilik yaklaşımının dışında kaldığını/konumlandırıldığını tahmin etmek zor değildir.

Ötügen'in Ritter'e nispet ederek yayımladığı rapor üzerine, Beyazıt Umumi Kütüphanesi Müdürü Muzaffer Gökman (öl. 1996) tarafından 1957 yılında sert bir eleştiri yazısı kaleme alınmıştır. Yazı, Ahmed Zeki Paşa'ya ait daha önceki raporun neşrine yönelik de göndermeler içermektedir, lakin bu rapora yönelik gereken eleştirinin makul sınırlar çerçevesinde Parmaksızoğlu tarafından gerçekleştirildiğini hatırlatmakla yetinmekte ve Ritter'e nispet edilerek yayımlanan rapora sözünü getirmektedir. Gökman, her şeyden önce Ritter'in bu raporunun resmi makamlara sunulup sunulmadığının dahi belli olmadığını, halbuki bu hususun Türk kütüphanecilik tarihi bakımından son derece önemli olduğunu, bunu en iyi bilmesi gereken kişinin Ötügen olduğunu, ne var ki onun bu noktada gerekli tetkikatı yapmadan ihtimaller üzerinden raporu neşrettiğini belirtmektedir. Gökman, raporun muhtevasında yer alan hususlardan ziyade, bu hususlara iştirak eden ve raporun yazıldığı tarihten yirmi iki yıl geçmiş olmasına karşın, sanki hiçbir yeni gelişmenin olmadığı mesajını öne çıkarmaya çalışan Ötügen'e yüklenir. “Neşretmiş olduğu raporlarda, asrımızın icabı bir metod takip etmiş, neşredilen raporlardaki fikirleri, son 18 yıllık çalışmaların neticeleri ile karşılaştırmış, değerlendirmiş ve bunları neşriyatında belirtmiş bulunsaydı, bizim bu makaleyi yazmamıza lüzum kalmıyacak ve ihtiyaç hissedilmiyecekti.” şeklindeki tespiti, Ötügen'in modern kütüphanecilik vurgusuna modern ilim adamlığı zaviyesinden bir cevap ve eleştiri niteliği taşımaktadır.¹⁰¹

Ritter'in dikkat çektiği hususlardan biri yazma eser kütüphanelerinin birleştirilmesidir; Gökman, içinde bulundukları 1957 yılının 25 Nisan'ında yetmiş dört yazma eser kütüphanesinin Süleymaniye'de birleştirildiğini hatırlatarak, Ötügen'in sanki bundan habersizcesine, kütüphanelerin birleştirilmesi gerektiğini dile getiren eski bir raporu yayımlamasını esefle karşılar. Ritter'in raporunda yer alan bir başka husus, yazma eser kütüphaneleri için merkezi bir bina oluşturulması meselesidir. Gökman, bunu Ötügen'le müzakere edilebilecek bir husus olarak görür. Bu noktada sarf ettiği “Belki naşir için Süleymaniye Kütüphanesi'nin, Mimar Sinan'ın yâdigarı Süleymaniye medreselerinde bulunması, kütüphane binası olarak mümkün gözükmemektedir. Fakat Süleymaniye medreselerini ihya ederek onlara modern Türkiye'de en güzel, en tabii bir aksiyon kazandıran bugünkü kütüphanecilik zihniyetimizin kuvvetini nasıl bir mazi anlayışından aldığını burada kısa hatırlayalım” şeklindeki cümlelerin üzerinde durmak gerekir.¹⁰² Buradan anlaşıldığı kadarıyla meselenin, yazma eserlerin hak ettiği veçhile nerede muhafaza edileceği tartışmasından maada politik ve ideolojik temelli bir yönü bulunmaktadır. Bütün dünyadaki akademisyenlerin teveccühüne mazhar olan İstanbul'daki

101 Muzaffer Gökman, “Prof. Helmut Ritter'in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında 22 Yıl Evvel Hazırlamış Olduğu Rapor ve Bugünkü İstanbul Kütüphaneleri”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 6/3 (1957), 33-34.

102 Gökman, “Prof. Helmut Ritter'in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında 22 Yıl Evvel Hazırlamış Olduğu Rapor ve Bugünkü İstanbul Kütüphaneleri”, 35.

yazma eserlerin, Süleymaniye medreseleri gibi yeni Türkiye’ye ait olmayan bir binada sergileniyor/sergilenecek olması anlaşıldığı kadarıyla Ötüken tarafından kabullenilemeyen bir husustur. Gökman, başta Süleymaniye olmak üzere bu türden yapıları Türk varlığının dikili ve silinmez beratları olarak vasıflandırır ve bunların modern süreçteki ihtiyaçlar çerçevesinde kullanımının medreselerin ihyası anlamına gelmediğini belirtir. Kaldı ki her vakit asri kütüphanecilikten bahseden Ötüken’e geçmiş 12. ve 13. yüzyıla gittiği için Batılılarca hep bir iftihar vesilesi olarak görülen Cambridge ve Oxford’daki eğitim-kültür hayatını hatırlatır. Süleymaniye’nin bunlardan ne eksikliği vardır? Varlığı ile iftihar edilen İstanbul Üniversitesi, her kuruluş yılında beş yüz yıl önceki Fatih medreselerindeki doğuşunu hatırlıyor değil midir? Ragıp Paşa, Nuruosmaniye, Ayasofya, Murad Molla, Millet ve Hüsrev Paşa gibi isimler, sadece bir devre ismini veren şahısların veya semtlerin adı olmanın dışında aynı zamanda kütüphanelerin isimleri değil midir? “Türk İstanbul’un bir medeniyet ve kültür mazisi ile halelenmiş tarihinde, Türk milletinin, kültür ve medeniyet anlayışının müşahhas timsalleridir. Bu kütüphanelerin kapatılarak yok olmasına imkan var mıdır?” Gökman’ın sorduğu bu sorular,¹⁰³ tartışmanın sadece kütüphanecilik odaklı olmaktan uzak olduğunu yansıtmaları bakımından önemlidir. Tartışmanın belki daha eskilere giden, eskilerin hala direnmekte olduğu bir tarafı olduğunda şüphe yoktur. Gökman son olarak, meseleyi doğrudan Ritter’e getirir ve onun raporunun dahi Süleymaniye çatısı altında yazıldığını belirtir. 1951 yılında İstanbul’u ve kütüphaneleri yeniden ziyaret eden Ritter’in, başarılılabilenler karşısında duyduğu memnuniyet hissini, Almanya’ya döndükten sonra zamanın Kütüphaneler Müdürü Aziz Berker’e (öl. 1968) yazdığı mektupta dile getirdiğini kaydetmektedir.¹⁰⁴

Sonuç Yerine

Hazmi Tura, Ankara ve İstanbul ayaklı olarak yaşanan, kütüphanecilik tartışmalarının görünür hale geldiği yıllarda ömrünün sonlarındadır. 1947 yılında emekli olmasının ardından en azından 1955 yılına kadar Süleymaniye Kütüphanesi’yle bağını muhafaza edip burada çeşitli eserleri gözden geçirdiği, katalog bilgilerinin belirlenmesi sadedinde tetkik notları düştüğü tespit edilebilmektedir. Eski ile yeni arasında iyice belirginleşen bu tartışmalarda onun nerede durduğunu tahmin etmek zor değildir. Gökman’ın Ötüken’e yönelttiği itirazların, İstanbul’daki kütüphaneciler adına ortaya konulmuş bir müdafaa olduğu zaten anlaşılabilir. Geçmiş yok sayan siyasallaşmış bir modernite talebine karşı, modernize edilerek yaşatılabilecek bir geçmişin savunusunu yapan bu müdafaa, aynı zamanda medrese kökenli olduğu gerekçesiyle eleştirilen ve modern kütüphanecilik bakımından yetersiz görülen eski hâfız-ı kütüblere -tabiatıyla Tura’ya da- yönelik dolaylı bir kadirşinaslık örneği olarak görülebilir. Bu süreçte

103 Gökman, “Prof. Helmut Ritter’in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında 22 Yıl Evvel Hazırlamış Olduğu Rapor ve Bugünkü İstanbul Kütüphaneleri”, 36. Süleymaniye’ye yönelik benzer bir sahipleniş Dener’in kitabının giriş kısmında yer almıştır. Bk. Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*, 5.

104 Gökman, “Prof. Helmut Ritter’in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında 22 Yıl Evvel Hazırlamış Olduğu Rapor ve Bugünkü İstanbul Kütüphaneleri”, 37.

Tura, artık İstanbul'daki son hâfız-ı kütüblerdendir; onun düştüğü notlar ise asırlardır süregelen hâfız-ı kütüblük müessesesinin tarihe mal olacak son örneklerindendir.

Teşekkür: Bu yazının ortaya çıkmasında ve son halini almasında farklı şekillerde katkıda bulunanları zikretmek isterim. İstanbul'daki çalışmalarım sırasında bana evini açma inceliğinde bulunan ve Râzî'nin eseriyle ilgili notun heyecanını ilk paylaştığım kişi olan Murat Er'e, kaynak paylaşımı noktasında cömertliğini esirgemeyen Ahmet Hamdi Furat'a ve Adem Arıkan'a, yazının müsveddesini okuma inceliğinde bulunan Eyüp Öztürk'e, Muzaffer Tan'a, Recep Gürkan Göktaş'a, Kevser Beyazyüz Sipahioğlu'na, Mine Demirbilek'e, Tuba Nur Umut'a ve yazı hakemlerine bu vesileyle teşekkür ederim. Yazı, mevcut halini onların sıkı eleştirilerine ve anlamlı katkılarına borçludur; buna rağmen var olan hatalar ve eksiklikler ise şahsıma aittir. ** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehkala@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>.

Fatma Sena Yönlüer, Mehmet Hazmi Tura (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010). Bir küçük tetkik notunun bu şekilde bir yazıya evrilmesinde Yönlüer'in bu çalışmasının rolü büyüktür; kendisine bu vesileyle ayrıca teşekkür etmek isterim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Ağırakça, Ahmet. "Ahmed Zekî Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Akalın, İsa. "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-Hadîs Elyazması Ders Notları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 115-143.
- Albayrak, Nurettin. "Kul Mesud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/252-253. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altıkulaç, Tayyar. "Şehâvî, Alemüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Altınışık, Ahmet Haşim. *Atatürk-İnönü Dönemi Politikaları Temelinde Türk Tarih ve Türk Dil Kurumu*. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Anameriç, Hakan. *Türkiye'de Çağdaşlaşma Sürecinde Bilginin Toplumsallaşması ve Bilgi Merkezleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Ay, Taner. "İsmail Saip Sencer "Ne Kitapsız, Ne Kedisiz". (Erişim tarihi: 05.05.2020, <http://www.kalabalikcadde.com/ismail-saip-sencer-ne-kitapsiz-ne-kedisiz/>)
- Baklî, Ebû Muhammed Rûzbihân. *Arâ'isu'l-Beyân fî Hakâ'iki'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 180, 1-625.
- Bilgin, A. Azmi. "İsmail Saib Sencer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/122-123 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1933.

- Cunbur, Müjgan. “Yazma Kütüphanelerimiz Bugünkü Durumları ve Meseleleri”. *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 19/1 (1970), 3-17.
- Dener, Halit. “Kuruluşunun 50’nci Yılında Süleymaniye Kütüphanesi”. *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, 17/4 (1968), 275-288.
- Dener, Halit. *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1957.
- Ebül-Ülâ Mardin. *Huzur Dersleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Erdem, Sadık. “Neyli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/69-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ergin, Osman [Nuri]. “İbni Sina Bibliyografyası”. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şa[h]siyeti ve Eserleri Etrafında Tetkikler*. 3-80. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1937.
- Erkan, Mustafa - Mustafa Özkan. “Hoca Mesud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/189-191. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Erünsal, İsmail E.. “Hâfız-ı Kütüb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/94-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Erünsal, İsmail E.. “Katalog”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/24-28. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Erünsal, İsmail E.. “Lâleli Kütüphanesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/89. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Erünsal, İsmail E.. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Gökman, Muzaffer. “Prof. Helmut Ritter’in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında 22 Yıl Evvel Hazırlamış Olduğu Rapor ve Bugünkü İstanbul Kütüphaneleri”. *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 6/3 (1957), 32-39.
- Günaltay, Şemsettin. “İbni Sînâ Milliyeti, Hayatı, Kültürü”. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şa[h]siyeti ve Eserleri Etrafında Tetkikler*. 5-29. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1937.
- Heyet. “Dr. Lawrence S. Thompson”. *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 1/2 (1952), 151-152.
- Hoca, Nazif. “Baklı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Mebde’ ve l-Me’âd*. İstanbul: Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, 872, 1-69.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-İşârât*. İzmir: Tire Necip Paşa Kütüphanesi, 448, 1-44.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh. “Hüzün Risalesi (Hüzün)ün Mahiyet ve Sebepleri”. çev. M. Hazmi Tura, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şa[h]siyeti ve Eserleri Etrafında Tetkikler*. 1-3. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1937; 717-721. Ankara: TTK Yayınları, 2014; “(Hüzün)ün Mahiyet ve Sebepleri”, çev. M. Hazmi Tura, *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 2/6 (1937), 33-34.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh. *1-Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi 2-Namaz Risalesi*. çev. M. Hazmi Tura. İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh. *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*. çev. M. Hazmi Tura. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1942.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh. *Büyük Türk Filozofu İbn Sina’nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*. çev. M. Hazmi Tura. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1942.
- İbn Vehbân, Abdülvehhâb b. Ahmed. *Kaydu’s-Şerâ’id ve Nazmü’l-Ferâ’id*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 352, 55-84; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1196, 1-74.
- İbn Yemîn. *el-Mukatta’at*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1895, 275-306.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali. *ez-Zehâ'ir ve'l-A'lâk fî Şerhi Tercümâni'l-Eşvâk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1397, 1-122.
- İlgürel, Mücteba. "Hâkim Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/189-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kahraman, Alim. "Tâhirülmevlevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/407-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kara, İsmail. "Modernleşme Dönemi İbn Sînâ Tasavvurlarına Dair Birkaç Not", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. ed. M. Mazak-N. Özkaya. 2/287-298. İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-Zünun an Esâmî'l-Fünûn*. nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. Ofset. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Kaya, Nevzat. "Süleymaniye Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/121-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kilisli, Muallim Rifat. "Süheyl ü Nevbahara Dair". *Türkiyat Mecmuası* 2 (1928), 401-409.
- Koç, Aylin. "Sinan Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/229-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Köprülü, Mehmed Fuad. "Ferhengname-i Sadi Yahud Muhtasar Bustan Tercümesi - Süheyl ü Nevbahar". *Türkiyat Mecmuası* 2 (1928), 481-489.
- Mehmed Hâkim Efendi. *Hâkim Efendi Tarihi*. haz. Tahir Güngör. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.
- Mertoğlu, Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mordtmann, Johannes H.. *Suheil und Nevbehar, Romantisches Gedicht des Mes'ud b. Ahmed (8 Jhdt. d. H.)*. Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaie, 1925.
- Ötügen, Adnan. "İstanbul Kütüphaneleri Hakkında 48 Yıl Önce Zamanın Sadrazamına Sunulmuş Bir Rapor". *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 5/3 (1956), 206-226.
- Ötügen, Adnan. "Muallim M. Cevdet'in Yazmaların Tasnifi Hakkında Mühim Bir Raporu". *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 3/2 (1954), 187-199.
- Ötügen, Adnan. "Prof. Hellmuth Ritter'in İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Mühim Bir Raporu". *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 6/1-2 (1957), 36-46.
- Özel, Ahmet. "İbn Vehbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Parmaksızoğlu, İsmet. "İstanbul Kütüphanelerine Dair". *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 6/3 (1957), 109-118.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Esrârü'l-Tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 213, 1-248.
- Sarı Abdullah Efendi. *Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1516M, 1-128.
- Sayılı, Aydın. "Giriş: İbn Sînâ ve Bin Yıllık Yaşantının Dile Getirdikleri". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. der. A. Sayılı. 1-11. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Sayılı, Aydın M.. "İbni Sina İranlı mıdır, yoksa Türk mü?". *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 5/17 (1940), 24-26.
- Sehâvî, Alemüddin Ali b. Muhammed. *et-Tavdu'r-Râsih fî'l-Mensûh ve'n-Nâsih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 254, 1-31.

- Sehâvî, Alemüddîn Ali b. Muhammed. *Cemâlî'l-Kurrâ' ve Kemâlî'l-İkrâ'*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987.
- Sinan Paşa. *Ahlakname*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1789M, 1-190.
- Subaşıoğlu, Fatoş – Tamdoğan, Oya Gürdal. “Ankara Üniversitesi Kütüphanecilik Bölümü’nün Kuruluş Öyküsü”. *Türk Kütüphaneciliği* 28/4 (2014), 583-621.
- Şahinoğlu, M. Nazif. “Arâisü'l-Beyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/265. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-İkdâm*. İstanbul: Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, 820, 1-207.
- Şen, Ziya. “Fuat Sezgin’in Hocası Hellmut Ritter”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2-Ek (2019), 1-24.
- Şenburç, Muhammed Masum. “Yusuf Zâhir Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 2/689-690. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Şimşek, Selami. “Aşıkların Gülbahçesinde Erzurumlu Bilinmeyen Bir Gönül Eri: Kolağası Ali Rıza Efendi (v. 1930)”. *Ay Vakti Dergisi* 157/Temmuz-Ağustos (2015), (Erişim Tarihi: 15.05.2020, <http://ayvakti.net/?p=2833>).
- Taşçı, Özcan. “Ritter, Hellmut”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tavukçu, Orhan Kemal. “Sergüzeştname”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/559-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tezcan, Semih. “Mes‘ud ve XIV. Yüzyıl Türk Edebiyatı Üzerine Yeni Bilgiler”. *Türk Dilleri Araştırmaları* 5 (1995), 65-84.
- Thompson, Lawrence S. “Türkiye’de Kütüphaneleri Geliştirme Programı”. *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 1/2 (1952), 85-100.
- Toska, Zehra. *Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesud Çevirisi I (İnceleme)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: TTK Yayınları, 1969.
- Ünver, A. Süheyl. “İbni Sinanın Tedbirül Müsafirin Risalesi”. *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 3/10 (1938), 33-38.
- Ünver, A. Süheyl. “İbni Sinanın Kan Alınacak Damarlar Risalesi”. *Tedavi Kliniği ve Laboratuvarı Dergisi* 7 (1937), 36-50; “İbni Sina’nın Kan Alınacak Damarlar Risalesi”. *İbni Sina Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar*. 36-48. ed. A. S. Ünver. İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1955.
- Ünver, A. Süheyl. “Türk Hekim ve Filozofu İbn Sinanın Doğum ve Ölüm Yılları, Ay ve Günleri”. *Tedavi Kliniği ve Laboratuvar Dergisi* 4/21 (1936), 1-6.
- Vanlıoğlu, Mehmet. “Kâtibî, Şemseddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/42. (Ankara: TDV Yayınları, 2002),
- Yaran, Rahmi. “Bilmen, Ömer Nasuhi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/162-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yönlüer, Fatma Sena. *Mehmet Hazmi Tura*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Hizmetlerine Yönelik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği

The Faculty of Theology Students' Perceptions on Religious Services of the Ministry of Religious Affairs: The Case of Marmara University's Faculty of Theology

Ramazan Gürel¹ 



Bu makale, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine gönüllü olarak yapılan anket çalışmasından elde edilen veriler doğrultusunda hazırlanmıştır.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Ramazan Gürel (Dr. Öğr. Üyesi),
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: ramazan.gurel@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9066-9098

Başvuru/Submitted: 17.07.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
20.08.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
27.08.2020
Kabul/Accepted: 28.08.2020

Atıf/Citation: Gürel, Ramazan. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Hizmetlerine Yönelik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/2, (Eylül 2020): 553-586.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.770664>

ÖZ

Bu araştırma, 2019-2020 Eğitim-Öğretim yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan birinci ve dördüncü sınıf öğrencilerinin, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmetlerine yönelik algılarını ölçmeyi hedeflemektedir. Bu doğrultuda 249 öğrencinin görüşleri alınarak gerçekleştirilen araştırmada anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın veri toplama aracı, alanında uzman akademisyenlere danışılarak hazırlanmış olan anket formudur. Araştırmada kullanılan ölçek, "DİB Hizmetlerine Dair Genel Algı", "DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı" ve "DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı" şeklinde üç faktörden oluşmaktadır. Bu faktörlerin toplam varyansı %43,96'dır. Verilerin analizi sürecinde İstatistik programı, araştırmanın problemlerinin test edilmesinde ise Bağımsız Örneklem T Testi, Anova ve LSD testleri kullanılmıştır. Testin yapı geçerliği ve güvenilirliği ölçülmüş, KMO değeri 0.858; Cronbach Alfa güvenilirlik değerleri (üç faktör için) 0.846, 0.806 ve 0.736 olarak kaydedilmiştir. Araştırma neticesinde, DİB Hizmetlerine Dair Genel Algı boyutunun aritmetik ortalaması 3,23 (orta düzeyde), DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı boyutunun aritmetik ortalaması 2,35 (az düzeyde), DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı boyutunun aritmetik ortalaması ise 3,03 (orta düzeyde) çıkmıştır. Bu sonuçlar, araştırmanın konusuyla benzerlik arz eden diğer akademik çalışmalarda ulaşılan neticelerle kimi zaman örtüşmüş, kimi zaman da farklılaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Yaygın Din Eğitimi

ABSTRACT

This research aims to measure the perceptions of first and fourth year students at Marmara University's Faculty of Theology in the 2019-2020 academic year on the services provided by the Ministry of Religious Affairs. The research was conducted using the survey technique and the

opinions of 249 students were taken. The data collection tool used in the research was a questionnaire prepared in consultation with experts in the field. The scale used in the research consists of three factors: "the General Perception of DIB Services", "the General Perception of DIB Written, Visual and Audio Broadcasting Services" and "the General Perception of DIB Field Services". The total variance of these factors was 43.96%. In the analysis of the data the SPSS Statistic Programme was used. Independent Samples T-test, Anova, and LSD were used to test research problems. The construct validity and reliability of the test were measured, and the KMO value was 0.858; Cronbach Alpha reliability values (for three factors) were recorded as 0.846, 0.806 and 0.736. The results of the research show that the arithmetic averages of the overall perception dimension of the DIB Services are 3.23 (medium level), the arithmetic averages of the general perception dimension of the DIB Written, Visual and Audio Broadcasting Services are 2.35 (low level), and the arithmetic averages of the overall perception of the DIB Area Services are 3.03 (medium level). These results were sometimes in keeping with, and sometimes different from, the results achieved in other academic studies that were similar to the subject of the research.

Keywords: The Ministry of Religious Affairs, Religious Services, Faculty of Theology Students, Non-formal Religious Education

EXTENDED ABSTRACT

Since its establishment, the Ministry of Religious Affairs has been at the center of many discussions on issues such as the problem of legitimacy in the secular order, its status, powers and responsibilities, its institutional structure, service areas and the quality of its services. It is a institution of the Turkish Republic that has fulfilled a host of important duties since its inception. Over time, the duties and responsibilities of the Ministry of Religious Affairs have been expanded with various new regulations being implemented at different times and they have now taken their current form. The scope of the duties of the Ministry of Religious Affairs in the field of religious services has been described as follows: "to carry out the affairs of the religion of Islam in the field of creed and worship, to manage religious institutions, to enlighten the public on religious issues and to contribute towards solidarity and integration for the nation" with laws that differ in content during the historical process. In this direction, the Ministry covers matters such as "regulating the functioning of places of worship, carrying out guidance services, answering the questions of society about belief, carrying out necessary educational activities, carrying out services and studies in the field, making written, visual and audio publications on religious issues and preparing works that are "distinct regarding the activities" it implements within the scope of what is deemed as religious services.

The fact that the Ministry of Religious Affairs is the only official body responsible for the theoretical and practical organization and implementation of religious issues in our country further increases the importance of religious services undertaken by this institution. The Ministry of Religious Affairs, which has been in continuous development since its establishment, is sometimes criticized in terms of its services. Despite these criticisms, various publications have revealed that a large segment of society perceives the existence of the Ministry of Religious Affairs as a necessity for religious services. Accordingly, the main point to be focused on should be to determine the satisfaction level of society in terms of the quality and quantity of the services it provides and not on the existence of religion.

The youth who study at university are individuals who are considered to be the future of the nation and are expected to play instrumental roles in the reconstruction of life with the ideas

they carry and the actions they implement, and they constitute the most dynamic segment of society. When it comes to the activities of the Ministry of Religious Affairs regarding religious services, it should be noted that the students of the Faculty of Theology are distinctly different from students of other faculties. This is due to the fact that in addition to studying religious sciences, one of the employment areas of the students of the faculty of theology after graduation is to take part in the field of religious services within the body of the Ministry of Religious Affairs. For this reason, it is important to determine the perceptions of the students of the theology faculty towards the religious services carried out by the Ministry of Religious Affairs.

This study aims to measure the perceptions of first and fourth grade students at the Faculty of Theology at Marmara University in the 2019-2020 academic year on the services of the Ministry of Religious Affairs. It further aims to reveal the general perception of students of theology towards the religious services provided by the Ministry of Religious Affairs. In this direction, the scale developed for the research consists of the dimensions of "General Perception of the Ministry of Religious Affairs Services", "the General Perception of the Ministry of Religious Affairs Written, Visual and Audio Broadcasting Services" and "the General Perception of the Ministry of Religious Affairs Field Services". When examining and evaluating the scores of students from these dimensions in terms of the independent variables, it was determined that there were significant differences according to the variables of "gender, class, the high school from which they had graduated from, whether parents were staff members of the Ministry of Religious Affairs Services, the place of residence during undergraduate education, and whether or not one worked in the Ministry of Education".

Based on the data obtained and evaluations made as a result of the research, the following suggestions can be made:

- Although they do not have a better position than male students in terms of benefiting from religious services and being employed in this field of service, the perception levels of female students towards the religious services provided by DIB are higher than those of male students, which is a matter for consideration.
- As a result of this, in our opinion, it may be beneficial for the Ministry of Religious Affairs to re-examine and diversify the employment areas for female students studying at theology faculties.
- According to the results of the research, there are very small differences between the graduates of Imam-Hatip High Schools and students who graduated from other high schools who came to the faculty of theology in developing positive perceptions about the religious services of the Ministry of Religious Affairs.
- According to the results of the research, although the level of perception towards the Ministry of Religious Affairs' broadcast services is generally positive, the number of students who have developed a negative perception of these services is also considerably high.

Giriş

Normatif ilkeleri, temel akideleri ve ritüelleri ile bireysel olarak insanı şekillendiren bir olgu olan din, toplumsal hayatın da daima merkezinde yer almıştır. Dinin bu kuşatıcı yönüne bağlı olarak etkinlik alanının genişlemesi, mensuplarının çoğalması sonucunu da doğal olarak beraberinde getirmiştir.¹ Bu tabii artış, din ile ilgili hizmetlerin organize ve sağlıklı bir şekilde yürütülmesi ve toplumun her kesimine ulaştırılması noktasında bazı ihtiyaçlar doğurmuştur. Bu ihtiyaçların en önde geleni hiç şüphesiz din hizmetlerinin devlet eliyle, planlı, sistematik, kalıcı ve organize kurumların varlığıyla yürütülmesidir. Hizmet alanlarının farklılaşarak ayrıştığı günümüzde din hizmetleri alanı müstakil bir hizmet sahası olarak kabul edilmiş ve bu alanın organizasyonu Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) uhdesine bırakılmıştır.² Bu manada “dinin doğru anlatılması, dinî ibadet ve törenlerde rehberlik veya bazı ibadet ve törenlerin düzenlenip yönetilmesi”³ gibi hususları içeren din hizmetlerini organize etme ihtiyacı ve sorumluluğu, DİB'in bir nevi varoluş sebebi olmuştur.

Kurulduğu günden bu yana laik düzende meşruiyet problemi, statüsü, yetki ve sorumlulukları, kurumsal yapısı, hizmet alanları ve hizmetlerinin niteliği gibi konularda birçok tartışmanın odağında yer alan DİB,⁴ ilgili zaman sürecinde bazı mühim vazifeleri de yerine getirmiş bir Cumhuriyet kurumudur. DİB'in din hizmetlerine yönelik görev ve sorumlulukları, farklı zamanlarda hayata geçirilen düzenlemelerle genişletilerek mevcut halini almıştır. İlk kez Diyanet İşleri Reisliği olarak cumhuriyet tarihinde yerini alan DİB, 3 Mart 1924'te kurulmuştur. Bu tarihte çıkarılan 429 sayılı kanunun metninde, “İslâm Dini'nin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işleri yürütmek ve dinî kurumları idare etmek” ifadeleriyle “yürütme” ve “idare etme” merkezli belirlenen görevler, 22 Haziran 1965'te yürürlüğe giren 633 sayılı kanunda yer alan “Din konusunda toplumu aydınlatmak” ibaresiyle genişletilmiştir.⁵ Bu sayede, “yürütme” ve “idare etmeye” ek olarak önceki kanunda yer almayan din hizmetleri vasıtasıyla “toplumun

1 İbrahim Aşlamacı, “Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/6 (2016), 1564.

2 Bkz. 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, 22.06.1965 *Tarih ve 12038 Sayılı Resmi Gazete*. Ayrıca Bkz. Ramazan Buyrukçu, & Safnaz Asri, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatı Din Hizmetlerine Bakışı: Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2007), 91.

3 İhtar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 60-63.

4 İlgili tartışmalar için şu eserlere bakılabilir: Hasan Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, (Kayseri: Laçın Yayınları, 2006); İsmail Kara, “Din İle Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *MÜİFD* 18 (2000), 50-53; Necdet Subaşı, “Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *İslamiyat* 8/4 (2005), 79-82; İbrahim Turan, “AB Sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı: Özerklik ve Temsil Sorunu Bağlamında Bir Değerlendirme”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 127-156; Berna Zengin Arslan, “Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet”, *Mülkiye Dergisi* 39/1 (2015), 135-158; Mehmet Görmez, “Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri Ve Uygulama”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar Ve Din Eğitimi*, İlyas Çelebi (edt.), (İstanbul: Ensar Yayınları, 2007); Kemal Güran, “Diyanet İşleri Başkanlığı Özerk Olmalı mı?”, *Diyanet Aylık Dergi*, (Eylül 1995), 57; Sönmez Kutlu, “Alevi-Bektaşiliğin Diyanet'te Temsil Problemi”, *İslamiyat* 4/1, (2001).

5 Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, 60-63; Aşlamacı, “Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği, 1564.

aydınlatılması” vazifesi de DİB’e yüklenmiştir. Başkanlığın görevleri bağlamında 1982 Anayasası’nda ise⁶, “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, (...) milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir” ibaresine yer verilmiştir. Bu ibare din hizmetleri kapsamında ve sürecinde DİB’den beklenen görevlerden bir diğerini de “milletçe dayanışma ve bütünleşmeye katkı” olarak belirlemiş görünmektedir. Son olarak 01. 07. 2010 tarihinde güncellenen teşkilat kanunuyla⁷ birlikte DİB’in din hizmetlerine dair sorumluluklarının yasal altyapısı hazırlanmıştır.⁸ Böylece tarihi süreçte içerik olarak farklılaşan kanunlarla DİB’in dini hizmetler sahasındaki görevlerinin kapsamı, “İslâm Dini’nin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işlerini yürütmek, dini kurumları idare etmek, dini konularda halkı aydınlatmak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeye katkı sunmak” şeklinde belirlenmiştir. Bu doğrultuda “ibadet mekânlarının işleyişini düzenlemek, irşat hizmetlerini yürütmek, toplumun inanç ile ilgili sorularını cevaplandırmak, gerekli eğitim faaliyetlerini gerçekleştirmek, sahaya yönelik hizmet ve çalışmaları yürütmek, dini konularda yazılı, görsel ve işitsel yayınlar yapmak ve eserler hazırlamak” gibi hususlar, DİB’in din hizmetleri kapsamında yürüttüğü faaliyetler olarak öne çıkmaktadır.

1. Araştırmanın Problemi ve İlgili Literatür

Ülkemizde din işlerinin teorik ve pratik yönden her türlü organizasyonu ve uygulamasından sorumlu tek resmi organın DİB olması, bu kurum eliyle yürütülen din hizmetlerinin önemini daha da artırmaktadır. Kuruluşundan itibaren sürekli bir gelişim içerisinde olan DİB, özellikle hizmetleri bağlamında zaman zaman bazı eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu eleştirilere rağmen bazı yayınlar, toplumun geniş bir kesiminin din hizmetleri noktasında DİB’in varlığını bir ihtiyaç olarak gördüğünü ortaya koymuştur.⁹ Buna göre üzerinde durulması gereken asıl nokta, DİB’in varlığı değil yürüttüğü hizmetlerin niteliği ve niceliği hususunda toplumun memnuniyet düzeyini tespit etmek olmalıdır.

DİB, yürüttüğü hizmetler bağlamında sosyal hayatın akışı içerisinde farklı özelliklere sahip birçok kesime hitap etmekte ve hizmet sunmaktadır. Bu hizmetin mahiyeti ve keyfiyetine dair toplumun farklı kesimlerinin bakışının, güven ve memnuniyet düzeyinin akademik bazı araştırmalar yoluyla tespit edilmesi, değerlendirilmesi ve kamuoyuyla paylaşılmasının önemli getirileri olacaktır. Bu tarz bilimsel araştırmalar, her şeyden önce kurumun din hizmetlerine yönelik uygulamalarına nitelik kazandırması, düşünce ve projelerine artı değer katması ve hizmet anlayışı, vizyonu ve uygulamalarına dair güncel ve akademik fikir alış-verişlerinin daha bilimsel bir zemine oturtulabilmesi yönleriyle önemli görülmelidir.

6 1982 Anayasası, 136. madde.

7 Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, Kanun no. 6002, 1 Temmuz 2010.

8 Aşlamacı, “Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği, 1564.

9 Konuyla ilgili bkz. Kemalettin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002); Ruşen Çakır, İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?* (İstanbul: Tesev Yayınları, 2005).

Üniversite gençliği, bir milletin istikbali olarak görülen ve hayatın yeniden inşasında fikir ve aksiyonuyla önemli roller üstlenmesi beklenen, toplumun en dinamik kesimini oluşturan bireylerdir. DİB'in din hizmetlerine yönelik faaliyetleri söz konusu olduğunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte öğrencilerine nazaran bir adım daha öne çıktığını belirtmek gerekir. Çünkü dini ilimleri tahsil etmenin yanında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, mezuniyet sonrası istihdam alanlarından birisini de DİB bünyesinde din hizmetleri sahasında görev almak oluşturmaktadır. Bu nedenle ilahiyat fakültesi öğrencilerinin DİB'in yürüttüğü din hizmetlerine yönelik algılarının tespit edilmesi ayrıca önem arz etmektedir. Zira ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din hizmetleri noktasında Başkanlıkla ilgili algıları, tespitleri, beklenti ve tekliflerinin kurum tarafından dikkate alınmasının birçok olumlu sonucu olabilir. Bu noktadan hareketle araştırmanın problem cümlesi: “Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örnekleminde öğrencilerin DİB'in yürüttüğü din hizmetlerine karşı algı düzeylerini ve bu düzeyler arasında çeşitli değişkenler açısından farklılaşmaları belirlemek” olarak ortaya konmuştur. Araştırmanın alt problemleri ise:

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin;

- DİB Hizmetlerine Dair Genel Algı,
- DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı,
- DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı boyutlarının cinsiyet, sınıf, mezun olunan okul türü, lisans öğrenim sürecinde kalınan yer, ailede DİB bünyesinde çalışan olup olmaması ve DİB personeli olarak çalışmayı düşünüp düşünmeme gibi değişkenler açısından anlamlı bir farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek” şeklinde tespit edilmiştir.

DİB ile ilgili yapılan akademik çalışmalar genel olarak incelendiğinde daha çok Başkanlığın laik sistemdeki konumu, din eğitimindeki yeri, tarihi, personeli ve kurumsal hizmetleri gibi konulara ağırlık verildiği görülür. Aslında ilk etapta, din hizmetlerinin organizasyonu ve yürütülmesi noktasında merkezi bir konumda bulunan Başkanlığın, hayata geçirdiği hizmetlerin kalitesinin ve etkinliğinin ortaya konulmasına yönelik bilimsel araştırmaların sayısının iyi bir seviyede olması beklenir. Fakat gerek din hizmetlerinin kalite ve etkinliğini belirlemeye, gerekse hedef kitlenin din hizmetleri bağlamında beklentisi, algı ve memnuniyet düzeyinin tespitine yönelik nitel ve nicel araştırmalara dayanan bilimsel çalışmaların sayısının az olduğu görülür. Konuyla ilgili farklı hedef kitleleri esas alan bazı akademik araştırmalar kronolojik olarak şu şekildedir:

- Buyrukçu ve Asrı'ye ait olan “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatı Din Hizmetlerine Bakışı: Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği” (2007) başlıklı araştırmada, DİB'in taşra teşkilatları vasıtasıyla yürüttüğü dini hizmetler ve dini konulardaki eğitim faaliyetlerinin ilahiyat fakültesi öğrencilerinin görüşlerinden hareketle niteliksel bir değerlendirmesi yapılmıştır.
- Özdemir ve Arıcı tarafından kaleme alınan “Alevilerin Cem Evleri ve Diyanet İşleri Başkanlığına Yönelik Görüşleri (Malatya Örneği)” (2012) başlıklı makalede, DİB'in

Alevi vatandaşlar için hayata geçirdiği hizmet türleri ve bu hizmet sürecinde Alevilerin, DİB personelinden beklentileri gibi hususlar Malatya ili özelinde ele alınmıştır.

- Onay’a ait olan ve “Mezun Oldukları Liselere Göre Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine ve Dinî Gruplara Yönelim Durumları” (2013) başlığını taşıyan makale çalışmasında ise, üniversite öğrencilerinin mezun oldukları liseler dikkate alınarak dindarlık düzeyleri, DİB hizmetlerine karşı temayül durumları tetkik edilmiştir.
- Özdemir, Albayrak ve Arıcı tarafından gerçekleştirilen “Alevi-Bektaşî Düşüncesine Sahip Öğretmenlerin Alevilik, Cem Evleri ve Diyanet İşleri Başkanlığına Yönelik Görüşleri (Elazığ Örneği)” (2013) başlıklı çalışmada ele alınan konulardan birisi de, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Alevilere yönelik din hizmetlerinin gerekliliği” konusu olmuştur.
- İbrahim Aşlamacı’nın telif ettiği “Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği” (2016) isimli makalede, farklı fakültelerde öğrenim gören üniversite öğrencilerinin, Başkanlığın hizmetlerine bakışı ve yönelim durumları incelenmiştir.
- Âdem Korukcu’nun “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitime Bakışları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011) başlıklı makale çalışmasında, yaygın din eğitimi alanına birer eğitimci olarak katılacak olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, yaygın din eğitime bakışları ve alana dair görüşleri incelenmiştir.
- Hacı Yusuf Acuner’in “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Görevliliği Mesleğine Yönelik Tutumları: Rize Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016) isimli makalesinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mesleki tutum düzeyleri incelenmiştir.
- Ömer Demir’e ait olan “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dini Hitabet Yeterlikleri DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9 (2019) konulu makale çalışmasında da Bayburt İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin dini hitabet yeterlikleri, DİB’in kurumsal görevleri ve din hizmetleri hakkındaki görüş ve düşünceleri incelenmiştir.

2. Araştırmanın Yöntemi

2.1. Model

Bu çalışma, iki veya daha fazla sayıda değişken arasındaki ilişkiyi ve değişimin varlığı veya derecesini belirlemeye dayalı olarak yürütülen karşılaştırmalı ilişkisel tarama modelini¹⁰ esas alan nicel bir araştırmadır. “Cinsiyet, sınıf, mezun olunan lise, lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer, anne-babalarının DİB personeli olup olmaması ve DİB bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” araştırmanın bağımsız değişkenleridir. Araştırmanın bağımlı değişkenini ise “DİB’in hizmetlerine yönelik öğrencilerin genel algısı” oluşturmaktadır.

10 Şener Büyüköztürk, Ebru Kılıç Çakmak, Özcan Erkan Akgün, Şirin Karadeniz, Funda Demirel, *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 24.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu oluşturan 249 öğrenci, 2019-2020 eğitim-öğretim yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1. ve 4. sınıflarında öğrenim gören öğrencilerdir. Araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyetleri, yaşları, sınıfları, mezun oldukları okul türü, kaldıkları yerler, anne-babalarının DİB personeli olup olmaması ve mezuniyetlerinden sonra DİB bünyesinde çalışmayı düşünüp düşünmeme durumları ile ilgili tablolar ise şu şekildedir:

Tablo 1

Katılımcı öğrencilerin cinsiyete göre dağılım yüzdeleri

Cinsiyet	Sayı	Yüzde
Erkek	69	%27,7
Kadın	180	%72,3
Toplam	249	%100

Tablo 2

Katılımcı öğrencilerin sınıflarına göre dağılım yüzdeleri

Sınıf	Sayı	Yüzde
Birinci Sınıf	156	%62,7
Dördüncü Sınıf	93	%37,3
Toplam	249	%100

Tablo 3

Katılımcı öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre dağılım yüzdeleri

Okul Türü	Sayı	Yüzde
İHL	189	%78,4
Diğer	52	%21,6
Cevapsız	8	%3,2
Toplam	249	%100

Tablo 4

Katılımcı öğrencilerin lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yere göre dağılım yüzdeleri

Kalınan Yer	Sayı	Yüzde
Aile	64	%25,7
Resmi Yurt	85	%34,1
Cemaat Yurdu	27	%10,8
Diğer	70	%28,1
Cevapsız	3	%1,2
Toplam	249	%100

Tablo 5

Katılımcı öğrencilerin anne-babalarının DİB çalışanı olup olmamasına göre dağılım yüzdeleri

DİB Çalışanı Var Mı?	Sayı	Yüzde
Evet	43	%17,3
Hayır	206	%82,7
Toplam	249	%100

Tablo 6

Katılımcı öğrencilerin diyanet işleri başkanlığı bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşüncelerine göre dağılım yüzdeleri

Diyanet'te Çalışmayı Düşünüyor Musunuz?	Sayı	Yüzde
Evet	127	%51,0
Hayır	65	%26,1
Fikrim Yok	57	%22,9
Toplam	249	%100

Katılımcı öğrenciler sınıflara göre rastgele belirlendiği için öğrencilerin yaklaşık 4/3'ünü kadın öğrenciler oluşturmuştur. Özellikle son dönemlerde kadın öğrencilerin erkek öğrencilere kıyasla İlahiyat Fakültelerine daha fazla sayıda katılım sağladıkları gerçeği göz önünde bulundurulduğunda bu oranın normal olduğunu söylemek mümkündür. Araştırmaya katılan öğrenciler, özellikle 1. ve 4. sınıflardan seçilmiştir. Bunun temel nedeni ilahiyat lisans öğrenimine yeni başlayan bir öğrenci ile mezuniyet aşamasına gelmiş bir öğrencinin, DİB din hizmetlerine yönelik algısı arasında fark olacağı hipotezi ile yola çıkılmış olmasıdır. Bu doğrultuda katılımcı öğrencilerin yaklaşık 5/3'ü 1. sınıflardan, 5/2'si ise 4. sınıflardan oluşmuştur.

Lise mezuniyetlerine bakıldığında öğrencilerin yaklaşık 5/4'ü İmam-Hatip lisesinden mezun olmuştur. Araştırma ilahiyat fakültesi özelinde gerçekleştirildiği için bu durum doğal bir sonuçtur. Öğrencilerin çoğunluğunun imam-hatip lisesi mezunu olması, araştırma açısından ayrıca önemli görülmelidir. Zira imam-hatip liseleri, tıpkı ilahiyat fakülteleri gibi, müfredatı ile öğrencileri din hizmetleri sahasında görev almaya hazırlayan meslek okullarıdır. Bu nedenle söz konusu liselerden mezun olarak ilahiyat fakültesine gelen öğrencilerin din hizmetleri sahasında görev alma ile ilgili en azından teorik olarak bir alt yapıya sahip olmaları önemli bir husustur. Anket sorularını cevaplayan öğrencilerin yaklaşık yarısı, lisans öğrenimi boyunca resmi öğrenci yurdunda veya ailesiyle birlikte ikamet ediyor görünmektedir. Bu iki mekânı %10,8 ile cemaat yurtları takip etmiştir. Öğrencilerin %28,1'i aile ve öğrenci yurdu dışında bir mekânın ismini verirken %1,2'si ise soruyu cevapsız bırakmıştır. Ankette, katılımcı öğrencilerin kişisel bilgilerine dair sorulan sorular arasında anne-babasının DİB bünyesinde çalışıp çalışmadığı sorusu da bulunmaktadır. Bu sorunun ankette yer alması ayrıca önemli görülmelidir. Zira ebeveynin DİB personeli olmasının öğrencilerin DİB din hizmetlerine yönelik algılarının

olumlu veya olumsuz olmasında bir etkisinin olup olmadığını bu soru aracılığıyla görebilmek mümkündür. Aynı şekilde bu soru vasıtasıyla anne-babası DİB’de çalışmayan öğrencilerde DİB din hizmetlerine dair oluşan algının keyfiyeti hakkında fikir yürütme imkânı doğacaktır. Tablo-5’te verilen bilgiler, katılımcı öğrencilerin yaklaşık 5/4’ünün anne-babasının DİB çalışanı olmadığını göstermektedir. Katılımcı öğrencilerin yarısı, DİB bünyesinde din hizmetleri sahasında personel olarak görev almayı düşündüğünü ifade etmiştir. Öğrencilerin yaklaşık 4/1’i konuyla ilgili olumsuz görüş belirtirken %22,9 oranında öğrenci ise bir fikir beyan etmemiştir.

2.3. Veri Toplama Aracı

Araştırma sürecinde verilerin toplanmasında araç olarak, kişisel bilgileri öğrenme amacıyla sorulmuş soruların ve öğrencilerin DİB’in din hizmetlerine dair algısını ölçmeye yönelik olarak yapılandırılan soruların bulunduğu anket formundan istifade edilmiştir. Araştırmacı tarafından alanında uzman akademisyenlere de danışılarak oluşturulan kişisel bilgi soruları 6 tane olup öğrencilerin cinsiyetleri, sınıfları, mezun oldukları lise, lisans öğrenimi esnasında ikamet ettikleri yer, aile bireylerinin DİB personeli olup olmaması ve DİB bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşüncelerini konu edinmektedir. Araştırmada kullanılan ölçek “DİB Hizmetlerine Dair Genel Algı”, “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” ve “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” olmak üzere üç faktörden oluşmaktadır. Bu ölçek, Aşlamacı tarafından kullanılan Diyanet’e ilişkin ölçek dışı genel sorular¹¹ ve Onay’ın hazırlayıp çalışmasında kullandığı “Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Ölçeği” (DİBYÖ) kullanılarak geliştirilmiştir. Onay’ın ölçeği, güvenilirlik, hizmetler ve etkinlik başlıklarından oluşan üç alt boyut ve bu boyutlara ait toplam 12 maddeden oluşmaktadır.¹² Güvenirlik (*Cronbach Alpha*) katsayısı 92 olan ölçeğin her üç boyutu da bu araştırmanın ölçeğinin oluşturulmasında temel hareket noktası olmuştur. Araştırma sonucunda ulaşılan veriler istatistik programına aktarılmıştır. İstatistik programında gerekli analizler yapılmadan önce verilerin girişinde herhangi bir hata yapıp yapılmadığı kontrol edilmiştir.

2.4. Verilerin Kodlanması ve Çözümlemesi

Bu aşamada öncelikle araştırma sonucunda elde edilen verilerin, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) Testi (Örnekleme Yeterlik İstatistiği) ile Barlett’s Test of Sphericity (Barlett Küresellik) Testi sonuçları belirlenmiştir.¹³ İlgili testlere dair sonuçlar şu şekildedir:

11 Aşlamacı, “Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği,n1571.

12 Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 85-89.

13 KMO ve Barlett testleri, faktör analizi yapabilmenin ön koşulu olarak kabul edilmiştir. KMO testi, değişkenler arası korelasyonun faktör analizi için elverişli olup olmadığının tespitinde kullanılırken; Barlett testi ise değişkenler arasındaki ilişkinin faktör analizi için yeterli düzeyde olup olmadığının tespitinde kullanılır. bkz. Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 137.

Tablo 7

Faktör analizi yapılmadan önceki KMO testi değerleri

Kaiser-Meyer Olkin (KMO) Örneklem Uygunluğu Ölçüsü	0,861
Barlett Küresellik Testi Yaklaşık Ki Kare Değeri	2531,246
Serbestlik Derecesi (sd)	406
Anlamlılık Değeri (sig) (p değeri)	0,000

Tablo-7'deki bilgilerden anlaşıldığı üzere, araştırmada kullanılan ölçeğin KMO değeri, 0,861; Barlett test değeri ise, 2531,246 olarak bulunmuştur. Elde edilen bu sayısal veriler, ölçeğin faktör analizi için mükemmel seviyede¹⁴ olduğunu göstermektedir. Yine ulaşılan bu veriler araştırmanın ölçeğinin, faktör analizi yapılmaya elverişli ve ölçülmek istenen olguyu doğru ölçebilme adına rahatça kullanılabilir bir ölçek özelliği taşıdığına işaret etmektedir.

Araştırmada, ikili gruplar arasında farklılaşma olup olmadığı örneklem bağımsız t-testi kullanılarak ortaya konulmuştur. Sayı ikiden fazla olduğunda ise bu gruplar arasındaki farklılaşma ilişkisinin tespitinde ise tek yönlü varyans analizi (Anova) testi kullanılmıştır. Gruplar arasında anlamlı ilişkinin olması halinde bu anlamlı ilişkiyi besleyen farklılığın nereden kaynaklandığını tespit edebilmek için ise LSD testinden yararlanılmıştır. Katılımcı öğrencilerin DİB'in din hizmetlerine yönelik algı düzeylerine ilişkin veri sonuçları 5'li likert derecelendirme ölçeğiyle toplanmıştır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin, DİB'in din hizmetlerine yönelik algı düzeyleri ise Tablo-8'de belirtilen puan sınırları ölçü alınarak tespit edilmiştir.

Tablo 8

Değerlendirmede kullanılan 5'li derecelendirme ölçeği ve puan sınırı

Derece/ Seçenek	Değer	Puan Sınırı
Hiç	1	1.00–1.79
Az	2	1.80–2.59
Orta	3	2.60–3.39
Oldukça	4	3.40–4.19
Tam	5	4.20–5.00

Elde edilen veriler ışığında, 29 sorudan müteşekkil ölçeğin geçerliğini daha da netleştirmek adına ölçek, istatistik programında 3 faktör altında faktör analizine tabi tutulmuştur. Yapılan faktör analizi sonucunda, faktör yük değerleri 0,40'ın altında bulunan sorular analizden

14 Sosyal Bilimlerde SPSS kullanımını konu edinen çalışmalarda, KMO değeri için 0,80 ve daha üst değerler mükemmel; 0,70-0,80 arası değerler iyi; 0,60-0,70 arası değerler orta; 0,50-0,60 arası değerler kötü; 0,50'den aşağı olan değerler ise kabul edilemez olarak ortaya konmuştur. Bkz. Durmuş Beril, Murat Çinko, E. Serra Yurtkoru, *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, (İstanbul: Beta Yayınları, 2016), 80.

çıkartılmış¹⁵ ve ölçeğin boyutları son halini almıştır. Ölçeğin dışında tutulan sorular ve analiz değerleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 9

Analiz sonucu ölçeğin dışında tutulan sorular ve değerleri

Soru No	Soru	Değerler
1. Analiz	5 Türkiye’de din hizmetleri, Diyanet’ten çok cemaatlara ve dini gruplara bırakılmalıdır.	0,4 altı
	6 Diyanet’in dini günler ve haftalara dair faaliyetlerinden haberdar oluyorum.	0,4 altı
	29 DİB’nin hac ve umre hizmetlerini yeterli buluyorum.	0,4 altı
2. Analiz	16 Dini konularla alakalı sorularımı Diyanet’e yöneltmeyi yeğlerim.	0,4 altı

Tablo-9’da verilen soruların çıkarılmasının ardından yapılan faktör analizi neticesinde oluşan Döndürülmüş Bileşen Matrisi (Rotated Component Matrix) sonuçları aşağıdaki Tablo 10’da gösterilmiştir. Üç boyutlu olarak tasarlanan tablo şu şekildedir:

Tablo 10

Döndürülmüş bileşen matrisi değerleri (Rotated Component Matrix)

Döndürülmüş Bileşen Matrisi Değerleri			
Soru No	Faktör 1	Faktör 2	Faktör 3
3	0,693		
11	0,687		
2	0,652		
10	0,640		
9	0,620		
4	0,595		
15	0,561		
1	0,555		
12	0,499		
17	0,480		
14	0,477		
23	0,416		
24	0,409		
20		0,797	

15 Kaynaklarda binişik maddelerin farklı faktörlerde sergiledikleri ilişki düzeyleri arasındaki farkın 0,1’den az çıkması halinde ilgili sorunun analizden çıkartılması önerilmektedir. Bkz. Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 135; Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 329.

21		0,789	
22		0,782	
7		0,641	
8		0,589	
19		0,544	
18		0,451	
28			0,795
27			0,779
25			0,663
26			0,584
13			0,457

Analiz sonuçlarına göre, soruların yer aldığı boyutlar isimlendirilmiş ve boyutlardan her birine ait güvenirlik ve geçerlik analiz sonuçları ölçek soruları ile beraber aşağıda verilmiştir.

Tablo 11

Döndürülmüş bileşen matrisi değerleri (Rotated Component Matrix)

Faktörler	(Initial Eigenvalues) Başlangıç Öz Değerleri			(Rotation Sums of Squared Loadings) Döndürülmüş Kareli Yüklerin Toplamı		
	Toplam	Açıklanan Varyans Yüzdeliği	Açıklanan Yığılmalı Varyans Yüzdeliği	Toplam	Açıklanan Varyans Yüzdeliği	Açıklanan Yığılmalı Varyans Yüzdeliği
DİB Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyutu	6,832	27,329	27,329	4,690	18,758	18,758
DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyutu	2,350	9,400	36,729	3,497	13,989	32,748
DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyutu	1,809	7,236	43,964	2,804	11,217	43,964

Araştırma neticesinde ulaşılan veriler istatistik programı vasıtasıyla analiz edilmiştir. Bu basamakta ilk olarak ölçeğin geçerlik ve güvenirlik testi yapılmış, faktör yükü 0,40 ve üzeri olan 29 soru ve 3 boyuttan oluşan yeni bir anket hazırlanmıştır. Hazırlanan yeni anketin üç boyutunun toplam varyansı ise %43,96'dır.

Tablo 12/1

DİB hizmetlerine dair genel algı (faktör 1) boyutu geçerlik ve güvenilirlik analizi sonuçları

Boyut	Soru No	Maddeler	Faktör yük değeri	Madde Toplam Korelasyonu ¹⁶
DİB Hizmetlerine Dair Genel Algı	3	DİB, hizmetleriyle toplum nezdinde saygın bir kurumdur.	0,693	0,603
	11	Diyanet halka daha nitelikli din hizmeti verme gayreti içerisinde.	0,687	0,633
	2	Din Hizmetleri konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı işlevlerini yeterince yerine getirmektedir.	0,652	0,573
	10	Diyanet'in dini konularda bilgilendirme hizmetleri halkı tatmin edecek düzeydedir.	0,640	0,556
	9	Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü hizmetler toplumsal bütünleşmeye katkı sağlıyor.	0,620	0,552
	4	DİB personelinin toplum nezdinde saygın bir konumu vardır.	0,595	0,517
	15	Diyanet yayınlarına güvenirim.	0,561	0,531
	1	Din hizmetlerinde Diyanet İşleri Başkanlığına ihtiyaç vardır.	0,555	0,421
	12	Hizmet sürecinde din görevlileri İslam'ı iyi temsil etmektedir.	0,499	0,512
	17	Hutbe ve vaazlar günlük hayatta beni etkiler.	0,480	0,396
	14	Diyanetin rehberlik hizmetlerini başarılı buluyorum.	0,477	0,495
	23	DİB, hizmetlerinden halkı yeterince haberdar ediyor.	0,416	0,386
	24	Genel kurslarla yaz Kur'an Kurslarının verimli olduğunu düşünüyorum.	0,409	0,353

Açıklanan Boyut Varyansı: 27,329 Cronbach Alpha: 0,846

Tablo 12/2

DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı (faktör 2) boyutu geçerlik ve güvenilirlik analizi sonuçları

Boyut	Soru No	Maddeler	Faktör yük değeri	Madde Toplam Korelasyonu
DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı	20	Diyanet radyoyu dinlerim.	0,797	0,675
	21	Diyanet bültenini takip ederim	0,789	0,678
	22	Diyanet aylık dergiyi takip ederim.	0,782	0,606
	7	TRT Diyanet TV'yi sıklıkla izlerim.	0,641	0,563
	8	Diyanet'in yayınladığı kitapları takip ediyorum.	0,589	0,493
	19	Diyanet'in faaliyetlerini sosyal medya hesaplarından ve internet sitesinden takip ederim.	0,544	0,493
	18	Vaaz dinlemek için camiye erken giderim.	0,451	0,338

Açıklanan Boyut Varyansı: 9,400 Cronbach Alpha: 0,806

16 Corrected Item-Total Correlation.

Tablo 12/3

DİB alan hizmetlerine dair genel algı (faktör 3) boyutu geçerlik ve güvenilirlik analizi sonuçları

Boyut	Soru No	Maddeler	Faktör yük değeri	Madde Toplam Korelasyonu
DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı	28	DİB'nın huzurevi hizmetlerini yeterli buluyorum.	0,795	0,643
	27	DİB'nın hastane hizmetlerini yeterli buluyorum.	0,779	0,615
	25	DİB'nın cezaevi hizmetlerini yeterli buluyorum.	0,663	0,449
	26	DİB'nın hizmet içi eğitimlerini yeterli buluyorum.	0,584	0,497
	13	Aile-İrşat bürolarını fonksiyonel buluyorum.	0,457	0,348

Açıklanan Boyut Varyansı: 7,236 Cronbach Alpha: 0,736

Araştırmada faktör yüklerinin 0,40'ın üzerinde olması araştırmanın ölçeğinde, birbirleri ile ilişki düzeyi yüksek maddelerin bir arada bulunduğu işaret etmektedir. Bu sonuç aynı zamanda ölçeğin yapı geçerliğini sağlayacak niteliklere sahip olduğunun da net ifadesi olmaktadır. Benzer şekilde ölçekte var olan soruların, katılımcı öğrencileri hangi düzeyde ayırt ettiğini ortaya koymak amacıyla yapılan madde analizinde, madde toplam korelasyonlarının da 0,353-0,603 değerleri arasında olması ölçekte yer verilen ifadelerin ayırt edicilik vasfının yüksek düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır. Zira, genel olarak madde toplam korelasyon katsayısı 0,30'ün üzerinde çıkan maddeler ölçme aracı olma yönüyle nitelikli ve ayırt edici maddeler olarak kabul edilmektedir.¹⁷

Testin güvenilirlik analizinde cronbach alpha güvenilirlik katsayıları üç faktör için 0,736 ile 0,846 arasında değerler almıştır. Bu değerler, ölçeği oluşturan maddeler arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılığın olduğu ve ölçeğin, birbiri ile ilişkili ve uyumlu maddelerden oluştuğu anlamını taşımaktadır. Sosyal araştırmalarda bir testin güvenilirlik katsayısının 0,70 ve daha yüksek olması, test puanlarının güvenilirliği için genel olarak yeterli görülmektedir.¹⁸ Buna göre, araştırmada kullanılan ölçeğin, üç boyutu ile beraber güvenilir bir ölçek olduğu söylenebilir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Elde edilen verilerin değerlendirilip yorumlanması değişkenler arasındaki ilişki üzerinden gerçekleştirilmiştir. Buradan itibaren üç ayrı başlıkta ayrı ayrı ve sırayla olmak üzere “cinsiyet, sınıf, mezun olunan lise, anne-babanın DİB personeli olup olmaması” açısından öğrencilerin algılarında bir farklılık olup olmadığı bağımsız örneklem t testiyle; “lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer ve DİB bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” ise anova testi ile analiz edilecektir. Toplamda her boyut için 6 ayrı farklılık analizi yapılacaktır.

17 Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, 392.

18 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 183; Durmuş, Çinko, Yurtkoru, *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, 89.

3.1. “DİB Hizmetlerine Dair Genel Algı” Boyutu İle İlgili Bulgular

Araştırmaya katılan öğrencilerin “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutu ile ilgili algı düzeylerini gösteren ortalama değerler, aşağıda Tablo-14’te büyükten küçüğe doğru olacak şekilde gösterilmiştir:

Tablo 13

“Din hizmetlerine dair genel algı” boyutu ile ilgili bulgular

Öğrenme-Öğretme Ortamı ve Süreci Boyutu (faktör 1) ile İlgili Yeterlikler		$\bar{X}$	Tutum Düzeyi
1	Din hizmetlerinde Diyanet İşleri Başkanlığına ihtiyaç vardır.	4,23	Tam
15	Diyanet yayınlarına güvenirim.	3,65	Oldukça
24	Genel kurslarla yaz Kur'an Kurslarının verimli olduğunu düşünüyorum.	3,55	Oldukça
4	DİB personelinin toplum nezdinde saygın bir konumu vardır.	3,41	Oldukça
3	DİB, hizmetleriyle toplum nezdinde saygın bir kurumdur.	3,37	Orta
9	Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü hizmetler toplumsal bütünleşmeye katkı sağlıyor.	3,35	Orta
11	Diyanet halka daha iyi din hizmeti sunma gayreti içerisinde.	3,30	Orta
17	Hutbe ve vaazlar günlük hayatta beni etkiler.	3,15	Orta
14	Diyanetin rehberlik hizmetlerini başarılı buluyorum.	3,05	Orta
2	Din Hizmetleri konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı işlevlerini yeterince yerine getirmektedir.	2,90	Orta
12	Hizmet sürecinde din görevlileri İslam'ı iyi temsil etmektedir.	2,79	Orta
23	DİB, hizmetlerinden halkı yeterince haberdar ediyor.	2,69	Orta
10	Diyanet'in dini konularda bilgilendirme hizmetleri halkı tatmin edecek düzeydedir.	2,56	Az
Boyut Ortalaması		3,23	Orta

Araştırmaya katılan öğrencilerin “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutundaki DİB’e yönelik algı düzeylerinin “cinsiyet, sınıf, mezun olunan lise, anne-babanın DİB personeli olup olmaması, lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer ve DİB bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” açısından aralarında istatistiksel yönden bir farklılık bulunup bulunmadığı ile ilgili analiz sonuçları ise aşağıda sırasıyla verilmiştir.

Tablo 14

“Din hizmetlerine dair genel algı” boyutu “cinsiyet” değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

Din Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyut Toplamı Ortalaması	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	Kadın	180	45,92	8,25	247	1,789	0,75
	Erkek	69	43,83	8,25			

Tabloya göre, öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık yoktur. ($t(247)=1,78$; $p>0,05$). Bu bilgi, öğrencilerin cinsiyetlerinin bu boyut açısından etkili bir faktör olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, her ne kadar cinsiyetler arasında Diyanet algısı konusunda istatistikî veriler açısından anlamlı bir farklılık yoksa da kadınların ($x=45,92$) erkeklere ($x=43,83$) oranla bu boyutta biraz daha olumlu düşündükleri ifade edilebilir.

Tablo 15

“Din hizmetlerine dair genel algı” boyutu “sınıf”’ değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” Boyutu Toplamı Ortalaması	Sınıf	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	Birinci Sınıf	156	46,12	8,950	231,178	2,058	0,04
	Dördüncü Sınıf	93	44,03	6,896			

Yapılan analize göre, öğrencilerin okumuş olduğu sınıflar “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” (faktör 1) boyutunda anlamlı bir farklılık göstermektedir, ($t(231,17)=2,058$; $p<0.05$). “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” (faktör 1) boyutunda birinci sınıf öğrencilerinin ($\bar{x}=46,12$) dördüncü sınıf öğrencilerine ($\bar{x}=44,03$) göre daha yüksek puan aldıkları görülmektedir. Bu veriler, lisans öğrenimi ilerledikçe ve dördüncü sınıfa geçildikçe öğrencilerin, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın din hizmetlerine yönelik genel algısının düştüğünü göstermektedir. Birinci sınıf öğrencileri lisans öğrenimine yeni başlamış oldukları için bu öğrencilerin, DİB’in din hizmetlerine dair algıları kendi deneyimleriyle sınırlıdır. Lisans öğrenimi boyunca görülen derslerin içeriği, edinilen yeni tecrübeler, mezuniyet sonrası farklı çalışma alanlarına karar verilmesi gibi faktörler öğrencilerin, dördüncü sınıfa geldiklerinde bu hizmetlere dair genel algılarının düşmesine sebep olmuş olabilir.

Tablo 16

“Din hizmetlerine dair genel algı” boyutu “mezun olunan lise” değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

Din Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyut Toplamı Ortalaması	Okul Türü	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	İHL	189	45,78	7,923	239	1,156	0,24
	Diğer	52	44,29	9,264			

Tabloya göre, öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda mezun olunan okul türüne göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur. ($t(239)=1,15$; $p>0,05$). Öğrencilerin bitirdikleri lisenin İmam-Hatip Lisesi veya başka bir lise olması, DİB’in din hizmetlerine yönelik genel algılarını etkilememiş görünmektedir. Bununla birlikte İmam Hatip Liselerinden mezun olarak gelen öğrencilerin DİB’in din hizmetlerine

dair olumlu algılarının ($x=45,78$) diğer liselerden gelen öğrencilere nazaran ($x=44,29$) biraz daha önde olduğu görülmektedir.

Tablo 17

“Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” Boyutu “Anne-Babanın Diyanet İşleri Başkanlığı Personeli Olup Olmaması” Değişkenine Göre Bağımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

Din Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyut Toplamı Ortalaması	Ailede DİB Çalışanı Var mı?	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	Evet	43	45,42	8,393	247	0,071	0,94
	Hayır	206	45,32	8,289			

Tabloya göre, öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda ailede DİB çalışanı bulunup bulunmamasına göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur. ($t(247)=0,07$; $p>0,05$). Bununla birlikte ailesinde DİB personeli olan öğrencilerin DİB’in din hizmetlerine dair genel algılarının ($x=45,42$) ailesinde DİB personeli olmayan öğrencilere ($x=45,32$) göre biraz daha olumlu olduğu görülmektedir.

Tablo 18

“Din hizmetlerine dair genel algı” boyutu “lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer” değişkenine göre varyansların homojenliği testi (Levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	P
	2,462	3	0,06

Yapılan analizde Levene testinin p değerinin 0,05’den büyük olmasından hareketle ($0,06>0,05$), varyansların dağılım olarak homojen olduğu durumlarda yapılan anova testinin yorumlanmasına geçilebilir.

Tablo 19

“Din hizmetlerine dair genel algı” boyutu “lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yere” göre anova testi sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
Gruplar arası	233,032	3	77,677	1,12	0,34	YOK
Gruplar içi	16781,488	242	69,345			
Toplam	17014,520	245				

Tablo 20

“Din hizmetlerine dair genel algı” boyutu “lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer’in betimsel istatistikleri

Kaldığınız Yer	N	$\bar{X}$	SS
Aile Yanı	64	45,52	7,530
Resmi Yurt	85	46,44	9,680
Cemaat Yurdu	27	44,22	6,739
Diğer	70	44,17	7,763
Toplam	246	45,31	8,333

Yukarıdaki tablolarda görüldüğü şekliyle yapılan analiz sonucunda p değerinin 0,05’den büyük olması, “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda öğrencilerin kaldığı yer değişkenine göre bir farklılık görülmediği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Öğrenciler içerisinde resmi yurttan kalanların DİB’in din hizmetlerine yönelik genel algılarının ($\bar{x}=46,44$) diğer yerlerde kalan öğrencilere göre daha olumlu olduğu görülmektedir.

Tablo 21

“Din hizmetlerine dair genel algı” boyutu “dib bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” değişkenine göre varyansların homojenliği testi (Levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	P
	0,705	2	0,49

Yapılan analiz sonuçlarından varyansların homojen olduğu anlaşılmıştır. Buna göre analiz sonuçları anova testi yapılmasının uygun olduğunu göstermektedir.

Tablo 22

“Din hizmetlerine dair genel algı” boyutu “dib bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” değişkenine göre anova sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	2171,746	2	1085,873	17,962	0,000	(3) – (1) (3) – (2)
Gruplar içi	14871,917	246	60,455			
Toplam	17043,663	248				

(1=Düşünmüyorum, 2=Fikrim Yok, 3=Düşünüyorum)

Tablo 23

“Din hizmetlerine dair genel algı” boyutu “dib bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceleri” değişkeninin betimsel istatistikleri

Diyanet’te Çalışmayı Düşünüyor Musunuz?	N	$\bar{X}$	SS
Düşünmüyorum	65	41,22	8,375
Fikrim Yok	57	43,93	7,114
Düşünüyorum	127	48,08	7,740
Toplam	249	45,34	8,290

Yukarıda yer alan analiz sonuçları ve betimsel istatistikleri gösteren tablo, “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda öğrencilerin Diyanet’te çalışmayı düşünme durumlarının farklılaştığını göstermektedir ($F(2, 246) = 17,962, p < 0,05$). Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu bulup tespit etmek amacıyla yapılan LSD testinin sonuçlarına göre, Diyanet’te çalışmayı düşünen öğrenciler ($\bar{x}=48,08$), bu konuda fikri olmayan ($\bar{x}=43,93$) ve Diyanet’te çalışmayı düşünmeyen öğrencilere ($\bar{x}=41,22$) kıyasla bu boyutta daha yüksek puan almışlardır. Başka bir deyişle, öğrencinin mezuniyetten sonra Diyanet’te çalışabileceğini düşünmesi bu boyutta DİB’in din hizmetlerine dair genel algısının olumlu olmasına sebep olmuş görünmektedir.

3.2. DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı (Faktör 2) Boyutu ile İlgili Bulgular

Araştırmaya katılan öğrencilerin DİB’e bakışları ile ilgili “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutuyla ilişkili algı düzeylerini gösteren ortalama değerlerin, büyükten küçüğe doğru sıralanmış şekli Tablo 24’te görülmektedir:

Tablo 24

“DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu ile ilgili bulgular

Soru No	DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı (Faktör 2) Boyutu ile İlgili Bulgular	$\bar{X}$	Tutum Düzeyi
19	Diyanet’in faaliyetlerini sosyal medya hesaplarından ve internet sitesinden takip ederim.	2,80	Orta
8	Diyanet’in yayınladığı kitapları takip ediyorum.	2,73	Orta
18	Vaaz dinlemek için camiye erken giderim.	2,67	Orta
21	Diyanet bültenini takip ederim	2,21	Az
7	TRT Diyanet TV’yi sıklıkla izlerim.	2,10	Az
20	Diyanet radyoyu dinlerim.	2,07	Az
22	Diyanet aylık dergiyi takip ederim.	1,92	Az
Boyut Ortalaması		2,35	Az

Öğrencilerin “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutundaki DİB’e yönelik algı düzeylerinin, “cinsiyet, sınıf, mezun olunan lise, anne-babanın DİB personeli

olup olmaması, lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer ve DİB bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” gibi değişkenler açısından istatistiksel yönden bir farklılaşma arz edip etmediği ile ilgili analiz sonuçları ise aşağıda tetkik edilmiştir.

Tablo 25

“DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu “cinsiyet” değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyutu Toplamı Ortalaması	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	Kadın	180	16,63	5,292	247	0,616	0,53
	Erkek	69	16,17	4,979			

Öğrencilerin “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutu toplam puan ortalamalarının “cinsiyete” göre farklılık gösterip göstermediği de t-testi ile ortaya konulmaya çalışılmış ve analiz sonuçları Tablo 24’te verilmiştir. Tabloya göre, öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık yoktur. ($t(247)=0,61$; $p>0,05$). Bu bilgi, öğrencilerin cinsiyetlerinin bu boyut açısından etkili bir faktör olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte DİB’in yayın hizmetlerine dair kadın öğrencilerin genel algısının erkek öğrencilere kıyasla, küçük bir farkla da olsa, daha olumlu olduğu görülmektedir.

Tablo 26

DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu “sınıf” değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyutu Toplamı Ortalaması	Sınıf	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	Birinci Sınıf	156	16,95	5,116	247	1,763	0,07
	Dördüncü Sınıf	93	15,75	5,283			

Tabloya göre, öğrencilerin bu boyut puanları arasında okumuş oldukları sınıfa göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur. ($t(247)=1,76$; $p>0,05$). Yukarıda da değinildiği üzere 1. ve 4. sınıf öğrencilerinin DİB’in din hizmetlerine genel bakışında algı sınıfa göre değişkenlik gösterirken, aynı durum DİB’in yayın hizmetlerine dair genel algıya yansımamış görünmektedir. Öte yandan tabloya yansıyan veriler aynı zamanda, DİB’in yayınları hususunda 1. sınıf öğrencilerinin 4. sınıf öğrencilerine göre daha olumlu bir algıya sahip olduklarını da ortaya koymaktadır.

Tablo 27

“DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu “mezun olunan lise” değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyut Toplamı Ortalaması	Okul Türü	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	İHL	189	16,67	5,273	239	0,40	0,69
	Diğer	52	16,35	4,946			

Tabloya göre, öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutu ile ilgili bulgular arasında mezun olunan okul türüne göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur ($t(239)=0,40$; $p>0,05$). İmam hatip lisesi mezunu olarak ilahiyat fakültesine gelen öğrencilerin diğer lise mezunlarına göre DİB’in yayınlarına dair olumlu algısı çok küçük bir farkla öndedir. Bu durum, DİB’in yayınlarını benimseme ve takip etme noktasında imam-hatip lisesini bitirerek gelen öğrencilerin diğer lise mezunlarına nazaran çok farklı hareket etmediklerini göstermektedir.

Tablo 28

“DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu “anne-babanın diyanet işleri başkanlığı personeli olup olmaması” değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyut Toplamı Ortalaması	Ailede DİB Çalışanı Var mı?	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	Evet	43	17,53	6,162	53,964	1,247	0,21
	Hayır	206	16,29	4,967			

Tabloya göre, öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda ailede DİB çalışanı olup olmamasına göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur ($t(53,96)=1,24$; $p>0,05$). Bununla beraber tablodaki verilere göre ebeveyni DİB personeli olan öğrencilerde DİB’in yayın hizmetlerine dair olumlu algı biraz daha öne çıkmış görünmektedir.

Tablo 29

“DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu “lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer” değişkenine göre varyansların homojenliği testi (Levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	P
	0,875	3	0,45

Yapılan analizde Levene testinin p değerinin, 0,05’den büyük olduğu görülmüştür ($0,45>0,05$). Bu veri, varyansların dağılımının homojen olduğunu göstermektedir. Böylesi bir durumda yapılan anova testinin yorumlanmasına geçilebilir.

Tablo 30

“DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu “lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer” değişkenine göre anova sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
Gruplar arası	19,086	3	6,362	0,234	0,87	YOK
Gruplar içi	6592,410	242	27,241			
Toplam	6611,496	245				

Tablo 31

“DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu “lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer” değişkeninin betimsel istatistikleri

Kaldığınız Yer	N	$\bar{X}$	SS
Aile Yanı	64	16,47	5,439
Resmi Yurt	85	16,68	5,473
Cemaat Yurdu	27	16,96	4,751
Diğer	70	16,11	4,853
Toplam	246	16,50	5,195

Tablo 30 ve 31’de ortaya konulduğu şekliyle yapılan analiz sonucunda p değerinin 0,05’den büyük olması “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda öğrencilerin lisans öğrenimi boyunca ikamet ettikleri yer” değişkenine göre bir farklılık görülmediği sonucunu ortaya çıkmaktadır. DİB’in yayın hizmetlerine dair en yüksek algı düzeyi ise cemaat yurdunda kalan öğrencilerde ölçülmüştür.

Tablo 32

“DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu “dib bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” değişkeni varyansların homojenliği testi (levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	P
	1,116	2	0,32

Yapılan analiz sonuçlarından varyansların dağılımının homojen olduğu anlaşılmış olup analiz sonuçları anova testi yapılmasının uygun olduğunu ifade etmektedir.

Tablo 33

“DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu “dib bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” değişkenine göre anova sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
Gruplar arası	669,944	2	334,972	13,647	0,000	(3) – (1)
Gruplar içi	6038,305	246	24,546			(3) – (2)
Toplam	6708,249	248				(2) – (1)

(1=Düşünmüyorum, 2=Fikrim Yok, 3=Düşünüyorum)

Tablo 34

“DİB yazılı, görsel ve işitsel yayın hizmetlerine dair genel algı” boyutu “dib bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” değişkeninin betimsel istatistikleri

Diyanet'te Çalışmayı Düşünüyor Musunuz?	N	$\bar{X}$	SS
Düşünmüyorum	65	14,09	5,228
Fikrim Yok	57	15,96	4,383
Düşünüyorum	127	17,98	5,050
Toplam	249	16,50	5,201

Yukarıda yer alan analiz sonuçlarından ve betimsel istatistikleri gösteren tablodan görüleceği üzere öğrencilerin, Diyanet'e bakışları ile ilgili “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda öğrencilerin algılarının DİB’de çalışmayı düşünme durumlarına göre farklılaştığı görülmektedir ($F(2, 246) = 13,647, p < 0,05$). Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek gayesiyle yapılan LSD testinin sonuçlarına göre, DİB’de çalışmayı düşünen öğrenciler ($\bar{x}=17,98$), bu konuda fikri olmayan ($\bar{x}=15,96$) ve DİB’de çalışmayı düşünmeyen öğrencilere ($\bar{x}=14,09$) kıyasla bu boyutta daha yüksek puan almışlardır. Aynı şekilde DİB’de çalışma konusunda henüz bir fikri olmayan öğrenciler ($\bar{x}=15,96$) de çalışmamaya karar veren öğrencilere ($\bar{x}=14,09$) göre daha yüksek puan almışlardır. Bu veriler değerlendirildiğinde, DİB bünyesinde çalışmayı düşündüklerini ifade eden öğrencilerin DİB’in yayınlarına dair genel algılarının, DİB’de çalışmayı düşünmeyen veya bu konuda net bir fikri olmayan öğrencilere kıyasla daha olumlu olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

3.3. DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı (Faktör 3) Boyutu ile İlgili Bulgular

Araştırmaya katılan öğrencilerin DİB’e bakışları ile ilgili “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutuna dair algı düzeylerini gösteren ortalama değerlerin, büyükten küçüğe doğru sıralanmış şekli Tablo 36’da verilmiştir.

Tablo 35

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutu ile ilgili bulgular

Soru No	DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyutu İle İlgili Bulgular	$\bar{X}$	Tutum Düzeyi
25	DİB’in cezaevi hizmetlerini yeterli buluyorum.	3,19	Orta
26	DİB’in hizmet içi eğitimlerini yeterli buluyorum.	3,03	Orta
28	DİB’in huzurevi hizmetlerini yeterli buluyorum.	3,02	Orta
13	Aile–İrşat bürolarını fonksiyonel buluyorum.	3,00	Orta
27	DİB’in hastane hizmetlerini yeterli buluyorum.	2,91	Orta
Boyut Ortalaması		3,03	Orta

Öğrencilerin “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutundaki DİB’e yönelik algı düzeylerinin “cinsiyet, sınıf, mezun olunan lise, anne-babanın DİB personeli olup olmaması, lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer ve DİB bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” gibi değişkenler açısından istatistiksel yönden bir farklılaşma arz edip etmediği ile ilgili analiz sonuçları ise aşağıda irdelenmiştir.

Tablo 36

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutu “cinsiyet” değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyutu Toplam Puan Ortalaması	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	Kadın	180	15,10	2,881	196,393	- 0,624	0,53
	Erkek	69	15,29	1,791			

Yapılan t- testi sonuçlarına göre, öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık yoktur. ($t(196,39)=-0,62$; $p>0,05$). Bu bulgu bize öğrencilerin cinsiyetlerinin, bu boyut açısından etkili bir faktör olmadığını göstermektedir. DİB’in alan hizmetlerine dair olumlu algı geliştirmede erkek öğrenciler kadın öğrencilere göre küçük bir farkla öne çıkmışlardır.

Tablo 37

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutu “sınıf” değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyutu Toplamı Ortalaması	Sınıf	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	Birinci Sınıf	156	15,06	2,785	247	-0,739	0,46
	Dördüncü Sınıf	93	15,31	2,331			

Tabloya göre, öğrencilerin bu boyut puanları arasında okumuş oldukları sınıfa göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur. ($t(247)=1,76$; $p>0,05$). Bununla birlikte 4.

sınıf öğrencilerinin DİB alan hizmetlerine dair olumlu algısı 1. sınıf öğrencilere nazaran az farkla önde görünmektedir.

Tablo 38

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutu “mezun olunan lise” değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyut Toplamı Ortalaması	Okul Türü	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	İHL	189	15,33	2,503	239	1,852	0,06
	Diğer	52	14,58	2,966			

Tabloya göre, öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda mezun olunan okul türüne göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmamakla birlikte ($t(239)=1,85$; $p>0,05$), İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerde diğerlerine nazaran ilgili boyuta dair olumlu algı biraz daha önde görünmektedir.

Tablo 39

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutu “anne-babanın dib personeli olup olmaması” değişkenine göre bağımsız örneklem t-testi sonuçları

DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı Boyut Toplamı Ortalaması	Ailede DİB Çalışanı Var mı?	N	$\bar{X}$	S	Sd	T	P
	Evet	43	16,16	2,707	247	2,815	0,00
	Hayır	206	14,94	2,562			

Yapılan analize göre, öğrencilerin ailelerinde DİB çalışanı olup olmaması “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermektedir, ($t(247)=2,815$; $p<0,05$). “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda ailesinde DİB çalışanı olan öğrencilerin boyut ortalaması ($\bar{x}=16,16$) ailesinde DİB çalışanı olmayan öğrencilere ($\bar{x}=14,94$) göre daha yüksektir.

Tablo 40

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutunda “lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer” değişkenine göre varyansların homojenliği testi (levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	P
	1,938	3	0,12

Yapılan analizde Levene testinin p değeri, 0,05’den büyük olduğundan ($0,12>0,05$) varyansların homojen olduğu durumlarda yapılan anova testinin yorumlanmasına geçilebilir.

Tablo 41

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutu “lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer” değişkenine göre anova sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
Gruplar arası	5,850	3	1,950	0,278	0,84	YOK
Gruplar içi	1698,968	242	7,021			
Toplam	1704,817	245				

Tablo 42

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutu “lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer” değişkenine betimsel istatistikleri

Kaldığınız Yer	N	$\bar{X}$	SS
Aile Yanı	64	14,98	2,407
Resmi Yurt	85	15,35	3,042
Cemaat Yurdu	27	15,00	2,019
Diğer	70	15,14	2,555
Toplam	246	15,16	2,638

Tablolardan da görüleceği üzere yapılan analiz sonucunda p değerinin 0,05’den büyük olması “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda öğrencilerin kaldığı yer değişkenine göre bir farklılık görülmediği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte DİB alan hizmetleri konusunda en olumlu algı resmi yurttan kalan öğrencilerde görülmüş, en olumsuz algı ise ailesiyle kalan öğrenciler tarafından geliştirilmiştir.

Tablo 43

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutu “dib bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” değişkenine göre varyansların homojenliği testi (Levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	P
	1,521	2	0,22

Yapılan analiz sonuçlarından varyans dağılımlarının homojen olduğu anlaşılmış olup analiz sonuçları anova testi yapılmasının uygun olduğunu göstermektedir.

Tablo 44

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutu “dib bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” değişkenine göre anova sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
Gruplar arası	50,503	2	25,252	3,752	0,02	(3) – (1)
Gruplar içi	1655,698	246	6,730			
Toplam	1706,201	248				

(1=Düşünmüyorum, 2=Fikrim Yok, 3=Düşünüyorum)

Tablo 45

“DİB alan hizmetlerine dair genel algı” boyutu “dib bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” değişkeninin betimsel istatistikleri

Diyanet'te Çalışmayı Düşünüyor Musunuz?	N	$\bar{X}$	SS
Düşünmüyorum	65	14,57	2,995
Fikrim Yok	57	14,86	2,628
Düşünüyorum	127	15,58	2,348
Toplam	249	15,15	2,623

Yukarıda yer alan analiz sonuçlarından ve betimsel istatistikleri gösteren tablodan görüleceği üzere, “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda öğrencilerin algılarının, DİB’de çalışmayı düşünme durumlarına göre farklılaştığı görülmektedir ($F(2, 246) = 3,752, p < 0,05$). Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan LSD testinin sonuçlarına göre, DİB’de çalışmayı düşünen öğrenciler ($\bar{x} = 15,58$), bu konuda DİB’de çalışmayı düşünmeyen öğrencilere ($\bar{x} = 14,57$) kıyasla daha yüksek puan almışlardır. Bu istatistikler, DİB bünyesinde çalışmayı düşündüklerini ifade eden öğrencilerin DİB’in alan hizmetlerine dair genel algılarının, DİB’de çalışmayı düşünmeyen veya bu konuda net bir fikri olmayan öğrencilere kıyasla daha olumlu olduğunu göstermiş olmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. ve 4. sınıf öğrencileri örnekleminde gerçekleştirilen bu araştırma, ilahiyat öğrencilerinin DİB din hizmetlerine yönelik genel algı düzeyini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda araştırma için geliştirilen ölçek, “DİB Hizmetlerine Dair Genel Algı”, “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” ve “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutlarından oluşmuştur. Öğrencilerin bu boyutlardan aldıkları puanların bağımsız değişkenler cihetinden tetkik edilip değerlendirilmesinde “cinsiyet, sınıf, mezun olunan lise, anne-babanın DİB personeli olup olmaması, lisans öğrenimi esnasında ikamet edilen yer ve DİB bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” değişkenlerine göre bazı anlamlı farklılaşmaların olduğu

tespit edilmiştir. Bu farklılaşmalar ve araştırma sonucunda ulaşılan neticeler genel olarak şu şekilde özetlenebilir:

“Cinsiyet” değişkeni açısından, öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Bununla birlikte elde edilen veriler, kadın öğrencilerin ($x=45,92$) erkek öğrencilere ($x=43,83$) kıyasla bu boyutta biraz daha olumlu bir algıya sahip olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda “cinsiyet” değişkenine göre anlamlı bir farklılık ölçülmemiştir. Yine araştırmanın sunduğu veriler dikkate alındığında, DİB’in yayın hizmetlerine dair kadın öğrencilerin genel algısının erkek öğrencilere kıyasla, küçük bir farkla da olsa, daha olumlu olduğu görülmektedir. Yapılan t- testi sonuçlarına göre, “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda da “cinsiyet” değişkenine göre anlamlı bir farklılık yoktur. Veriler değerlendirildiğinde ise, DİB’in alan hizmetlerine dair olumlu algı geliştirmede erkek öğrencilerin kadın öğrencilere göre küçük bir farkla öne çıktıkları görülmüştür. “Cinsiyet” değişkeni açısından korelasyon ilişkisi aranmaksızın araştırma sonuçları değerlendirildiğinde ise kadın öğrencilerin DİB din hizmetlerine yönelik olumlu algıları erkek öğrencilere göre daha yüksek çıktığı görülür. Bu sonuç, 2016 yılında Aşlamacı tarafından yapılan araştırmanın sonuçlarıyla¹⁹ benzerlik arz etmektedir.

“Sınıf” değişkeni açısından öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda anlamlı bir farklılık görülmektedir. “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda birinci sınıf öğrencilerinin ($\bar{x}=46,12$) dördüncü sınıf öğrencilerine ($\bar{x}=44,03$) göre daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir. Bu veriler, lisans öğrenimi ilerledikçe ve dördüncü sınıfa geçildikçe öğrencilerin, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın din hizmetlerine yönelik genel algısının düştüğünü göstermektedir. Birinci sınıf öğrencileri lisans öğrenimine yeni başlamış oldukları için bu öğrencilerin, DİB’in din hizmetlerine dair algıları kendi deneyimleriyle sınırlıdır. Lisans öğrenimi boyunca görülen derslerin içeriği, edinilen yeni tecrübeler, mezuniyet sonrası farklı çalışma alanlarına karar verilmesi gibi faktörler öğrencilerin, dördüncü sınıfa geldiklerinde bu hizmetlere dair genel algılarının düşmesine sebep olmuş olabilir. “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutu “sınıf” değişkenine göre öğrenci algı düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur. 1. ve 4. sınıf öğrencilerinin DİB’in din hizmetlerine genel bakışında algı sınıfa göre değişkenlik gösterirken, aynı durum DİB’in yayın hizmetlerine dair genel algıya yansımamış görünmektedir. Öte yandan araştırmanın verileri aynı zamanda, DİB’in yayınları hususunda 1. sınıf öğrencilerinin 4. sınıf öğrencilerine kıyasla daha pozitif bir algıya sahip olduklarını da ortaya koymaktadır. Öğrencilerin “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutu puanları arasında ise “sınıf” değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yoktur. Bununla birlikte 4. sınıf öğrencilerinin DİB alan hizmetlerine dair olumlu algısı 1. sınıf öğrencilere nazaran az farkla önde görünmektedir. “Sınıf” değişkeni açısından

19 Aşlamacı, “Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği, 1579.

korelasyon ilişkisi aranmaksızın araştırmanın sonuçları değerlendirildiğinde ise DİB din hizmetlerine dair genel algı ve DİB yayın hizmetlerine bakış noktasında 1. sınıf öğrencilerinin daha olumlu bir algıya sahip oldukları; DİB alan hizmetlerine dair algı hususunda ise 4. sınıf öğrencilerinin daha öne çıktığı görülmektedir. Bu sonuçları karşılaştırabileceğimiz herhangi bir akademik araştırmaya ise rastlanmamıştır.

“Mezun Olunan Lise” değişkeni açısından öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur. Öğrencilerin mezun oldukları okulun İmam-Hatip Lisesi veya başka bir lise olması, DİB’in din hizmetlerine yönelik genel algılarını etkilememiş görünmektedir. Bununla birlikte İmam Hatip Liselerinden mezun olarak gelen öğrencilerin DİB’in din hizmetlerine dair olumlu algılarının ($x=45,78$) diğer liselerden gelen öğrencilere nazaran ($x=44,29$) biraz daha önde olduğu görülmektedir. Yine “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutu ile ilgili bulgular arasında “mezun olunan lise” değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur. İmam Hatip Lisesi mezunu olarak ilahiyat fakültesine gelen öğrencilerin diğer lise mezunlarına göre DİB’in yayınlarına dair olumlu algısı çok küçük bir farkla öndedir. Bu durum, DİB’in yayınlarını benimseme ve takip etme noktasında İHL mezunu öğrencilerin diğerlerine nazaran çok farklı hareket etmediklerini göstermektedir. “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda da “mezun olunan lise türü” değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmamakla birlikte İHL mezunu öğrencilerin ilgili boyuta dair olumlu algısı biraz daha önde görünmektedir. “Mezun Olunan Lise” değişkeni açısından korelasyon ilişkisi olmaksızın araştırmanın sonuçları değerlendirildiğinde ise, İmam Hatip Lisesi mezunlarının DİB din hizmetlerine yönelik algı düzeylerinin diğer lise mezunlarına nazaran daha önde olduğu görülmektedir. Bu sonuç, 2016 yılında Aşlamacı tarafından yapılan araştırmanın sonuçlarıyla²⁰ benzerlik arz ederken; 2003 yılında Onay tarafından gerçekleştirilen araştırmanın sonuçlarıyla²¹ ise farklılık arz etmiştir.

“Ailede DİB Çalışanı Olup Olmaması” değişkeni açısından öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur. Bununla birlikte ailesinde DİB personeli olan öğrencilerin DİB’in din hizmetlerine dair genel algılarının ($x=45,42$) ailesinde DİB personeli olmayan öğrencilere ($x=45,32$) göre biraz daha olumlu olduğu görülmektedir. Yine “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda “anne-babanın DİB çalışanı olup olmaması” değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur. Bununla beraber araştırmanın sayısal sonuçlarına göre ebeveyni DİB personeli olan öğrencilerde DİB’in yayın hizmetlerine dair olumlu algı biraz daha öne çıkmış görünmektedir. “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda ise, “anne-babanın DİB personeli olup olmaması” değişkenine göre öğrencilerin algı düzeyleri

20 Aşlamacı, “Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği, 1579.

21 Ahmet Onay, “Mezun Oldukları Liselere Göre Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine ve Dinî Gruplara Yönelim Durumları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003), 185.

istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermektedir. “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda ebeveyninden herhangi biri veya ikisi DİB çalışanı olan öğrencilerin boyut ortalaması ($\bar{x}=16,16$) ebeveyni DİB çalışanı olmayan öğrencilere ($\bar{x}=14,94$) göre daha yüksektir. Buradan hareketle, anne-babanın DİB personeli olup sahada görev yapmasının, öğrencilerin alan hizmetlerine yönelik algısının olumlu olmasını desteklemiş olabileceği yorumu yapılabilir. Bu sonuçları mukayese edebileceğimiz herhangi bir akademik araştırmaya ise rastlanmamıştır.

“Lisan Öğrenimi Esnasında İkamet Edilen Yer” değişkeni açısından öğrencilerin Diyanet’e bakışları ile ilgili “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda istatistiksel bir farklılık görülmemiştir. Öğrenciler içerisinde resmi yurttan kalanların DİB’in din hizmetlerine yönelik genel algılarının ($x=46,44$) diğer yerlerde kalan öğrencilere göre daha olumlu olduğu görülmektedir. Yine “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda “lisans öğrenimi boyunca ikamet ettikleri yer” değişkenine göre öğrenci algı düzeylerinde bir farklılık görülmemiştir. DİB’in yayın hizmetlerine dair en yüksek algı düzeyi ise cemaat yurdunda kalan öğrencilerde ölçülmüştür. “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda da “lisans öğrenimi esnasında ikamet ettikleri yer” değişkenine göre öğrenci algı düzeylerinde bir farklılık tespit edilmemiştir. Bununla birlikte DİB alan hizmetleri konusunda en olumlu algı resmi yurttan kalan öğrencilerde görülmüş, en olumsuz algı ise ailesiyle kalan öğrenciler tarafından geliştirilmiştir. Bu sonuçları kıyaslayabileceğimiz herhangi bir akademik araştırmaya ise rastlanmamıştır.

DİB Bünyesinde Görev Alıp Almama Yönündeki Düşünceler” değişkeni açısından “Din Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda öğrenci algı durumlarının farklılaştığı görülmektedir. Diyanet’te çalışmayı düşünen öğrenciler ($\bar{x}=48,08$), bu konuda fikri olmayan ($\bar{x}=43,93$) ve Diyanet’te çalışmayı düşünmeyen öğrencilere ($\bar{x}=41,22$) kıyasla bu boyutta daha yüksek puan almışlardır. Başka bir deyişle, öğrencinin mezuniyetten sonra Diyanet’te çalışabileceğini düşünmesi bu boyutta DİB’in din hizmetlerine dair genel algısının olumlu olmasına sebep olmuş görülmektedir. Yine “DİB Yazılı, Görsel ve İşitsel Yayın Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda öğrencilerin algılarının “DİB bünyesinde görev alıp almama yönündeki düşünceler” değişkenine göre de farklılaştığı görülmektedir. Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek hedefiyle yapılan LSD testinin sonuçlarına göre, Diyanet’te çalışmayı düşünen öğrenciler ($\bar{x}=17,98$), bu konuda fikri olmayan ($\bar{x}=15,96$) ve Diyanet’te çalışmayı düşünmeyen öğrencilere ($\bar{x}=14,09$) kıyasla bu boyutta daha yüksek puan almışlardır. Aynı şekilde Diyanet’te çalışma konusunda henüz bir fikri olmayan öğrenciler ($\bar{x}=15,96$) de çalışmamaya karar veren öğrencilere ($\bar{x}=14,09$) göre daha yüksek puan almışlardır. Bu veriler değerlendirildiğinde, DİB bünyesinde çalışmayı düşündüklerini ifade eden öğrencilerin DİB’in yayınlarına dair genel algılarının, DİB’de çalışmayı düşünmeyen veya bu konuda net bir fikri olmayan öğrencilere kıyasla daha olumlu olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Aynı şekilde “DİB Alan Hizmetlerine Dair Genel Algı” boyutunda da öğrencilerin algılarının, “DİB Bünyesinde Görev Alıp Almama Yönündeki Düşünceler” değişkenine göre farklılaştığı görülmektedir. Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan LSD testinin

sonuçlarına göre, Diyanet'te çalışmayı düşünen öğrenciler ($\bar{x}=15,58$), bu konuda Diyanet'te çalışmayı düşünmeyen öğrencilere ($\bar{x}=14,57$) kıyasla daha yüksek puan almışlardır. Bu istatistikler, DİB bünyesinde çalışmayı düşündüklerini ifade eden öğrencilerin DİB'in alan hizmetlerine dair genel algılarının, DİB'de çalışmayı düşünmeyen veya bu konuda net bir fikri olmayan öğrencilere kıyasla daha olumlu olduğunu göstermiş olmaktadır. Bu sonuçları karşılaştırabileceğimiz herhangi bir akademik araştırmaya ise rastlanmamıştır.

Araştırma sonucunda elde edilen veriler ve yapılan değerlendirmelerden hareketle şu önerilerde bulunulabilir:

- Gerek Diyanet hizmetlerinden yararlanma gerekse bu hizmet sahasında istihdam edilme noktasında erkek öğrencilere göre daha iyi bir konuma sahip olmamalarına rağmen kadın öğrencilerin DİB din hizmetlerine yönelik algı düzeylerinin erkek öğrencilere göre yüksek çıkması, üzerinde düşünülmesi gereken bir tespittir. Bu durumun bir sonucu olarak kanaatimizce DİB'in, özellikle ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören kadın öğrencilere yönelik istihdam alanlarını yeniden gözden geçirerek çeşitlendirmesi faydalı olabilir.
- DİB, organizasyonundan sorumlu olduğu din hizmetlerini ilahiyat öğrencilerine yeterince tanıtamamış görünmektedir. Bu manada Başkanlık eliyle yürütülen hizmetler, yine Başkanlık bünyesindeki uzman kişilerce özellikle mezuniyeti yaklaşmış olan 4. sınıf öğrencileri başta olmak üzere bütün sınıf düzeylerinde farklı etkinliklerle tanıtılabilir. Bu konuda üniversitelerle dirsek temasını kesilmemenin önemli getirileri olabilir.
- Araştırma sonuçlarına göre, DİB din hizmetlerine yönelik olumlu algı geliştirmede İmam-Hatip Lisesi mezunu ilahiyat öğrencileri ile diğer liselerden mezun olarak ilahiyat fakültesine gelen öğrenciler arasında çok küçük farklılıklar söz konusudur. Kanaatimizce bu durum Başkanlık tarafından önemli görülmelidir. İmam-Hatip ve ilahiyat tahsili gördüğü halde öğrencilerin DİB din hizmetlerine dair üst düzey bir olumlu algıya sahip olamamalarını sebepleri iyi irdelenmelidir. Bu konuda Başkanlığın desteğiyle akademik araştırmalar yapılabilir.
- Araştırmanın sonuçlarına göre DİB yayın hizmetlerine yönelik algı düzeyi genel olarak olumlu olmakla birlikte bu hizmetlere dair olumsuz algı geliştirmiş olan öğrencilerin sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Dolayısıyla DİB'in yayın hizmetleri konusunda kendisini güncellemesi, başta TRT Diyanet TV olmak üzere ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında kabul görece ve ilgi çekecek programlar ve öğrencilerin seviyesine uygun yayınlara imza atabilmek için gerekenlerin yapılması gündeme getirilebilir.
- Araştırmada, ilahiyat son sınıf öğrencilerinin DİB din hizmetlerine dair algılarının olumlu olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, son sınıf öğrencilerinin DİB bünyesinde çalışmaya genel olarak sıcak baktıklarını göstermektedir. İstisnalar olmakla birlikte üniversite gençliği genel olarak eğitim ve kültür düzeyi yüksek insanlardır. Bu yüksek potansiyelin sağlıklı bir şekilde kullanabilmesi için, hizmet alanlarının özelliklerine uygun görevlilerin istihdamını amaçlayan sınav sistemleri benimsenebilir.

Acknowledgement: Makale sürecindeki katkılarından dolayı Dr. Umut Kaya'ya teşekkür ederim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- 22.06.1965 Tarih ve 12038 Sayılı Resmi Gazete. 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun. Erişim Tarihi: 02.07.2020.
- Aşlamacı, İbrahim. "Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/6 (2016), 1563-1582.
- Beril, Durmuş & Çinko, Murat & Yurtkoru, E. Serra. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2016.
- Buyrukçu, Ramazan & Asri, Safınaz. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatı Din Hizmetlerine Bakışı: Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2007/2), 81-106.
- Büyüköztürk, Şener & Kılıç Çakmak, Ebru & Akgün, Özcan Erkan & Karadeniz, Şirin & Demirel, Funda. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Çakır, Ruşen & Bozan, İrfan. *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*. İstanbul: Tesev Yayınları, 2005.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, Kanun no. 6002, 1 Temmuz 2010. Erişim Tarihi: 02.07.2020.
- Görmez, Mehmet. "Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri Ve Uygulama". *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar Ve Din Eğitimi*. İlyas Çelebi (edt.). İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Gözaydın, İhtar. *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Güran, Kemal. "Diyanet İşleri Başkanlığı Özerk Olmalı mı?". *Diyanet Aylık Dergi* (1995), 10-19.
- Kara, İsmail. "Din İle Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı". *MÜİFD* 18 (2000), 29-55.
- Kutlu, Sönmez. "Alevi-Bektaşiliğin Diyanet'te Temsil Problemi". *İslamiyât* 4/1 (2001).
- Onay, Ahmet. "Mezun Oldukları Liselere Göre Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine ve Dinî Gruplara Yönelim Durumları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003), 171- 194.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Özdemir, Şuayip & Arıcı, İsmail. "Alevilerin Cem Evleri ve Diyanet İşleri Başkanlığına Yönelik Görüşleri (Malatya Örneği)". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/3 (2012), 2013-2026.
- Subaşı, Necdet. "Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim: Diyanet İşleri Başkanlığı", *İslamiyât* 8/4 (2005), 79-82.

Taş, Kemalettin. *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Turan, İbrahim. “AB Sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı: Özerklik ve Temsil Sorunu Bağlamında Bir Değerlendirme”. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 127-156.

Yavuzer, Hasan. *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2006.

Zengin Arslan, Berna. “Aleviliği Tanımlamak: Türkiye’de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet”. *Mülkiye Dergisi* 39/1 (2015), 135-158.

التحولات السياسية والحقوقية في جبل لبنان خلال فترة إبراهيم باشا

İbrahim Paşa Döneminde Cebel-i Lübnan'da Siyasi ve Hukuki Dönüşüm

The Political and Legal Transformations in Mount Lebanon During the Period of Ibrahim Pasha

Tuba Yıldız¹ 



ملخص

عندما أصبح جبل لبنان تحت حكم إبراهيم باشا عام 1832 بدأت التحولات التي انطلقت في المجال السياسي تكشف عن تغييرات حقوقية. فقد أثرت سياسات التمييز التي مارسها إبراهيم باشا تجاه الدروز والموارنة على التوازنات القائمة بين تلك الطوائف. كما بدأت تظهر إلى العلن خلافات اقتصادية وسياسية نتج عنها صراع بين الطائفتين. وإضافة إلى ذلك انعكس التغيير السياسي على المسائل الحقوقية وظهرت إشكالية العلاقة بين القانون والهوية من جديد. وفي هذا السياق مرّت الدعاوى القانونية للدروز والموارنة، المتعلقة بمسائل الزواج والطلاق والميراث، بعدة مسارات مختلفة، حيث حاول الدروز حماية قوانينهم التقليدية خلال فترة إبراهيم باشا. ومن ناحية أخرى بدأ الموارنة مع تطور العملية السياسية بالحصول على الاستقلال في وضعهم الحقوقي. هذه الدراسة تروم إلى تسليط الضوء على الوضع الحقوقي للدروز والموارنة خلال فترة الحكم المصري، وتسعى إلى تبيان الآثار القانونية للتغييرات التي حدثت في الإدارة العثمانية على هاتين الطائفتين.

كلمات مفتاحية: الدروز، الموارنة، جبل لبنان، إبراهيم باشا، الدولة العثمانية

Öz

Cebel-i Lübnan 1832 yılında Kavalalı İbrahim Paşa'nın hakimiyeti altına girdiğinde, siyaseten başlayan dönüşümler hukuki değişimleri de gün yüzüne çıkarmaya başladı. Bu bağlamda Dürziler ile Marunilerin evlilik, boşanma ve miras meselelerini içeren ahval-i şahsiyyeleriyle ilgili davaları da birçok farklı süreçlerden geçmiş, Dürziler kendi geleneksel hukuklarını İbrahim Paşa döneminde de korumaya çalışmışlar, Maruniler ise gelişen politik süreçle birlikte hukuki statülerinde de özerklik kazanmaya başlamışlardı. Bu çalışma Mısır hakimiyeti döneminde Dürzi ve Marunilerin hukuki statülerini ele almakta, Osmanlı yönetiminde meydana gelen değişimlerin bu iki mezhep üzerindeki hukuki etkisini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Dürziler, Maruniler, Cebel-i Lübnan, İbrahim Paşa, Osmanlı Devleti

ABSTRACT

When Mount Lebanon came under the rule of Kavalalı İbrahim Pasha in 1832, various political transformations resulted in several legal changes; as a result, the Druze and Maronites underwent change related to family

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Tuba Yıldız (Dr.), Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, Edirne, Türkiye
E-posta: tuba.yildiz@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7152-4421

Başvuru/Submitted: 14.03.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
23.04.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
30.08.2020
Kabul/Accepted: 31.08.2020

Atıf/Citation: Yıldız Tuba. خلال فترة إبراهيم باشا. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/2, (Eylül 2020): 587-602.
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2020.703791>

law, including marriage, divorce, and inheritance. The Druze attempted to protect their traditional laws during the period of Ibrahim Pasha, and the Maronites began to gain autonomy in their legal status along the political process. This study examines the political and legal status of the Druze and Maronites during the Egyptian rule and shows the legal changes that occurred in these two sects during the Ottoman administration.

Keywords: The Druze, Maronites, Mount Lebanon, Ibrahim Pasha, Ottoman Empire

EXTENDED ABSTRACT

During the classical period when Ottoman central administration was felt deeply in Bilad-ı Sham, relations between the pashas and the notables were relatively smooth because the pashas were the deputies of the ruler. However, the establishment of a new administration in Syria under the Egyptian governor Kavalalı Mehmet Ali, a member of the Pasha class, which the Ottoman Empire was having difficulty in weakening, carried the state–society relationship into a new dimension. This situation was also a striking example of the internal struggles that started with the local authority, because the administrators wanted to rule the regions by their rules. Pasha-ayan relations soured considerably in the period of tax revolts, and this increased the chaos in the Bilad-ı Sham region before the start of the Tanzimat period; moreover, it caused local governments, especially in mountainous regions such as Mount Lebanon, to react harshly to the centralist practices of the Tanzimat.

Amir Bashir II intended to start the nineteenth century with stabilization efforts in the Mount Lebanon region. For this reason, the borders of the region, which would form the boundaries of the governorship in the middle of the century and which would thus be finalized, began to take shape within the framework of this stability policy. Accordingly, the Mount Lebanon Mountains were divided into three main *mukataah* regions: the area where Maronites mainly lived in the north, namely, Bisharri, Batroun and Zahrata; another area where other Christian groups lived; and the central area around the Shiites and Shuf, Matn and Deyrulqamar. The southern region, known as “Cebel-i Dürüz” or “Cebel-i Ibn Maan,” was under the rule of Amir Bashir II. The control of the Amirate was divided among three governors by the Ottoman administration and was given to sixteen *mukataah* who operated as Sayda governors to the south of the Muameleteyn River and to eight *mukataah* in Tripoli. The Bekaa valley and its surroundings were under the control of the governors of Damascus. Amir II Bashir was challenged by having to maintain a balance in his relations with mukataaaciis and governors to continue his influence and authority in such a wide area. Although his political operations had been successful until the Kavalali dynasty took over the region, Mehmet Ali’s son Ibrahim Pasha later eliminated the power of the Amir and caused an authority shift between the Druze Sheikhs and the Maronite Church, leading to the end of Amir’s rule.

Ibrahim Pasha was aware of the difficulties in establishing direct domination in a region ruled by an Amirate system such as that in Mount Lebanon. For this reason, he attempted to disrupt the balance between the sects in the region both economically and politically. At this stage, because of the special relations established with the Maronites, Ibrahim Pasha was

planning to gain support from the Maronite community and to strengthen his power by gaining the support of France against the Ottoman Empire. The Druze, by contrast, was the group that Ibrahim Pasha wanted to neutralize because of its military and political power. During the siege of Ibrahim Pasha, regions such as Sur and Sidon, where the Druze were in the majority, surrendered without any resistance, but they could not establish a political relationship with the Pasha. Because Ibrahim Pasha did not want a strong Druze community loyal to him, he planned for them to become too weak and unarmed to rebel.

Amir Bashir II had strong relations with the Maronite Church during his rule and religious ties to the Maronites. The Druze, by contrast, has worse relations with the Amir than the Maronites did, but Maronites did not enter into any hostility with the Amir. Likewise, the Amir did not experience a political crisis with the leading families of the Druze. By contrast, the Amir was a pioneer of protecting the political and legal rights of the Druze. However, Amir Bashir II could not prevent him from pitting the Druze and the Maronites against each other because he was defeated by the policy of Ibrahim Pasha. That the Druze could not find support from Bashir during the pressures of Ibrahim Pasha led to the complete deterioration of the sociopolitical balance in the region. In this study, the reflections on Ibrahim Pasha's policies in Mount Lebanon are discussed within that context, and the social and legal crises caused by the difficulties encountered in the practices of the Pasha are analyzed.

المقدمة

ما إن دخل إبراهيم باشا الأراضي السورية عام 1831 حتى شرع في تغيير الأنظمة التقليدية، ومأسسة القطاع الإقتصادي والإداري والحقوقية، وقطع في هذا أشواطاً هامة وأحدث تغييرات جذرية. ورغم أن عمليات التغيير والتحديث التي بدأت معه في بلاد الشام كانت لها آثارٌ انعكست بالإيجاب على المستوى الإقتصادي على جبل لبنان، إلا أن هذه الآثار سرعان ما تطورت لتشكّل أزمة على الصعيد الطائفي. فسياسة نشر تجارة الحرير نحو الشمال التي تبناها إبراهيم باشا أثرت على المناطق ذات الأغلبية المارونية، وفتحت الطريق لارتفاع مستوى الرفاه أمام أبناء هذه الطائفة، بينما تسببت في تراجع المستوى المعيشي لبقية سكان جبل لبنان. وبفضل الطريق التجاري الممتد من سواحل لبنان نحو الشام والمارّ بكلّ من دير القمر وزحلة، بدأ القرويون من أبناء الطائفة المارونية الذين تعودوا على الهجرة والعمل في الأراضي التي يمتلكها مشايخ الدروز بالاستغلال بالتجارة، ليخرجوا من عضوية الطبقة الوسطى ويشكّلوا لأنفسهم طبقة تجار مرفهة¹. حيث اغتنت هذه الطبقة المارونية الدنيا مع نهاية عام 1830 وتمكنت من الوصول إلى مستوى مكنها من إقراض الإقطاعيين الدروز أنفسهم أو أبنائهم².

ومن جهة أخرى صار الأثر الطائفي لهيمنة إبراهيم باشا على جبل لبنان أكثر بروزاً مع إقراره الخدمة العسكرية الإلزامية، وجمعه للسلاح من أيدي الناس. فخوفه من احتمالية التعرض للهجوم من طرف الدولة العثمانية في كل أن، واعتقاده الراسخ بضرورة تقوية جيشه دفعه للشروع في فرض الخدمة العسكرية الإلزامية من جهة، وجمع السلاح الذي بين أيدي الناس من جهة أخرى، وذلك من أجل الحدّ من سلطة ونفوذ الأعيان. غير أن عدم تلقّي الشباب المجندين أي مقابل مادي مقابل خدمتهم العسكرية وتعطلهم عن العمل أثناء الخدمة أدى إلى حدوث مصاعب اقتصادية تسببت في أخرى في نُشوب إضطرابات غذّاهما التوتر الذي ساد بين الأهالي³. مما جعل المرسوم المتعلق بالتجنيد

1 Nail Ebu Şakra, "Müdiriyyetü'l Deyru'l Kamer fi Mutasarrifiyyeti Cebel-i Lübnan", *Et-Tanzimatü'l Osmaniyye ve Tadbikatuha fi Bilad-ı Şam fil- karni XIX., El Mü'temer Düveli li Tarihi Bilad-ı Şam*, (Amman: Menşûratü Merkezi-l Vesâik ve'l Mahtûtat ve Dirâsâti Bilâd-ı Şam, 2018), 7.

2 William, Polk, *The Opening of South Lebanon, 1788-1840, A Study of the Impact of the West on the Middle East*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), 175.

3 Riyaz Gannam, *El-Mukataatü'l-Lübnâniyye fi Zilli Hükmi'l-Amir Beşir eş-Şihabi es-Sani ve Nizami'l-Kaimmakamiyyeteyn: 1788-1861*, (Beyrut: Darül Tekaddümiyye, 1988), 108.

العسكري عن طريق القرعة وجمع السلاح الذي أصدره إبراهيم باشا سنة 1835 لا يستمر في التطبيق إلا لسنتين فقط. وتابع الباب العالي بكل تحفظ التمرد الذي قام به الدروز في حوران ضد التجنيد الإجباري سنة 1837، وكان على علم بالإنزعاج الذي بدأ ينتشر بين الدروز بسبب المحاباة التي كان يحظى به النصارى إلا أن الأخبار كانت تصل بأن المساعي المتعلقة بالمشكلة اللبنانية لم تكتمل بعد.⁴ غير أن إعطاء إبراهيم باشا تعليمات لبشير الثاني بتسليح الشباب المارون من أجل القضاء على التمرد، كانت علامة فارقة على بداية تشكل هوة عميقة بين الدروز والموارنة.

1. سياسة إبراهيم باشا في جبل لبنان

لقد شكلت الثورة التي بدأت في منطقة مورا (اليونان) في فبراير عام 1821 أحد العوامل التي أضافت اللثام عن خطط الحاكم المصري محمد علي باشا في بلاد الشام. ففي هذا السياق، بدأ محمد علي باشا بإعطاء أول إشارة قطيعة مع السلطة المركزية، وذلك بعد أن طُلب منه المشاركة في حملة مورا بأمر من محمود الثاني مقابل تعيين ابنه إبراهيم حاكماً لسوريا.⁵ في الواقع، إن سياسة الباب العالي استشعرت جهود محمد علي التي كانت تستهدف إقامة إدارة مستقلة، فبذلت جهوداً سعت من خلالها إلى زيادة سلطة أمراء المماليك في مصر كخطوة لكبح طموحات محمد علي باشا.⁶ أما بالنسبة لمحمد علي باشا الذي أراد أن يحكم مصر بشكل مستقل عن الدولة العثمانية فقد كان الاستيلاء على سوريا يشكل خطوة مهمة له. لذلك فإن كفاي إبراهيم، الذي فهم جيداً أن نجاحه ومستقبل مصر مرهونين بالهيمنة على سوريا، كان يقول بأن مصر وبلاد الشام هما «منزليين بباب واحد».⁷ ومن ناحية أخرى، بالإضافة إلى الاستفادة من الموارد الطبيعية لسوريا، كان بإمكان محمد علي أن يوفر الحاجة الماسة للموارد البشرية من هذه المنطقة من أجل إقامة حاجز أمام الدولة العثمانية وذلك

4 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Hariciyye Siyasi*, [HR.SYS.] No. 965, Gömlek No.5.

5 Zekeriya Kurşun & Ali Akyıldız, *Osmanlı Arap Coğrafyası ve Avrupa Emperyalizmi: Filistin-Basra Körfezi-Kızıldeniz-Kuzey Afrika Diplomatik Belgeler*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 8.

6 Muhammed H. Kutluoğlu, *The Egyptian Question: 1831-1841: The Expansionist Policy Of Mehmed Ali Paşa In Syria And Asia Minor And The Reaction Of The Sublime Porte*, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1998).

7 Riyaz Gannam, *El-Mukataatü'l-Lübnâniyye fî Zillî Hükmi'l-Amir Beşir eş-Şihabi es-Sani ve Nizami'l-Kaimmakamiyyeteyn: 1788-1861*, 99.

بفضل تعداد سكان تلك المنطقة البالغ حوالي مليوني نسمة.⁸ لقد ظهر السبب الدافع لمحمد علي باشا إلى التمرد على الدولة وتنفيذ كل تلك الخطط التي كانت تختلج في ذهنه حينما سحب جنوده من نافرين أثناء الثورة اليونانية. ونجح محمد علي باشا، الذي أرسل ابنه إبراهيم لغزو سوريا عام 1831، في مواجهة ضعف إدارة الدولة و تمكن من تولية ابنه على إدارة سوريا.

لقد كان من الواضح أن إبراهيم باشا، الذي استقر في سوريا بالكامل مع توقيع اتفاق كوتاهيا عام 1833، قاد تغييرات جادة ودائمة خلال السنوات الثماني التي قضاها في السلطة. ففي محاولة منه لتعزيز التصور السياسي المركزي الذي أراد تأسيسه بدعم من الشعب، استطاع استعادة السلم الاجتماعي المختل من قَبْلُ بفضل الولاة الذين أرسلهم إلى المقاطعات. وسمح له إنشاء «مجلس المشاورات» التي ضمنت تواجد ممثلين عن جميع الطوائف وكذلك الأعيان والتجار في المستوطنات ذات الكثافة السكانية العالية بتسهيل تنفيذ القرارات المتخذة.⁹ وفي المرحلة التالية ركّز على الأنشطة الزراعية والتجارة و توسيع تربية دودة القز. ومع عودة الحياة لطريق بيروت - دمشق التجاري الممتد إلى البحر الأبيض المتوسط، بدأ في الحصول على عائدات اقتصادية كبيرة، كما ازدادت الأهمية الاستراتيجية للمنطقة بشكل ملحوظ.

لقد كان للتغييرات التي قام بها إبراهيم باشا في الأراضي السورية تأثير على جبل لبنان بشكل أقوى مما كان متوقعاً. ومع أن إبراهيم باشا لم يقيم بتغيير إداري في جبل لبنان، لكنه لعب دوراً أساسياً في تدهور التوازن السياسي. وأكبر مؤشر على ذلك هو الأمير بشير الثاني الذي ظهرت علاقته به للعيان. فالأمير بشير، والذي كانت له الكلمة العليا في إدارة المنطقة، وقف إلى جانب إبراهيم باشا في حربه مع الدولة العثمانية، لكنه في المقابل فقد سلطته السياسية وتحول إلى إداري تحت قيادة إبراهيم باشا. وعلى الرغم من أنه لم يتمكن من تغيير الموقع السياسي للأمير بشير، إلا أنه كان من المهم لإبراهيم باشا تقليص سلطة ذلك الأمير. ولهذا السبب كان يهدف إلى تطبيق إدارة قمعية مباشرة بدلاً من الإدارة غير المباشرة للإمبراطورية العثمانية.

8 Samir, Khalaf, *Persistence and Change in 19th-Century Lebanon: A Sociological Essay*, (Beyrut: American University of Beirut, 1979), 46.

9 Farah E., Caesar, *The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon 1830- 1861*, (New York: I.B. Tauris, 2000), 15.

لقد مثّلت فترة الأمير بشير الثاني بداية مرحلة شرع فيها الموارد في الوصول إلى مستوى الازدهار الاقتصادي. لكن السلطة السياسية والقانونية كانت لا تزال في أيدي الدروز. ورغم أن الأمير نفسه كان مارونيًا، إلا أنه تمكن من الحفاظ على ولاء الدروز بسبب الحفاظ على التوازن بين الطائفتين. بل أكثر من ذلك، قبل فترة إبراهيم باشا لوحظ أنّ هناك تعاون عسكري بين الأمير بشير الثاني والدروز. ففي عام 1811، طلب الدروز المساعدة من الأمير بشير الثاني على إثر نزاعات بين دروز حلب والفلاحين في وادي التيم وتحوّلت هذه النزاعات إلى صراعات دامية، حيث أيد الأمير هذا المطلب و قام على إثر ذلك بإرسال جنوده.¹⁰ ومع إدارة إبراهيم باشا، بدأ تدهور هذا التوازن بين الطائفتين لغير صالح الدروز يتسبب في ظهور أحداث غير متوقعة. إذ تسبب كل من طلب الباشا بتسليح الموارد ضد الثورات الدرزية عام 1838 وعود الأمير بشير ضد الموارد في صراع لا نهاية له. وقد أدى نفى الزعيم الدرزي بشير جنبلاط إلى خافران بعد مدّة قصيرة إلى بقاء الدروز بلا قيادة، ما أدى إلى الاستيلاء على أراضيهم، وهو الأمر الذي تسبب لهم في انهيار اقتصادي واجتماعي. ولهذا السبب، عندما غادر إبراهيم باشا المنطقة، لم يحسّن الدروز علاقاتهم مع الموارد ولعبوا دورًا في استئناف الصراع الذي سيكون من شأنه تغيير النظام الإداري في المنطقة تمامًا.

2. الممارسات المتعلقة بالأحوال الشخصية في جبل لبنان:

إن الإقرار بأن بذور الصراع الطائفي في هذه المنطقة قد ترافق مع هذه الأزمنة متعددة الجوانب، يعطي انطباعاً عن احتمال تغير النظام القانوني في جبل لبنان أيضاً وفق نفس المحور. إذ يُرى أن النظام القانوني المعمول به في هذه المنطقة وسلطة رجال القضاء فيها لم يعرف تغيراً يُذكر، وبالتالي فإن مؤشر عدم تدخل إبراهيم باشا في النظام القضائي التقليدي في جبل لبنان، وعدم مبالاته بالأحكام التي تصدر وفق القوانين العرفية، يعطي إشارة واضحة على تعامله مع الطوائف وفق مقاربة سياسية. حيث أن إبراهيم باشا رغم سعيه إلى المساواة بين المسلمين وغير المسلمين الفاطنيين في الأراضي السورية، بدليل تطبيقه لضريبة موحدة على جميع الأفراد بغض النظر على هويتهم الدينية، إلا أنه استمر في تطبيق القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية

10 Şehabeddin Tekindağ, "XVIII. ve XIX. Asırlarda Cebel-i Lübnan: Şihaboğulları, *Tarih Dergisi*, (13), 44.

و المذهب الحنفي في حل المنازعات التي كانت ترفع إلى المحاكم من دون أي تمييز. وبهذا فإن استمرار إبراهيم باشا في تطبيق أحكام «أهل الذمة» يظهر حدود الموارد التي كان يتقيد بها، كما يظهر عدم إنطوائه على نية تامة لخدمة مصالح الموارد. أو بتعبير آخر فإن هذا يظهر أن عائلة محمد علي باشا كانت حساسة وصارمة بقدر ما كانت الدولة العثمانية في تطبيق الأحكام الإسلامية في قطاعات معينة. ومسألة إنشاء الكنائس هي مثال واحد من الأمثلة على هذا، فعلى الرغم من أن إبراهيم باشا لم يكن يعترض على ترميم بعض الكنائس في بعض المناطق إلا أنه لم يكن يأذن بإنشاء كنائس جديدة -على الأقل من دون موافقة السلطان-¹¹ وفي نفس الإطار، عند الاستيلاء على عكا سنة 1831 رغم الإعلان عن رفع الضريبة التي كانت مفروضة على الحجاج غير المسلمين عند زيارتهم للأراضي المقدسة، إلا أنه تم الإستمرار في تحصيل الجزية تحت مسمى «ضريبة المسامحة»¹² لذلك فإن الرأي القائل بأن إبراهيم باشا تبني «العلمانية» لمواجهة «التعصب للفكرة للعثمانية» وأنه خلّص المسيحيين من هذا التعصب ونال رضاهم¹³ لا يبدو معقولاً إذا ما تم النظر إليه على الأقل من ناحية الممارسات الحقوقية. في هذا السياق بينما كان الخطاب السني الطاعني على ممارسات باشا لا يتردد في وصف الدروز بـ«الهرطقة» كان يتحفظ من وصف المسيحيين بـ«الكفر»¹⁴. لكنه رغم هذا لم يبلغ العمل بالقانون الدرزي في الدعاوى المتعلقة بالأحوال الشخصية، وكان يعالج حالة الثنائية الناجمة عن هذا معالجة سياسية. أما في الدعاوى المتعلقة بالمسائل الخارجية عن قضايا الأحوال الشخصية، فكان يحاول ضمان الحفاظ على مبادئ الشريعة الإسلامية وعلى المكانة الرسمية للمذهب الحنفي، ولم يكن يرغب في التدخل تدخلاً مباشراً في القضايا الحقوقية لجبل لبنان المعقدة أصلاً. ومن المحتمل أن إبراهيم باشا كان على قناعة أن الحفاظ على جريان التشريع الحنفي سيكون له فائدة، إذ إنه وعلى الرغم من عدم تدخله في النظام الإداري والحقوقى لجبل لبنان إلا أنه كان يرى أن تعيين قاضٍ يُجري أعماله وفق المذهب الحنفي يمكن أن يضفي الشرعية على سلطته كما جرى الحال مع الدولة العثمانية التي كان مرتبطاً معها بخيط رفيع.

11 Abdullatif Tibawi, *A Modern History of Syria Including Lebanon and Palestine*, (Macmillan: St Martin's Press, 1969, 84.

12 Samir Khalaf, *Lebanon's Predicament*, (New York: Columbia University, 1987), 49.

13 Abdullah Ebi Abdullah, *Tarihü'l-Mevarineti Mesihîyi Şark Abre'l-Usur*, (Beyrut: Daru Melfat, 1997), 3 / 241.

14 Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, (Berkeley: University of California, 2000), 56.

من هذا المنطلق يظهر أن التحولات التي طرأت على النظام الحقوقي لجبل لبنان كانت نتيجة لعامل الإضطرابات الداخلية أكثر من غيرها. كما أن سلطة القضاة وحدودهم بالإضافة إلى مكانة الشخص الذي كان سيشغل منصب القضاء كانت متسايرة لفترة طويلة بشكل وثيق مع سياسة الأمير بشير الثاني. فبعد أن استولى بشير الثاني على جبل لبنان سنة 1788 قام في البداية بتعيين قاسم بن محمد وبعدها الدرزي الشيخ شرف الدين بن محمد بن عبد اللطيف الذي وثق في أهليته العلمية، كما حافظ على علاقة دافئة مع القضاء لفترة من الزمن. ولم يكن القاضي في هذه المرحلة مستشاراً قانونياً للأمير فقط، بل كان مستشاراً سياسياً أيضاً في نفس الوقت. غير أن رؤية البشير للقاضي شرف الدين ينحاز إلى جنب عائلة اليزبكيين المتصارعين مع أحد أهم إقطاعي المنطقة المتمثلة في عائلة جنبلاط المتحالف معها، فتحت الطريق نحو اختلال التوازن بين الطرفين. حيث قام البشير بعزل القاضي شرف الدين وإعدامه في ممارسة ندر العثور على مثال لها في الطبقة العلمية العثمانية إذا ما استثنينا مثلاً أو مثالين¹⁵.

بعد واقعة الخيانة التي قام بها القاضي شرف الدين تخلى الأمير بشير لفترة عن شرط وجوب أن يكون القاضي من الطائفة الدرزية لتولي مقام القضاء، وقام على إثرها بتعيين قاض سني من إقليم الخروب هو القاضي أحمد بزري وأمره بحل النزاعات وفق الأصول القديمة¹⁶. ومع ذلك لم يكن هذا الخيار صائباً بالنسبة للرعية الدروز الذين لم يتعودوا على مثل هذا، مما دفع بالأمير إلى إناطة هذه الوظيفة بعد وفاة القاضي أحمد، إلى القاضي الدرزي محمد بن شرف الدين القاضي، سليل عائلة التنوخي المشهورة بالقضاء¹⁷.

غير أن قدر الأمير بشير لم يتغير في علاقاته مع رجال القضاء الذين يعينهم، إذ أن القاضي محمد بن شرف الدين انزاح إلى محور العثمانيين مع عائلة بني نكد أثناء إستيلاء إبراهيم باشا على سوريا. مما عرضه للإقالة من منصبه بأمر من محمد علي باشا¹⁸. ورغم أن هذا القاضي عُفي عنه وعاد بعدها إلى جبل لبنان، إلا أن طلبه بالعودة إلى وظيفته قوبل بالرفض.

15 İsa İskender Ma'luf, "El Qada fi Lübnan bi Zamani'l Ümerai Şihabiyyin", *Mecelletü'l Meşriq*, 1933, 822.

16 Esed Rüstem & Fuad Efrem Bostani, Lübnan fi Ahdi'l Ümerai Şihabiyyin, (Beyrut: Menşuratü'l Camiati'l Lübnaniyye, 1969), 3/651.

17 Gannam, *El-Mukataatü'l-Lübnâniyye fi Zilli Hükmi'l-Amir Beşir eş-Şihabi es-Sani ve Nizami'l-Kaimmakamiyyeteyn: 1788-1861*, 282.

18 Gannam, *El-Mukataatü'l-Lübnâniyye fi Zilli Hükmi'l-Amir Beşir eş-Şihabi es-Sani ve Nizami'l-Kaimmakamiyyeteyn: 1788-1861*, 283.

إن هذا النزاع السياسي بين بشير والقضاة الدروز صعب عليه أكثر مسألة تعيين القضاة، مما دفعه هذه المرة إلى اللجوء إلى تعيين قاض سني ذو أصل أندلسي وهو الشيخ أحمد خطيب¹⁹. غير أن محاولة فرض ممارسات يطغى عليها المذهب السني في هذه المنطقة لم يجلب لها الاستقرار. إذ لم تمر فترة قصيرة حتى حدثت أزمات سياسية وحقوقية خطيرة أشعرت بشير الثاني بالحاجة لإعادة النظام من جديد، وذكّرت به بضرورة التخلي عن الاستغلال السياسي للمذهب السني والعمل على إستمالة الدروز إلى جانبه. خصوصاً وأن رغبة إبراهيم باشا ببسط سيطرته على جبل لبنان كان تقتضي من بشير التعامل باعتدال مع الدروز. وعندما أبدى رئيس شيوخ العقل عن رغبته في تعيين قاضٍ درزي وحفز على هذا لم يشأ بشير المخاطرة أكثر، وعيّن سنة 1832 أحمد تقي الدين الذي كان قريباً منه ويثق في ولائه قاضياً على جبل لبنان.

أ-الدعاوى المتعلقة بالأحوال الشخصية عند الدروز

رغم أن العلاقات المتوترة بين مقام القضاء و الأمير بشير الثاني سارت بهذا الشكل، غير أنه لم تحدث أية انعكاسات يمكنها أن تحدث أي تغيير في الممارسات الحقوقية الدرزية. فحسب نماذج الدعاوى المقيدة في السجلات، يلاحظ محافظة القوانين العرفية على وجودها وحل المنازعات ضمن إطارها. فعلى سبيل المثال، نرى في وصية مؤرخة عام 1833 أن صاحب الوصية المدعو بو حسين حرم أخته وابنته من حق الميراث بسبب زواجهما، وذكر أنهما يمكنهما الاستفادة من النفقة إذا رجعتا إلى البيت وعاشت مع أبنائه الذكور، ولم يجري العمل على تطبيق الوصية إلا بعد أن تركت الأخت والخالة بيت الزوجية²⁰. وفي نفس السياق كشفت نتيجة دعوى الطلاق التي حدثت بين المدعوة فهدة بنت أبي سمرة مع زوجها سليمان عبد اللطيف مايو 1837 عن استمرارية سريان القوانين الدرزية خاصة إذا ما تذكرنا عدم وجود مقابل للطلاق عند الدروز.

19 Ma'luf, "El Qada fi Lübnan bi Zamani'l Ümerai Şihabiyyin", 810.

20 Süleyman, Ebu İzzeddin, *Masadr Tarih Lübnani: Vesaik Muntastı'ı'l Karni's Sabi' Aşar ila Seneti 1860*, (Beyrut: Merkezü'l Vatani Li'l Ma'lumat ve'd Dirasat, 1995), 187.

كما لا تدل هذه القضية على أن السبب الذي وقف خلف رفع المرأة الدرزية فهدة لهذه الدعوى هو عدم علمها بوجود قوانين صارمة تخص الطلاق في الطائفة الدرزية. إذ حسب ما صرحت به فهدة فإن سبب رفعها للدعوى هو طلب زوجها إعفاء من صداقها مقابل أن يطلقها، وأن هذا الوعد منه هو الذي دفعها لهذا. في الحقيقة لقد استعملت فهدة الخلع المعروف في الفقه الحنفي باسم «المخالعة» من أجل التخلص من أذى زوجها والعودة إلى بيت أبيها وهذا بالتفاهم مع زوجها وإبدائها الاستعداد للتخلي على صداقها، إلا أن الأمر الذي لعب دوراً في تغيير مجرى الأحداث هو إنكار سليمان في مجلس قضاء أحمد تقى الدين حدوث مثل هذا الاتفاق وإبدائه عدم رغبته في طلاق زوجته، كما أن طلب المحكمة للبيئة من خلال وثيقة أو شاهد يتعلق بهذا الاتفاق لم يكن في صالح هذه الدعوى. ومن جهة أخرى فإن العرض الذي قدمه سليمان والاتفاق بين الطرفين لم يكن ليحل القضية. لأن التشريع الدرزي لم يكن يسمح بأي خطوة من هذه الخطوات. لذلك أبطل القاضي الدعوى بسبب عدم وجود تشريع درزي يخص هذا الأمر وحكم برجع فهدة إلى بيت الزوجية.

ب. التشريع الماروني وموقف القضاة منه

في الجانب الماروني، كانت هناك كنيسة مارونية عززت شرعيتها السياسية بفضل الدعم الذي حظيت به من طرف إبراهيم باشا منذ البداية، فوقوف البطارقة والمطارنة الموارنة إلى جانب الأمير بشير وإبراهيم باشا خلال الحرب، بالإضافة إلى مراسلات البطريركية المؤيدة، كشف عن تأثير الكنيسة المارونية ونفوذها الاجتماعي.²¹ والنقطة المثيرة للانتباه هي القبول الذي كان يحظى به القاضي أحمد تقى الدين الدرزي في المجتمع الماروني رغم الصعود السياسي والتشريعي للكنيسة المارونية. ففي سنة 1826 قام الأمير بشير بتعيين المطران جبرائيل نصري خريج مدرسة الرهبان لعين ورقة قاضياً على الموارنة²²، لكن رغم هذا إلا أن القاضي أحمد تقى الدين استمر في معالجة الدعاوى الطارئة بين الموارنة بقدر معالجته للدعاوى الطارئة بين الدروز، حيث

21 Iliya Harik, *Politics and Change in a Traditional Society Lebanon 1711-1845*, (Princeton: Princeton University, 1968), 236.

22 Yusuf Ibrahim Yazbek, "Men Huve El Matran Cebraïl Nasrî?", *Evrak Lübnaniyye, Mecelletün Şehriyyetün*, 3/3, (1957), 46.

بلغت القضايا التي عالجها في الفترة ما بين 1832-1839 والمتعلقة بمسائل الأرض، الميراث، الدين، الشفعة وغيرها نحو خمسين قضية، يعود ثلثاها إلى مرافعات أجراها رعية موارنة، كما أن أحكامه كان يصدرها وفق المذهب الحنفي. بالإضافة إلى هذا كانت بعض الأطراف المترافعة في قضايا الميراث تطلب بشكل صريح تقسيم الميراث وفق «الحكم الشرعي».²³ أما القضايا الحقوقية المرفوعة إلى القاضي الماروني جبرائيل ناصري فقد كان أغلبها يتمركز حول المسائل المتعلقة بالأوقاف، ويدعم هذا الرأي عدم وجود أي قضية تتعلق بالأوقاف في القضايا التي عالجها القاضي تقي الدين.

ومن الأسباب الأخرى التي تقف وراء تفوق شرعية أحمد تقي الدين في المجتمع الماروني على الرغم من الحضور القانوني للمطران جبرائيل ناصري، وعي أغلبية المجتمع الماروني برغبة إبراهيم باشا في إنشاء نظام مركزي. فقد تعب الموارنة المقيمون في جبل لبنان من الصراع الطويل على السلطة بين الأمير بشير والباشاوات العثمانيين، وظهر أمامهم باشا الذي أراد أن يرسم إطار إصلاحات خارجة عما تعودوا عليه، وكانت حالة الاستقرار القصيرة التي عرفتھا المنطقة نتيجةً لهذا. من جهة أخرى لم يكن الموارنة يرغبون في فقدان الامتيازات التي نالوها من إبراهيم باشا والعلاقات التجارية المزدهرة بينهم وبين البلدان الأوروبية وبالأخص فرنسا. علاوة على ذلك فإن المجتمع الماروني الذي لم تكن له إلى ذلك الحين علاقات مباشرة مع ممثل عثماني «رُفع المستوى» استطاع أن يقيم لأول مرة بعد الأمراء والعائلات الإقطاعية وبعد فرض سلطته عليهم، علاقات وثيقة مع شخصيات رفيعة المستوى. وأرادوا استغلال مكانة إبراهيم باشا والفرص التي منحها لهم في هذا الإطار. فكما ذكر سابقاً إن الأمير بشير منحدر من عائلة مسلمة سنية،²⁴ وعند التفكير بإحتمال إنطواء تبنيه وعنايته بالمذهب الماروني على أسباب سياسية وإستراتيجية تظهر إحتمالية أن يكون هذا هو الذي دفع بالمجتمع الماروني إلى إبداء مثل هذا النوع من السلوك. وعند النظر في جميع هذه الأسباب مجتمعة يُفهم أن حل المنازعات وفق التشريع الإسلامي كان خياراً واعياً ومقصوداً. وبعبارة أخرى فإن لجوء الموارنة في حل القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية إلى الحكم الذي يصدره القاضي وليس الكنيسة قد لا يكون رغبة في حد ذاته ولكنه يكشف عن أنه قد تم الأخذ في الحسبان الأهمية التي

23 Ebu İzzeddin, *Masadir Tarih Lübnani: Vesaik Muntasıfı'l Karni's Sabi' Aşar ila Seneti 1860, 199.*

24 Tibawi, *A Modern History of Syria: Including Lebanon and Palestine*, 51.

ستبديها الصبغة الرسمية وإضفاء الطابع الرسمي على القضايا في الفترات اللاحقة، لهذا السبب عندما بدأ جبل لبنان في الاضطراب مع بداية تمرد الدروز وفرض إبراهيم باشا لضرائب ثقيلة، غير الموارد مواقعهم وانحازوا إلى جانب الدروز، ومن اللافت للانتباه أن عدد القضايا التي رفعها المورد و التي بتّ فيها القاضي الدرزي بعد سنة 1837 ازدادت بشكل كبير.

ومن الأمثلة المثيرة للإستغراب و المتعلقة بهذا الإطار دعوى تتعلق بلجوء بنات منصور فاضل، علامة وكاترينا، إلى القاضي الدرزي من أجل تقسيم ميراث أمهم، حيث أن المشكلة نشأت من تدخل مخايل أبو شهوان من دير خونا في ميراث أم البنات ضعنة بنت عبد النور، وإدعائه حيازة ملك أو هبة إياه ضعنة نفسها من ملكها. في الحقيقة لقد تزوجت ضعنة من مخايل وبناتها لا زلن صغيرات، وقد أوهبت زوجها قسماً من ملكها قبل وفاتها. أما إدعاء البنات فكان إنكار أن تكون أمهم قد وهبت من ملكها أحداً، وطلبن على إثر ذلك تقسيم الميراث بينهم. ولما طلب القاضي شهوداً على جريان عقد الهبة، قدّم مخايل كل من الخوري متري وإلياس بن قعدان، الذين شهدا بدورهما بجريان الهبة وفق شروط الصحة المعروفة، ولما توصل القاضي أحمد تقي الدين إلى قناعة أن الهبة قد جرت فعلاً بحضور الشاهدين، قَبِلَ دعوى مخايل أبو شهوان وحكم بإمكانية إستلامه للأملك المقررة.²⁵ ومن الجدير بالذكر أن عدم طلب القاضي لعقد مكتوب يخص الهبة وإكتفائه بالشهود، له علاقة مباشرة مع شروط صحة الهبة في التشريع الإسلامي، لذا أخذ القاضي هذا الأمر بعين الاعتبار ورأى إمكانية أخذ مخايل لهبته بعد شهادة الشهود.

أما المرحلة الثانية من الدعوى فتظهر مع الحكم الذي أصدره القاضي لصالح مخايل، فالبنات تنازعنا في كيفية تقسيم الميراث المتبقي من أمهما مع هذا الوضع الجديد، خصوصاً وأنه قد ظهر أن هناك خالة وطرف ثالث متمثل في أخت أخرى وأخت شقيقة من أبيهم من امرأة أخرى تسمى بربارة. وقد قام القاضي تقي الدين بالبتّ في هذه القضية المتشعبة حسب التشريع الحنفي وقسم تركة ضعنة كما تقتضيه أحكام المواريث في الإسلام، حيث أعطى الزوج منصور ¼ ربع التركة والبنات الثلثان 2/3 والمتبقي للأخت سباهيه.

25 Ebu İzzeddin, *Masadir Tarih Lübnani: Vesaik Muntasifi'l Karni's Sabi' Aşar ila Seneti 1860* 197, .

ومن الملاحظ أيضاً أن هناك بعض الوقائع التي تم اللجوء فيها إلى المذهب الحنفي ولم تكن تقف خلفها أسباب سياسية، ففي عام 1839 لجأت الشابة المدعوة صابات إلى القاضي أحمد البعلقيني وليس إلى الكنيسة في نزاع حول الميراث مع أبناء أخيها. ولم يكن الباعث لها إلى هذا الأمر إلا الحصول على حقها من الميراث، وقد ذكرت صابات عن طريق موكلها جرجس بن حنا، أن الأب ذياب قد خلف تركة لها ولصالح، إلا أن هذا الأخير استحوذ على الميراث الذي تركه الأب لكليهما وتركه لأولاده، وهي الآن تطالب بحقها من ميراث أبيها. ولأن صابات وموكلها جرجس كانا على علم بالحكم الذي لن يكون في صالحهما إذا ما لجأوا إلى التقاضي عند الكنيسة المارونية، فقد لجأوا إلى القاضي الذي يجري أحكامه وفق الشريعة الإسلامية، وتلقوا الحكم الذي انتظروه، وحكم القاضي بضرورة أن يعطي كل من طنوس وجرجس، أبناء أخ صابات، إليها مستحقاتها من تركة أبيها ذياب.²⁶

وعلى الرغم من أن الحفاظ على التقليد القانوني في المنطقة قد حقق الاستقرار الاجتماعي إلى غاية عام 1840، إلا أن سياسية إبراهيم باشا عرفت نهايتها مع فتح الطريق لتدخل الدولة العثمانية بمشاركة الدروز أولاً ثم سكان جبل لبنان بعدها، إذ إن الإنجازات العظيمة التي ساهمت في التحول والتقدم، بالإضافة إلى الدور الهام الذي لعبته سياسة الاستقرار سمحتا بظهور «نسخة تجريبية أولية عن نظام التنظيمات» في العصر الحديث، كما كانتا من جهة أخرى علامة على بداية الدخول في الصراع في نفس الوقت. ففي جبل لبنان حيث تهيمن التقاليد المتحدة مع القوة المسندة إلى الأرض، كان من الواضح أن الأهالي لم يكونوا على استعداد للترحيب بكل هدوء بسلطة مركزية نازلة من أعلى إلى أسفل، حيث أن إختلاف النظم والعقلية الإدارية العثمانية، ومحاولة فرض قواعد مطلوب رعايتها من دون أن تترك باب المساءلة مفتوحاً للمجتمع السوري وبالخصوص لأهالي جبل لبنان، مهد الطريق لتخوف الناس وتمردهم.²⁷

26 Ebu İzzeddin, *Masadur Tarih Lübnani: Vesaik Muntasıfı'l Karni's Sabi' Aşar ila Seneti 1860*, 258-259.

27 Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, 53.

النتيجة.

إن البنية الاجتماعية لجبل لبنان في القرن التاسع عشر كانت تخضع في تشكيلها إلى عامل التنوع المذهبي، كما أن التصور السياسي، والنظام الإقتصادي، والبناء الحقوقي، كانت تتحدد صورته هو الآخر عن طريق الثقافة المذهبية. وكان أهم عامل شكل محور السياسات الحساسة، هو بداية تعثر النظام، واختلال التوازن سواء الحقوقي أو السياسي بين المذاهب. وكان أحد أهم أسبابه هو السياسة التي اتبعتها عائلة محمد علي باشا في سوريا والتي ولدت بدورها تصوراً حقوقياً جديداً. فعلى الرغم من استمرارية النظام القضائي ومحافظة القضاة الدروز على سيطرتهم القانونية في جبل لبنان، إلا أن تغيير باشا لميزان القوى لصالح الموارنة، والتسبب في نزاعهم مع الدروز، أدى لأول مرة إلى صراع مسلح بين أتباع المذهبين. ومع انسحاب إبراهيم باشا من المنطقة عاد إليها النظام العثماني في نسخته الجديدة المتمثلة في إصلاحات التنظيمات. ولكن على الرغم من هذا لم تستطع الدولة أن تمنع حدوث الصراع الكبير الذي نشب بين الدروز والموارنة.

لقد تناولت هذه الدراسة الإطار القانوني الذي نشأ نتيجة للتطورات السياسية التي مرّ بها الدروز والموارنة في عهد إبراهيم باشا. وانطلاقاً من نماذج القرارات المتخذة بشأن الدعاوى، توصلت الدراسة إلى أنه على الرغم من أن إبراهيم باشا قد اعتبر الدروز جماعة مهرطقة إلا أنه حافظ على النظام الحقوقي الخاص بهم، كما توصلت الدراسة إلى أنه على الرغم من الصعود السياسي للموارنة، إلا أن القضاة الدروز استطاعوا المحافظة على شرعيتهم وإستمرروا في البت في الكثير من الدعاوى المتعلقة بالأحوال الشخصية، مما يدل على استمرار السلطة الحقوقية في أيديهم.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

المراجع/Kaynakça/References

- BOA, Osmanlı Arşivi. Hariciyye Siyasi, [HR.SYS.] No. 965, Gömlek No.5.
- Caesar E., Farah. *The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon 1830- 1861*. New York: I.B. Tauris, 2000.
- Ebi Abdullah, Abdullah. *Tarihü'l-Mevarineti Mesihîyyi's-Şark Abre'l-Usur*. Beyrut: Daru Melfat, 1997.
- Ebu İzzeddin, Süleyman. *Masadır Tarih Lübnani: Vesaik Muntasfî'l Karnî's Sabî'Aşar ila Seneti 1860*. Beyrut: Merkezü'l Vatani Li'l Ma'lumat ve'd Dirasat, 1995.
- Ebu Şakra, Nail. "Müdiriyyetü'l Deyru'l Kamer fî Mutasarrifiyyeti Cebel- i Lübnan". *Et-Tanzimatü'l Osmaniyye ve Tadbikatuha fî Bilad-ı Şam fil- karnî XIX., El Mü'temer Düvelî li Tarihi Bilad-ı Şam*, (2018), 5-20.
- Gannam, Riyaz. *El-Mukataatü'l-Lübnâniyye fî Zıllî Hükmi'l-Amir Beşir eş-Şihabi es-Sani ve Nizami'l-Kaimmakamiyyeteyn: 1788-1861*. Beyrut: Darül Tekaddümiyye, 1988.
- Harik, Iliya. *Politics and Change in a Traditional Society Lebanon 1711-1845*. Princeton: Princeton University, 1968.
- Khalaf, Samir. *Persistence and Change in 19th-Century Lebanon: A Sociological Essay*. Beyrut: American University of Beirut, 1979.
- Khalaf, Samir. *Lebanon's Predicament*. New York: Columbia University, 1987.
- Kurşun, Zekeriya & Akyıldız, Ali. *Osmanlı Arap Coğrafyası ve Avrupa Emperyalizmi: Filistin-Basra Körfezi-Kızıldeniz-Kuzey Afrika Diplomatik Belgeler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Kutluoğlu, Muhammed H. *The Egyptian Question: 1831-1841: The Expansionist Policy of Mehmed Ali Paşa In Syria And Asia Minor And The Reaction Of The Sublime Porte*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1998.
- Makdisi, Ussama. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley: University of California, 2000.
- Ma'luf, İsa İskender. "El Qada fî Lübnan bi Zamani'l Ümerai Şihabiyyin". *Mecelletü'l Meşriq*, 1933, 810-827.
- Polk, William. *The Opening of South Lebanon, 1788-1840, A Study of the Impact of the West on the Middle East*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- Rüstem Esed & Bostani, Fuad Efrem. *Lübnan fî Ahdi'l Ümerai Şihabiyyin*, (Beyrut: Menşuratü'l Camiati'l Lübnaniyye. yy, 1969.
- Tekindağ, Şehabeddin. "XVIII. ve XIX. Asırlarda Cebel-i Lübnan: Şihaboğulları". *Tarih Dergisi*, (13), 31-44.
- Tibawi, Abdullatif. *A Modern History of Syria Including Lebanon and Palestine*. Macmillan: St Martin's Press, 1969.
- Yazbek, Yusuf İbrahim. "Men Huve El Matran Cebraîl Nasrî?". *Evrak Lübnaniyye, Mecelletün Şehriyyetün*, 3/3, 1957.

Burhâneddîn el-Fezârî'nin (729/1329) Risâle fî sıhhati icâreti'l-iktâ' İsimli Risâlesinin Tahkikli Neşri

A Critical Edition of Burhân al-Dîn al-Fâzârî's *Risâlah fî Şihhat Ijâra al-Iqtâ'*

Yasir Beyatlı¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Yasir Beyatlı (Araş. Gör.), Bartın Üniversitesi İslami
İlimler Fakültesi, Bartın, Türkiye
E-posta: yasirbeyatli@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9228-7720

Başvuru/Submitted: 04.08.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
24.08.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
28.08.2020
Kabul/Accepted: 30.08.2020

Atıf/Citation: Beyatlı, Yasir. Burhâneddîn el-Fezârî'nin (729/1329) Risâle fî sıhhati icâreti'l-iktâ' İsimli Risâlesinin Tahkikli Neşri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/2, (Eylül 2020): 603-631.
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2020.777032>

ÖZ

Bu çalışma 8./14. yüzyıl Şâfiî fakihlerinden Burhâneddîn el-Fezârî'nin *Risâle fî sıhhati icâreti'l-iktâ'* isimli eserinin inceleme ve tahkikinden oluşmaktadır. İktâ müessesesi İslam tarihi boyunca sürekli bir değişim/gelişim çizgisi seyretmiştir. Memlûk Şamı'nda yaşamını sürdüren Fezârî'nin bahis konusu ettiği iktâ türü "askerî iktâ" olarak da bilinen ve ana hatlarıyla sundukları hizmet karşılığında gelirinden yararlanmaları için beytûlmâle ait gelir getiren gayrimenkullerin askerlere tahsisini ifade eden iktâdır. Bu iktâ türü ile ilgili fukahâ arasında cereyan eden ana tartışmalardan biri beytûlmâle ait arazilerin kendilerine tahsis edildiği askerlerin (mukta') bu arazileri kira akdine konu edebilme yetkileri ile ilgilidir. Başka bir deyişle Fezârî'nin de risâlesinde cevap aradığı soru, kendisine beytûlmâl arazisi iktâ edilen askerlerin burayı kira ve ortaklık gibi akitlerle işletme hakkına sahip olup olmadığı sorusudur. Bu sorunun cevabı muktanın kendisine iktâ edilen gayrimenkulün menfaatine mâlik olup olmaması ve eğer mâlik ise bu mülkiyetin keyfiyeti ile doğrudan ilgilidir. Tespit edebildiğimiz kadıyla bu mesele hakkında görüş belirten ilk isimler sırasıyla Muhyiddin Nevevî (676/1277) ve tahkikini sunduğumuz risâlenin müellifinin babası olan Tâceddîn el-Firkâh (690/1291)'tır. Bunlardan birincisi müsbet, ikincisi menfi görüş beyan etmiştir. Babasıyla aynı fikirde olan müellif bu görüşü savunmak için tahkikini sunduğumuz risâleyi kaleme almıştır. Bu yönüyle bu risâle bildiğimiz kadıyla menfi kanaate sahip fakihler tarafından bu konuya dair müstakil olarak kaleme alınmış tek monografik çalışmadır. Fezârî'ye göre tek başına iktâ işlemi akarın menfaati üzerinde herhangi bir mülkiyet tesis etmemekte; sadece ibaha anlamı taşımakta yani intifa hakkı temin etmektedir. Dolayısıyla muktanın kendisine iktâ edilen akarı kiraya vermesi -eğer devlet başkanının bu hususta özel bir izni yoksa- sahih değildir. Zira kişi malik olmadığı bir menfaati başkasına temlik edememektedir. Eserin tespit edebildiğimiz tek nüshası İran'da bulunan Kütübhâne-i Umûmî-i Âyetullâh Mar'aşî'dedir. Bunun dışında İbn Hacer el-Heytemî risâlenin yaklaşık yarısına tekabül eden bir kısmını *Fetâvâ'sında* nakletmiştir. Eserin tahkikinde Heytemî'nin naklettiği metin mukabelede kullanılmış, fakat tam bir nüsha muamelesi yapılmayarak sadece gerekli görülen yerlere işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Memlûkler, Burhâneddîn el-Fezârî, iktâ, askerî iktâ, icâre

ABSTRACT

The present study consists of a critical edition of Burhān al-Dīn al-Fāzārī's -one of the Shāfiite Islamic scholars of the 8/14. century- *Risālah fī sıhhat ijāra al-iqtā'*. The concept of *iqtā'* has followed a continuous line of change and development throughout the history of Islam. The type of *iqtā'* mentioned by the author, who lived in Mamluk Damascus, is the assignment of income-generating real estate that belongs to the public treasury (*bayt al-māl*) to military officers in exchange for the service they provided. This type of *iqtā'* was also known as "military *iqtā'*". One of the main debates between the jurists related to this type of *iqtā'* is about the ability of the military officers (*muqta'*) to lease these lands. This issue was directly related to whether the military officers had the right of usufruct of the property or not. As far as can be determined, the first scholars expressing their opinion are Muhyī al-Dīn al-Nawawī (766/1277) and Taj al-Dīn al-Fāzārī (690/1291), the father of the mentioned author. The first opinion is positive and the second one is negative. Our author, who agrees with his father, wrote this treatise to defend the negative view. In this respect, this is the only known independent study written by scholars who hold the negative opinion. According to the author, the *iqtā'* alone does not establish for the assignee (*muqta'*) rights of property or usufruct on the granted real estate; it only has the meaning of *ibāha*, that is, it provides a limited right of use. Therefore, it was not appropriate for the *muqta'* to lease the real estate unless he had a special permission from the *Imām*. This is because one cannot assign an interest that one does not own to someone else. The only copy of the work that is the subject of this study is in Kutubhāne-i Umūmī-i Āyetullāh Mar'ashī in Iran.

Keywords: Fiqh, Mamluks, Burhān al-Dīn al-Fāzārī, *iqtā'*, military *iqtā'*, *ijāra*

EXTENDED ABSTRACT

The Middle Ages was a period in which complex relations were established among rulers, soldiers and peasants with regard to land, property, agricultural production and taxation. However, every territory and cultural climate had its own characteristics and differences. In the Islamic world, these relations were mainly organized through temporary land assignments (*iqtā'*). The present study is a critical edition of the treatise of Burhān al-Dīn al-Fāzārī, an early Mamluk Shāfiite scholar, discussing the legal authority of a *muqta'*. *Muqta'* was an army officer to whom a real estate was assigned.

Burhān al-Dīn al-Fāzārī, also known as Ibn al-Firkāh in attribution to his father, was born in 660/1262 in Damascus and lived there. His father and grandfather were also Shāfiite jurists. Burhān al-Dīn al-Fāzārī's main fields of scholarly interest were *fiqh* and *usūl al-fiqh*, though he also had deep knowledge of logic and Arabic grammar. After the death of his father in 690/1291, a *mudarris* of al-Madrasa al-Bādrā'iyya, he became a *mudarris* in the same madrasa and remained in this office until his death in 729/1329. He was buried in the al-Bāb al-Saghīr Cemetary in Damascus. There are famous scholars among his students such as Zahabī (748/1348), Ibn Kathīr (774/1373) and Tāj al-Dīn al-Subkī (881/1370). Burhān al-Dīn al-Fāzārī wrote many works. In the examination section of this paper, I present a selection of his works that still exist today. Of the 16 works of the author that exist today, five have been published while eleven are still in manuscript form. Among his works in manuscript form is the treatise that I present a critical edition of, in which the legal status of the real estates assigned by the ruler are discussed particularly on the topic of legal matters such as rental contracts.

The concept of *iqtā'* emerges as one of the most dynamic concepts in Islamic history. In the early period of Islamic history, the *iqtā'* basically meant full ownership of the landed property.

This type of *iqṭāʿ*, which is called “*iqṭāʿ tamlik*”, lost its prevalence over time. Instead, another type of *iqṭāʿ*, “*iqṭāʿ istighlāl*”, which is generally called “military *iqṭāʿ*” in modern sources, has become the main type of *iqṭāʿ*. However, depending on the time and place this concept have undergone some changes. The *iqṭāʿ* discussed by Burhān al-Dīn al-Fāzārī is basically an assignment of a real estate, usually a plot of arable land, that belonged to the public treasury (*bayt al-māl*) and was assigned by the ruler (*sultān*) or an agent of the ruler to a military officer (*amīr*) in return for certain services. The officer to whom a plot of arable land was assigned (*muqṭaʿ*) derived his revenue from the agricultural production of this land by way of remuneration for his services instead of receiving a salary (*atāʿ*) from the public treasury. It is known that managing the assigned land through such contracts as rental agreements (*ijāra*) or sharecropping (*muzāraʿa*) was the preferred method adopted by the army officers for farming the land. However, a group of Damascene jurists, headed by Tāj al-Dīn al-Fāzārī, the father of the author of the treatise, argued that it was legally void to subject the assignments (*iqṭāʿ*) to legal contracts in this way. The treatise, the critical edition of which I present in this paper, is the only known monograph written by the scholars of this opinion. However, probably because this treatise is not widely known in scholarly circles, the views of the mentioned scholars are generally discussed based on the reports of later scholars.

In his treatise, Burhān al-Dīn al-Fāzārī argues that it is invalid for the assignee (*muqṭaʿ*) to subject these lands to contracts on the grounds that the assignee neither holds the private ownership, nor the right of usufruct, of the relevant land. The authority of the assignee (*muqṭaʿ*) over this land, according to him, is limited to the permission of use (*ibāha*). In this context, he draws an analogy between an assignment (*iqṭāʿ*) and a gratuitous loan (*ʿāriyah*). For this reason, the assignee’s ability to lease the relevant real estate depends on the particular permission of the sultan. At this point, he also rejects the opinion that these assignments to soldiers were given in exchange for their services (*ʿivad*) since it would have been required to be within the scope of either tenancy or *juʿālāh* (a contract for promise of reward). However, it does not fulfill the general conditions required in these contracts. Hence, Burhān al-Dīn al-Fāzārī thinks that *iqṭāʿ* was merely a gratuitous loan (*ʿāriyah*) given to soldiers to encourage military service (*jihād*).

Considering the number of scholars who expressed an opinion on the issue, the debate on this issue seems to have occupied the agenda of the Shāfiite jurists for a considerable time. The scholars of the other schools, especially Hanafite and Hanbalite jurists, also participated in this debate. However, an examination of the non-Shāfiite scholars’ views on this subject would exceed the scope of this study. For this reason, I have only examined the opinions of the Shāfiite scholars in this paper with a few exceptions, which I think will give a better understanding of the Shāfiite scholars’ position.

After extensive research, I was only able to identify one manuscript version of the treatise of which I will present a critical edition in this study, namely the manuscript found in Kütübhāne-i Umūmī-i Āyetullāh Marʿaṣī in Iran. In this critical edition, I used the microfilm of this single

manuscript that I obtained from the King Faisal Center for Research and Islamic Studies. In addition, I observed that Ibn Hajar al-Haytamî quoted approximately half of the treatise in his al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah. I also used this quotation for the comparison without treating it as another version of the manuscript.

Giriş

Bu makale 8./14. Yüzyıl Memlük Dımaşk'ında yaşamış Şâfiî fakihlerinden olan Burhâneddîn el-Fezârî tarafından, rütbeli askerlere (emîr) iktâ edilen beytûlmâle ait gayrimenkullerin bu askerler tarafından icâre (kira), müzâraa (ortakçılık) gibi akitlerle işletme yetkilerinin bulunmadığını savunmak amacıyla yazılmış bilinen tek müstakil eser olan *Risâle fî sıhhati icâreti'l-iktâ* isimli risâlesinin tahkiki ve dirâse (inceleme) bölümlerinden oluşmaktadır. Dirâse bölümü müellifin hayatı, eserleri, tahkiki sunulan risâlenin konusu, önemi, müellife nispeti ve nüsha tanıtımı yer almaktadır. Dirâsenin sonunda tahkikte kullanılan nüshanın ilk ve son sayfalarının fotoğraflarına yer verilmiştir. Risâlenin tahkikiinde İSAM Tahkiki Neşir Esasları (İTNES) esas alınmıştır.

Müellif: Burhâneddîn el-Fezârî

Tahkiki neşrini sunduğumuz risâlenin müellifinin ismi Burhâneddîn İbrahim b. Abdurrahman b. İbrahim b. Sibâ' el-Bedrî el-Fezârî, künyesi Ebû İshâk'tır. Nesepteki el-Fezârî Fezâre kabilesine, el-Bedrî ise Fezâre kabilesinin batınlarından biri olan Bedr b. Amr'a nispetledir.¹ el-Firkâh lakabıyla tanınan babasına nispetle İbnü'l-Firkâh diye de bilinir. Ancak bazı kaynaklarda babası Tâcuddîn Abdurrahman b. İbrahim'den de İbnü'l-Firkâh şeklinde bahsedilmiştir. Fakat babasının bacak yapısından dolayı Firkâh² lakabını almış olması sebebiyle babasının el-Firkâh şeklinde; müellifin de babasına nispetle İbnü'l-Firkâh şeklinde anılması daha doğrudur.³ Bu çalışmada tahkiki sunulan risâlenin müellifinden “İbnü'l-Firkâh”, “Fezârî” ya da “Burhâneddîn el-Fezârî”; müellifin babasından ise “Tâceddîn el-Firkâh” ve “Tâceddîn el-Fezârî” şeklinde bahsedilecektir.

Aslen Mısır'ın Saîd bölgesinden olan müellif, hicri 660 senesi Rebülevvel ayında (Ocak/Şubat 1262) Dımaşk'ta doğmuş ve yaşamını bu bölgede sürdürmüştür.⁴ Dedesi ve babası da Şâfiî mezhebi fakihlerindendir.⁵ Burhâneddîn el-Fezârî, babasından fıkıh, amcası Ebu'l-Abbâs Şerefüddîn Ahmed b. İbrahim el-Fezârî'den (705/1306) Arap dili tahsil etmiş; İbn Abdiddâim (668/1270), İbn Ebi'l-Yüsr (672/1273), Yahya İbn es-Sayrafi (678/1279) ve başkalarından

1 Ebû Bekr Şemseddin Muhammed b Abdullah İbn Nâsiruddin, *Tavzîhu'l-müştebih fî zabti esmâi'r-ruvâti ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhum*, thk. Muhammed Naîm thk. el-Araksûsi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1/438.

2 Firkâh kabaca bacak yapısının çarpık ve yamuk olması anlamına gelmektedir. Bkz. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basîti fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhîti*, hz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/1192.

3 Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk. Abdulhafiz Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2004), 2/831; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b el-Hasan İsnevî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk. Abdullah el-Cubûrî (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981), 2/288.

4 Salâhuddîn Halîl b. İzzeddîn Aybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâr İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008), 6/30; Takiyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk. Abdülalîm Hân (Haydarabâd: Matbaatu Meclisu Dâireti'l-Maârifî'n-Numâniyye, 1987), 2/314.

5 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/30; Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mietî's-sâmine* (ofs. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1993), 1/34.

hadis dinlemiştir.⁶ Mantık ve nahiv disiplinlerinde de derin bilgi sahibi olan⁷ İbnü'l-Firkâh'ın temel meşguliyet sahasını fıkıh ve fıkıh usûlü oluşturmaktadır.⁸

İbnü'l-Firkâh, Dımaşk'taki Şafîî medreselerinden biri olan Bâdrâiyye Medresesinde⁹ müderrislik yapan babasının 690/1291 senesinde vefat etmesinin ardından bu medresede müderrislik yapmaya başladı.¹⁰ 705/1306 senesinde amcasının vefatı üzerine Dımaşk'taki Emeviyye Camiine hatip tayin edildi. Ancak Bâdrâiyye Medresesi müderrisliğini elde etmek için gayret sarf eden bazı kişilerin varlığından haberdar olunca beş gün yahut bir ay gibi kısa bir süre sonra bu görevden ayrıldı.¹¹ Kadı Necmeddîn b. Sasrâ'nın (723/1323) vefatı üzerine kendisine Dımaşk kadılığı teklif edildi. Ancak Şam Naibi Seyfeddin Tenkiz'in (741/1340) ısrarlarına rağmen bu görevi kabul etmedi.¹² 7 Cemaziyelevvel 729 (9 Mart 1329) Cuma gecesi müderrislik yaptığı Bâdrâiyye Medresesinde vefat etti. Cenazesi aynı gün Cuma namazından sonra kaldırılarak Bâbu's-Sağır Kabristanında dedesi, babası ve amcasının yanına defnedildi.¹³

Biyografi yazarlarının naklettiği anekdotlardan iyi bir müderris olduğu anlaşılan¹⁴ İbnü'l-Firkâh'ın talebeleri arasında Zehebî (748/1348), İbn Kesîr (774/1373), Tâceddîn es-Sübkî (881/1370) gibi tanınmış isimler vardır. Tâceddîn Sübkî ve Vâdiâşî (749/1348) kendisinden icazet almıştır.¹⁵ İbn Kesîr kendisinden *Sahih-i Müslim*'i dinlemiştir.¹⁶

İbn Kesîr, Şafîî mezhebine mensup hocaları arasında onun gibi birisini görmediğini ifade ederek onu övmektedir.¹⁷ Onun cömert, hasta ziyaretleri ve cenazelere önem veren, gıybetten uzak duran, öğrencilerin sıkıntılarıyla ilgilenen ahlak-ı hamîde sahibi biri olduğu aktarılmaktadır.¹⁸ Bazı tabakât yazarları, İbnü'l-Firkâh'ın muasırı ve babasının öğrencilerinden olan İbn Teymiyye (728/1328) ile aralarında bu risâlenin konusunun da bulunduğu bazı

6 Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübkî, *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhi ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1399/1979), 9/312; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, 2/314-315.

7 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Said b. Besyûni Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 4/86.

8 İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, 2/317.

9 Bâdrâiyye Medresesi ve müderrisleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/154-161.

10 Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 1/156.

11 Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hecl li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1417/1997), 18/57; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, 2/315; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/31.

12 Salâhuddîn Halil b. İzzeddin Aybek Safedî, *Avânu'l-asr ve avânu'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd v.dğr. (Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Fikr - Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1418/1998), 1/88.

13 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 18/317.

14 Kaynaklarda İbnü'l-Firkâh'ın müderrislikteki maharetine vurgu yapmak için derslerini Fâtihâ'yı okur gibi verdiği ifade edilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine*, 1/34; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/30.

15 Sübkî, *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, 9/313; Şemseddin Muhammed b. Câbir Vâdiâşî, *Bernâmecu İbn Câbir el-Vâdiâşî* (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1401/1981), 90.

16 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 18/317.

17 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 18/317.

18 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 18/317; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/30-31; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine*, 1/34.

meselelerde farklı düşüncelerine rağmen ilişkilerini koparmadıkları ve birbirlerine saygı gösterdiklerine dikkat çekmektedirler.¹⁹ Şâfiî mezhebinin yetkin fakihlerinden sayılan İbnü'l-Firkâh'ın fıkıhta kendine has bazı tercihlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.²⁰

Eserleri

Tabakât türü kaynaklarda İbnü'l-Firkâh'ın irili ufaklı çok sayıda eser kaleme aldığı zikredilmekle birlikte bunların toplu bir listesini vermek yerine misal kabilinden bir iki eserine işaret etmekle yetinilmektedir. Yaptığımız taramaların bir neticesi olarak İbnü'l-Firkâh'ın günümüze ulaştığını tespit edebildiğimiz eserlerini matbu-yazma ayrımı yaparak listeleyeceğiz.

Matbu Eserleri

1. *Beyânu garazi'l-muhtâc ilâ kitâbi'l-Minhâc*: Nevevî'nin (676/1277) *Minhacu't-tâlibîn*'i üzerine yazılmış bir ta'lik türünde bir eserdir.²¹

2. *Bâisü'n-nüfûs ilâ ziyâreti'l-Kudsi'l-mahrûs*: Kudüs fezâili türünden bir eserdir. On üç fasıldan meydana gelmektedir. Genel itibariyle Ebu Muhammed Bahâeddin İbn Asâkir'in (600/1203) *el-Câmi'u'l-müstaksâfî fezâili'l-Mescidi'l-aksâ* ve kısmen Ebu'l-Meâli el-Müşrif b. el-Müreccâ el-Makdisî'nin (5./11. yy) *Kitâbu fezâili Beyti'l-makdis*'inden özetlenmiştir.²² Bu risâlenin İbn Gânim el-Makdisî (1004/1596) tarafından yapılmış bir özeti *Muhtasarü'l-Î'lâm fi-fezâili's-Şâm*²³ adıyla yayınlanmıştır.²⁴

3. *el-Î'lâm bi-fezâili's-Şâm*: Risâle Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Şucâ' er-Reb'î'nin (444/1052) *Fezâilu's-Şâm ve Dimaşk* isimli kitabının muhtasarıdır. Mukaddimede belirttiğine göre Fezârî bu metinden isnadları atmış, bulunduğu yerde olmasını uygun görmediklerini metinden çıkarmış ve metne bir fihrist eklemiştir. Risâle Ebu'l-Hasan Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî'nin *Bilâdu's-Şâm* ile ilgili yedi risâlenin tahkikinden oluşan derlemesinin içinde basılmıştır.²⁵

4. *Risâle fî ta'yîni kabri Mûsâ*: Müellifin bir önceki risâlesi ile birlikte aynı mecmuanın içinde yayınlanan eserin konusu Hz. Musa'nın kabrinin nerede bulunduğu tespitidir. Risâle Şemseddin İbn Tolun'un (953/1546) ta'likiyle birlikte basılmıştır.²⁶

19 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/31; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/34.

20 Sübkî, *Tabakatu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 9/313; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/35.

21 Ebû İshâk Burhâneddin İbrâhim b. Abdîrahman İbnü'l-Firkâh el-Fezârî, *Beyânu garazi'l-muhtâc ilâ kitâbi'l-Minhâc*, thk. Bekr Muhammed Ebu Susayn ve Bilal Velid Hamdi Abidin (Dâru'n-Nevâdir, 1438/2017).

22 Ebû İshâk İbnü'l-Firkâh Burhâneddin İbrâhim b. Abdîrahman el-Fezârî, *Bâisü'n-nüfûs ilâ ziyâreti'l-Kudsi'l-mahrûs*, thk. Ahmed Abdülbâsit Hâmid ve Ahmed Abdüssettâr Abdülhalîm (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1426/2005).

23 Ancak risâlenin isimlendirmesinde bir hata olduğu anlaşılmaktadır. Zira *el-Î'lâm bi-fezâili's-Şâm* aşağıda geleceği üzere İbnü'l-Firkâh'ın başka bir risâlesinin ismidir. Risâlelerin içerikleri incelendiğinde İbn Gânim el-Makdisî'nin eserinin *el-Î'lâm*'ın değil *Bâisu'n-nüfûs*'un muhtasarı olduğu görülmektedir.

24 *Mecmûun fîhi fezâilü's-Şâm*, thk. Ebu'l-Hasan Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî (Kahire: Müesseset'r-Risâle, 1438/2017), 117-169.

25 *Mecmûun fîhi fezâilü's-Şâm*, 57-113.

26 *Mecmûun fîhi fezâilü's-Şâm*, 172-192.

5. *Risâle fî 'ş-şatranc*: Satranç hakkındaki risâle üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde satrancın tarihi, ikinci bölümde satranç kelimesinin etimolojik kökeni, üçüncü bölümde ise fihhi hükmü incelenmektedir.²⁷

Yazma Halinde Bulunan Eserleri

1. *et-Ta'lika ale't-Tenbih*: Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (476/1083) Şâfiî fihhına dair eseri *et-Tenbih*'i üzerine yazılmış ta'lik tarzında bir eserdir. *el-Fevâid* ismiyle de anılmaktadır. Kaynaklarda on cilt kadar olduğundan söz edilmektedir. İbn Kâdî Şühbe (851/1448) içerisinde büyük fâideler, garip nakiller, *et-Tenbih* 'in lafızları ile ilgili güzel tetkik ve uyarılar bulunduğu söz eder.²⁸ İbn Kesîr eserin, başka yerlerde bulunmayan fâideleri hâvî olduğunu ifade etmiştir.²⁹ Ancak İsnevî (772/1370) gerekli gereksiz pek çok malumatı toplaması sebebiyle geniş hacmine rağmen bu eserin pek faydalı olmadığını düşünmektedir. O bu eser hakkında, “Hacmi büyük, faydası çoktur. Fakat faydası hacmine göre azdır. Sanki ne olduğuna bakmadan her bulduğunu almıştır. Şişman ile zayıfı, güçlü ile zayıfı içinde toplamıştır”³⁰ ifadelerini kullanmıştır. Ancak İbn Kâdî Şühbe, İsnevî'nin bu ifadeleri hakkında, “İsnevî *el-Mühimmât*'ta Şeyh Burhaneddin'in *Fevâid*'inden isim belirtmeden çokça alıntılar yapmıştır. Bununla birlikte *Tabakât*'ta biyografisini verirken de insafî davranmamıştır”³¹ diyerek bu eleştirilerin yersiz olduğunu belirtmiştir. Eserin *et-Ta'lika fî 'l-fevâid* adıyla kayıtlı altı ciltlik bir nüshası İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır.³²

2. *Ta'likât alâ eşkâli 'l-mîzân fî 'l-mantık*: Mantık hakkında bir risâle olup kıyasın dört şeklini, darplarını ve doğru sonuç vermesi için gerekli şartları ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla risâlenin iki nüshası bulunmaktadır.³³ Biri İzmir Tire'deki Necip Paşa Kütüphanesinde 515/1 numarada kayıtlı olan nüshadır. Bu nüsha kataloglarda *Ta'likât alâ eşkâli 'l-mîzân fî 'l-mantık*³⁴ ve *İ'dâmu 'l-işkâl bi 'l-küllîyye fî icâdi 'l-eşkâli 'l-hamliyye*³⁵ ismiyle kaydedilmiştir. Risâlenin zahriyesinde bulunan isim *Kitâbu i 'dâmi 'l-işkâl bi 'l-küllîyye fî icâdi 'l-eşkâli 'l-hamliyye* şeklindedir.³⁶ Diğer bir nüshası ise Princeton Üniversitesi Kütüphanesinde Garrett 388b numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bu nüsha üniversitenin kataloğunda *Manîq min*

27 Ebû İshak İbnü'l-Firkâh Burhâneddîn İbrâhîm b. Abdîrrahman el-Fezârî, *Risâle fî 'ş-şatranc*, thk. Ebu'l-Hasan Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî (Kahire: Dâru'r-Risâle, 1439/2018).

28 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyye*, 2/316.

29 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 18/317.

30 İsnevî, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyye*, 2/290.

31 Şühbe, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyye*, 2/316.

32 Burhanüddîn İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh, *et-Ta'lika fî 'l-fevâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1065, 1066, 1067, 1068, 1069, 1070.

33 Risâlenin içeriği hakkında sağladığı katkıdan dolayı Mehmet Demir'e müteşekkirim.

34 Ali İhsan Yıldırım, *Necip Paşa Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu I* (Tire: Tireliler Derneği, 2003), 310.

35 Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mucemu 'l-târihi 'l-türâsi 'l-İslâmî fî mektebâti 'l-âlem: el-mahtutat ve 'l-matbuat = Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi* (Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y.), 1/28.

36 Ebû İshak İbnü'l-Firkâh Burhaneddîn İbrâhîm b. Abdîrrahman el-Fezârî, *İ'dâmu 'l-işkâl bi 'l-küllîyye fî icâdi 'l-eşkâli 'l-hamliyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 515/1, 4A.

kalām al-Shaykh al-imām al-‘allāmah shaykh al-Islām Burhān al-Dīn al-Fazārī matta‘a Allāh al-muslimīn bi-baqā‘ihī wa-huwa al-manṭiq alladhī ‘amalahu ‘alā manṭiq Ibn al-Ḥājib fī al-Mukhtaṣar adıyla kaydedilmiştir.³⁷ Ancak İbnü'l-Hâcib'in (646/1249) mantık alanında yazdığı *el-Muhtasar* isimli bir eserin üzerine yapılmış bir çalışma olduğunu vehmettiren bu ismin hatalı olduğu anlaşılmaktadır. Brockelmann (1956) bu nüshayı *Kitābu'l-mantık* ismiyle kaydetmiştir.³⁸

3. *Risāle fi'l-ferāiz*: Feraiz hakkındaki risâlenin çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Kataloglarda yer aldığına göre eserin Türkiye'de iki nüshası bulunmaktadır.³⁹ Müellifin mukaddimede belirttiğine göre bu eseri kendisine yöneltilen bir talep üzerine kaleme almıştır.⁴⁰ Yine mukaddimede müellif bu eserden *Kitābu'l-ferāiz* şeklinde bahsetmiştir.⁴¹

4. *el-Misbâh fi't-teressül*: Resmi yazışmalarla ilgili olup 46 varaklık bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 4270 numarada bulunmaktadır.

5. *Kitābu tefhîmil'l-muhâmele fī ta'lîmi'l-mürâsele*: Mektuplaşmalarla ilgili mübtediler için yazılmış bir eser olup nesir ve nazım olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. 15 varaklık bir nüshası bir önceki eserle birlikte aynı mecmuada ikinci sırada yer almaktadır.

6. *Kitābu'l-menâ'ih li-tâlibi's-saydi ve'z-zebâih*: Avlanma, hayvan kesimi, yenmesi helal olan ve olmayan hayvanlar hakkındadır. Yedi fasıldan oluşmaktadır. 27 varaklık bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonunda 985 numarada bulunmaktadır. Kataloglarda bu risâlenin Almanya'daki Gotha Üniversitesi Kütüphanesi Ms. Orient A2095 numarada⁴² ve İran'ın Kum şehrinde bulunan Kütübhâne-i Umûmî-i Âyetullâh Mar'aşî'de tahkikini yaptığımız risâle ile aynı mecmua içinde 1376/3 numarada⁴³ başka nüshalarının da bulunduğu görülmektedir. Katalog kayıtlarında İran'da bulunan bu nüshanın müellif hattıyla iki defa mukabele edildiği bilgisi yer almaktadır.⁴⁴

7. *Muhtasar fī usûli'd-dîn*: Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 985 numaralı mecmuanın içerisinde üçüncü eser olarak yer almaktadır. Müellifin mukaddimede belirttiğine göre Fahreddin Râzî'nin (606/1210) *Kitābu'l-erba'in*inin muhtasarıdır.⁴⁵ Yaklaşık 15 varaktan oluşmaktadır.

37 Princeton University Library, "Princeton University Library Catalog", erişim: 27 Ocak 2020, <https://catalog.princeton.edu/catalog/5127249>.

38 Carl Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-Arabî*, thk. Mahmud Fehmi Hicâzî (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993), 6/543.

39 Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 10 HK 1165/1; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 32 Ulu 79/2.

40 Ebû İshâk Burhâneddin İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh el-Fezârî, *Kitābu'l-ferāiz*, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, nr. 10 Hk 1165/1, 1B.

41 İbnü'l-Firkâh, *Kitābu'l-ferāiz* (Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 10 Hk 1165/1), 1b.

42 Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-Arabî*, 6/543.

43 Bkz. Bkz. Karabulut - Karabulut, *Mucemü't-târihi't-türâsi'l-İslâmî*, 1/28.

44 Seyyid Ahmed Hüseyini, *Fihrist-i nüshahâ-yı hattî: Kitâbhâne-i Umûmî-i Hazret-i Âyetullâh el-Uzmâ Necefi Mar'aşî*, ed. Seyyid Mahmud Mar'aşî (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Âyetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefi, 1418), 4/149; es-Seyyid Ahmed el-Hüseyini, *et-Türâsü'l-Arabiyyü'l-mahtût fī Irân* (Kum: İntişarat Dalilema, 1431/2010), 12/276.

45 Ebû İshâk İbnü'l-Firkâh Burhâneddin İbrâhîm b. Abdîrrahman el-Fezârî, *Muhtasar fī usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 985, 50A.

8. *Muhtasarı Kitâbî't-terhîs fî'l-ikrâmi bi'l-kıyâm li-zevî'l-fazli ve'l-meziyye*: Bu eser Muhyiddin en-Nevevî'nin *et-Terhîs fî'l-ikrâmi bi'l-kıyâm li-zevî'l-fazli ve'l-meziyyeti min ehli'l-İslâm alâ ciheti'l-birri ve't-tevkîri ve'l-ihtirâmi lâ 'alâ ciheti'r-riyâ'* ve'l-i'zâm isimli eserinin muhtasarıdır. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 2723 numarada kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır. Ferağ kaydında eserden *Kitâbu't-telhîs li'l-kelâm fî't-Terhîs fî'l-kıyâm* şeklinde bahsedilmiştir.⁴⁶

9. *Cüz'ün fî fezâilî's-sahâbe*: Bu risâle muhtemelen Kâtip Çelebi'nin *Fezâilu'l-Aşeretü'l-mübeşşera* ismiyle kaydettiği risâledir.⁴⁷

10. *Sıhhatu icâreti'l-iktâ'*: Tahkikini sunduğumuz risâledir. Hakkında ayrıntılı bilgi aşağıda verilecektir.

11. *Musanneffî't-tekbîr li'l-cem'* (*Risâle fî't-tekbîr li'l-cem'*): Câmîatu'l-Melik Suûd (Kral Suud Üniversitesi) 4941 numarada bir nüshası görünen risâle üniversitenin kataloğunda her ne kadar İbnü'l-Firkâh'a nispet edilmekteyse de verilen *evveluhu* kaydında yer alan "*İbrahim'in babası*" ifadesi risâlenin İbnü'l-Firkâh'ın babasına ait olma ihtimalini gündeme getirmektedir.⁴⁸ Katalogda yer alan bilgiye göre eser 11 Recep 718 (8 Eylül 1318) tarihinde istinsah edilmiştir.⁴⁹

Bunlar dışında kaynaklarda İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına bir ta'lik ve başka bazı eserler kendisine nispet edilmekle birlikte bunların günümüze ulaştıklarına dair bir bilgiye erişemedik.⁵⁰

Risâlenin Konusu

Tahkikini sunduğumuz risâle, isminden de anlaşıldığı üzere iktâ arazilerinin kiraya verilmesinin fikhî durumu hakkındadır. İktâ kavramı medlûl itibarıyla İslam tarihi boyunca sürekli bir değişim çizgisinde seyretmiş, yani anlam itibarıyla dinamik ve canlı bir karakter arz etmiştir.⁵¹ Bu sebeple hicri sekizinci asırda telif edilen bu risâlenin hangi bağlamda vücut

46 Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. Abdurrahman İbnü'l-Firkâh el-Fezârî, *Muhtasarı Kitâbî't-terhîs fî'l-ikrâmi bi'l-kıyâm li-zevî'l-fazli ve'l-meziyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2723/4, 139B. Eser bazı kataloğlarda Laleli Koleksiyonuna nispet edilmiştir. Bkz. Karabulut - Karabulut, *Mucemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 1/28.

47 Karabulut - Karabulut, *Mucemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 1/28; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâr İhyai't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2/1276.

48 *Fihrisu mahtûtâtî Câmîati'l-Melik es-Suud: el-fikhü'l-İslâmî ve usûluhu* (Riyad: Câmîatü'l-Melik Suud, 1404/1984), 193.

49 *Fihrisu mahtûtâtî Câmîati'l-Melik es-Suud*, 193.

50 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 18/317; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-Sâfiyye*, 2/316; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/14; Hasan Güleç, "FEZÂRÎ, İbrâhîm b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 540. Kaynaklarda zaman zaman müellif ile babasının eserleri birbirine karıştırılabilmektedir. Örneğin *er-Ruhsatu'l-amîme fî ahkâmî'l-ganîme*, *Hallü'l-kinâ' fî hüllî's-semâ'*, *el-Minhâcu'l-kavîm* (*el-Menhecü'l-kavîm*) ve *Nehcü'z-zerîa* bazı kaynaklarda selven İbnü'l-Firkâh'a nispet edilen eserler arasındadır. Mesela bkz. Karabulut - Karabulut, *Mucemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 1/28; Güleç, "FEZÂRÎ, İbrâhîm b. Abdurrahman", 12: 540; Abdüssettâr el-Helvâcî, ed., *Fihrisü'l-mahtûtâtî'l-Arabîyye bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısıriyye (el-Mecâmî)* (London - Kahire: Müessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation) - Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1432/2011), 2/326.

51 Abdülaziz ed-Dürî, "Neş'etü'l-iktâ' fî'l-müctemeâtî'l-İslâmiyye", *el-İctihâd (Dâru'l-İctihâd)*, 1 (Sonbahar 1988): 243-244.

bulduğunu anlamak için ortaya çıktığı zamandaki mevcut şartları ve iktânın hangi anlam dünyasına sahip olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

Bilindiği üzere İslam coğrafyasında belli bir dönemden sonra bazı devlet görevlileri ve askerlere nakdi maaş ödemek yerine maaşlarının (atâ') karşılığı olarak arazi iktâsına başvurulmaya başlanmıştır. Özellikle hicri dördüncü asrın ikinci çeyreğinden itibaren bu durumun üst düzey askeri görevliler hakkında yaygın ve sistemli bir hale gelmesi bugün “askeri iktâ” olarak bildiğimiz ve bir süre sonra İslam dünyasındaki hâkim sistem haline gelecek olan fenomenin ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁵²

İslam tarihinin ilk dönemlerinde yapılan iktâlar temelde tam bir mülkiyet ifade etmekteydi. Kaynaklarda “iktâ-ı temlik” diye isimlendirilen bu iktâ türü özellikle bu dönemden sonra nispeten tedrici bir şekilde yaygınlığını yitirmiştir. Bunun yerine bazı kaynaklarda “iktâ-i istiğlâl” olarak da isimlendirilen “askerî iktâ”, iktâ sisteminin temeli haline gelmiştir. Öyle ki mutlak olarak iktâ ifadesinden bu iktâ türü anlaşılır olmuştur. Ancak bu “askerî iktâ” olgusu da ortaya çıktığı şekli üzere sabit kalmamış, zaman içerisinde çeşitli değişikliklere maruz kalmıştır. İbnü'l-Firkâh'ın yaşadığı hicri sekizinci asır Memlûk coğrafyasında iktâ kavramı, temelde beytûlmâle ait gayrimenkullerin sundukları hizmetler karşılığında gelirinden faydalanmaları üzere askerlere tahsis edilmesi anlamına geliyordu. Kendisine iktâ verilen emîr (mukta') maaş yerine buranın menfaatinden kendi ve maiyetindeki askerlerin geçimini ve askeri hazırlıklar için ihtiyaç duyulan masrafları temin ediyordu.⁵³

Bazı araştırmacılar tarafından “Büyük İktâ Devleti” olarak isimlendirilen⁵⁴ Memlûk Devleti Şâm bölgesinde yaşamını sürdürmüş İbnü'l-Firkâh'ın yazmış olduğu risâlede bahis konusu ettiği iktâ, ana hatlarıyla böyle bir iktâdır. Mukta'n kendisine iktâ edilen gayrimenkulü kiraya veremeyeceği yönündeki muhalif tutum ilk defa bu risâlenin müellifi İbnü'l-Firkâh'ın babası Tâceddîn el-Fezârî tarafından ortaya konmuştur.⁵⁵ Bunun yanında bilebildiğimiz kadarıyla bu mesele hakkında müspet yönde yazılı olarak verilen ilk fetva yine seçkin Şâfiî fakihlerinden biri olan Muhyiddîn en-Nevevî'ye aittir. Tahkikini yaptığımız risâlede de iktibas edilen fetvada Nevevî iktâyî mehre kıyas etmekte ve dolayısıyla askerin elinde bulunan iktâ arazisini kiraya vermesinin caiz olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre ilişkiden önce nikah akdinin

52 ed-Dûrî, “Neş'etü'l-iktâ”, 244-25; es-Seyyid el-Bâz el-Arîni, *el-İktâu'l-harbî bi-Mısır zemen selâtini'l-Memâlik* (Kahire: Matbaatu'n-Nahda, 1956), 11-14.

53 Musab Hamâdi Necm ez-Zeydî, “Nizâmu'l-iktâ'i'l-askerî: Neş'etuhu ve tetavvuru mine'l-asri's-Selcûki hatta'l-asri'l-Memlûkî”, *Mecelletu Ebhâs Külliyyeti'l-Terbiyyeti'l-Esâsiyye* 11/3 (2012): 352.

54 Bkz. İbrahim Ali Tarhân, *en-Nuzumu'l-iktâ'iyye fi'l-Şarki'l-evsat fi'l-usûri'l-vustâ*, (Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1388/1968), 23.

55 Bu durum Takiyyüddîn Sübkî tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “Şeyh Tâceddîn el-Fezârî ve oğlu Şeyh Tâceddîn [doğrusu: Burhâneddîn] ortaya çıkıncaya kadar Mısır diyarı ve Bilâdü'l-Şâm âlimlerinin tamamının iktânın icâresinin sıhhatin kâil olduklarını ıslah ettiler.” Bkz. Ebû Abdillâh Sadruddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Osmânî, *Rahmetu'l-ümme fi İhtilâfi'l-eimme* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018), 153. İktâ arazilerinin icâresiyle ilgili bu tartışmaya daha sonra diğer mezhep mensupları (özellikle Hanefî ve Hanbelîler) da fetva ve risâle düzeyinde dâhil olmuşlarsa da bu dirâsenin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle sadece Şâfiî fakihlerin görüşlerinden bahsetmekle yetineceğiz.

münfesihi olmasıyla mehirin iade edilmesi ihtimalinin bulunması, mehir olarak bir arazi parçası alan kadının, o arazi parçasını kiraya vermesine engel teşkil etmemektedir. Aynı şekilde asker de kendisine iktâ edilen akârın menfaati hususunda istihkak sahibi olduğu için askerin ölmesi veya başka bir sebeple sultanın iktâ ettiği o arazi parçasını geri alma ihtimali askerin orayı kiraya vermesine engel teşkil etmemelidir.⁵⁶

Bunun karşısında Nevevî'nin muasırlarından olan Tâceddîn el-Firkâh (690/1291) böyle bir işlemin hukuken caiz olmadığını savunmuştur. Onun bu görüşünü daha sonra devam ettirenler arasında tahkikini sunduğumuz risâlenin müellifi olan oğlu Burhâneddîn el-Fezârî, Kemâleddîn İbnü'z-Zemlekânî⁵⁷ (727/1327) ve Alâî⁵⁸ (761/1359) gibi isimler yer almıştır. Bunlardan ilk ikisi Tâceddîn el-Firkâh'ın talebesi, Alâî ise onların talebesidir. Burhâneddîn el-Fezârî bu mesele hakkında tahkikini sunduğumuz risâleyi kaleme almıştır.

Fezârî'nin iddiası temel olarak başlı başına iktâ işleminin iktâ edilen arazinin menfaati üzerinde bir mülkiyet tesis etmediği düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre tek başına iktâ işleminin, mukta için sağladığı hukukî yetki sadece ibâhadan ibarettir.⁵⁹ Fezârî bu hususta mukta müsteîre benzetmektedir.⁶⁰ Ona göre mukta kendisine iktâ edilen akarı kiraya verebilmesi için sultanın buna izin vermesi gibi ilave bir işleme ihtiyaç bulunmaktadır. O, bu noktada iktânın bir ivaz olduğu iddiasını da reddetmektedir. Buna göre iktânın ivaz olması ya icâre ya da cuâle kapsamında olacaktır. Ancak iktâ, bu akitlerde bulunması gereken şartları tam olarak sağlamadığı için bu kapsamda değerlendirilememektedir. İktânın hâcet sebebiyle bazı şartlarının göz ardı edildiği bir ivaz olarak değerlendirilmesi gerektiği iddiasını da ibâha yani intifa ile iktâdan amaçlanan maksadın hasıl olacağı gerekçesiyle reddetmekte, ancak bunun hangi yollarla gerçekleştirilebileceği ile ilgili pek bir şey söylememektedir.⁶¹

56 Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şereh en-Nevevî, *Fetâvâ'l-İmâm en-Nevevî*, thk. Muhammed el-Haccâr, ed. Alaeddin b. el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996), 152.

57 Sübkî, *Tabakatu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 9/206.

58 Alâî bu risâlenin adeta bir özetini yapmıştır. Bkz. Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâidi ve fîru-i fîkhi's-Şâfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1973), 327.

59 Eşya üzerinde kurulan yetkiler bakımından yapılan bir tasnif olan milk-hukuk-ibâha ayrımının en zayıf halkası olan ibâha, yetki sahibine ilgili nesneden milk nitelikli olmayan bir yararlanma hakkı veren mücerret bir izindir. İbâhada milk niteliği bulunmaması sebebiyle ibâha lehtarları ilgili nesneyi hukukî tasarruflara konu kılamamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 262-267; Halit Çalıış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları* (Konya: Yediveren Kitap, 2004), 37-40.

60 Şâfiî mezhebinde, Hanefî mezhebindeki genel görüşün aksine, âriyet akdi müsteîre menfaat mülkiyeti değil ibâha yetkisi vermektedir. Bkz. Muhammed el-Hatîb b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/315.

61 İbn Teymiyye iktâ edilen nesnenin tarla olması durumunda icâre ve müzâaraayı iptal ettikten sonra geriye kalan tek yolun bir işçi tutarak araziye işlemek olduğunu, ancak bunu çok az insanın yapacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte eğer iktâ edilen nesne dükkân, han, hamam gibi bir yapı ise bu durumda mukta iktâdan faydalanma imkânı tamamen ortadan kalkacaktır. Bkz. Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm ev Vazîfetu'l-hukûmeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 29.

Netice itibariyle ona göre askerlere yapılan iktâ işlemi askeri cihada teşvik amacıyla verilen bir âriyet gibidir. Dolayısıyla yalnız başına iktâ işlemi muktaa menfaat mülkiyeti değil, ibâha yani sadece ferdî olarak faydalanma yetkisi vermektedir. Bu sebeple iktâ edilen arazinin kira akdine konu edilmesi hukuken geçersiz bir işlemdir. Bu işlemin sahih olabilmesi devlet başkanının bu konudaki özel iznine ihtiyaç duymaktadır. Burhâneddin el-Fezârî risâlesinde icârenin sahih olması için başka bir şarttan bahsetmese de Alâî ona bu hususta genel bir örfün yerleşik olması halinde de icârenin sahih olacağı görüşünü nispet eder.⁶²

Her ne kadar ilk bakışta Şâfiî mezhebinde Nevevî'nin görüşünün hâkim olduğu görünse de öyle görünüyor ki Şâfiî müellifleri Firkâh ve takipçilerinin görüşünü göz ardı etmiş değillerdir. Örneğin Şirbînî (977/1570), Nevevî ile Tâceddin el-Fezârî arasında bir tercih yapmak yerine Bedreddin Zerkeşî'nin (794/1392) iktâ arazisinin icâresinin sıhhatini devlet başkanının izni veya genel örfün yerleşik bulunmasına bağlayan görüşünü evlâ olan görüş olarak sunar.⁶³ Bu görüş Alâî tarafından risâlemizin müellifi olan Burhâneddin el-Fezârî'ye nispet edilir.⁶⁴ Demîrî (808/1405) de Nevevî'nin kıyasına İbnü'l-Firkâh'ın itirazına benzer şekilde itiraz eder. İbnü'l-Firkâh, oğlu⁶⁵ ve Şamlılardan bir grubun Nevevî'ye muhalefetlerinin haksız bir itiraz olmadığını belirtir.⁶⁶ Memlükler dönemi Şâfiî kâdılıkudatlarından Bedreddin İbn Cemâa (733/1333) ise hâcet sebebiyle iktâ arazilerinin bir yıl süre ile kiraya verilmesinin caiz olduğu görüşünün kendi ve bir grup muhakkikin tercihi olduğunu belirtir. Eğer bu işlem tecviz edilmezse iktânın faydasının çoğu durumda ortadan kalkacağını savunur. Ona göre bir yıldan fazla süreyle kiraya verme hususunda ise ne hâcet ne de zaruret bulunmaktadır.⁶⁷ İbn Cemâa'nın askere iktâ edilen arazinin kiraya verilmesinin cevazını hâcete bağlaması onun mutlak anlamda cevazda Nevevî'den farklı düşündüğünü göstermektedir.⁶⁸ Bu durum, ona göre askerin mutlak olarak iktâ edilen akarın menfaatine malik olmamasından kaynaklanabileceği gibi başka bir sebeple de irtibatlı olabilir. Ancak onun iktânın cevazını hâcet ve zarurete bağlaması ilk ihtimali

62 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 327.

63 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/447.

64 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 327.

65 Doğrusu el-Firkâh ve oğlu olmalı.

66 Ebü'l-Beka Kemâleddin Muhammed b. Musa b. İsa ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004), 5/331. Bununla birlikte Demîrî'nin bazı ifadeleri onun Nevevî'nin fetvasını değil, fetvasını dayandığı kıyası tartıştığı izlenimi oluşturmaktadır. Mesela bkz. Demîrî, *Necmü'l-vehhâc*, 5/331, 387, 423.

67 Bedreddin İbn Cemâa, *Muhtasar fî fazli'l-cihâd*, thk. Usâme Nâsir en-Nakşibendî (Dımaşk: Dâru'l-Vesâik, 1428/2008), 129.

68 İbn Hacer el-Heytemî *el-Minhâc* şerhi olan *Tuhfetu'l-Muhtâc*'da herhangi bir kayıt getirmeden iktâ arazilerinin bir yıl süre ile kiralınmasının caiz olduğunu ve bunun İbn Cemâa'nın muhakkiklerden naklettiği görüş olduğunu ifade eder. Ancak *Fetâvâ*'sında İbn Cemâa'nın görüşüne hiç değinmez. İlaveten Nevevî'nin fetvasını destekler ve sürenin uzun veya kısa olmasının bir fark oluşturmayacağını belirtir. Ayrıca İbnü'l-Firkâh'ın askerin kendisine iktâ edilen arazinin menfaatine malik olmadığı şeklindeki görüşüne karşı çıkarak itirazlarını çürütmeye çalışır. Bkz. Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Havâşî alâ Tuhfeti'l-muhtâc'ın kenarında)* (Kahire: Dâru'l-Fikr, t.y.), 6/173; Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ'l-fikhiyye* (Kahire: Matbaatu Abdülhamid Ahmed Hanefî, 1357), 3/191-192.

güçlendirmektedir.⁶⁹ Bununla birlikte o, iktâ arazilerinin kiralanmasına mutlak anlamda itiraz edilmesine katılmadığını ifade ederek Tâceddîn el-Firkâh ve aynı görüşte olanlardan farklı düşündüğünü vurgulamak istemiştir.⁷⁰ Bir grup fakih İbn Cemâa'ya dayanarak muktân iktâ arazisinin kirasını bir yıl veya belli bir süre ile sınırlandırmakla birlikte bunu farklı bir şekilde gerekçelendirmişlerdir.⁷¹

Bütün bunlarla birlikte Şâfiî mezhebinde iktâ arazilerinin kiraya verilmesinin cevazı hususunda bazı sınırlamalarla birlikte olsa da netice itibarıyla Nevevî'nin görüşünün hâkim olduğu, yani iktâ arazilerinin kira akdine konu edilmesinin bazı kayıtlarla birlikte olsa da cevazının yerleşik görüş haline geldiği ifade edilebilir. İktâ edilen gayrimenkulün kiraya verilebilmesi hususunda getirilen kayıtlar da İbnü'l-Firkâh gibi düşünenlerin katkısı olarak görülebilir. Bununla birlikte Şâfiî mezhebi içerisinde mutlak olarak cevazı savunan âlimler de olmuştur.⁷² Örneğin Şemseddin er-Remlî (1004/1596), iktâ arazisinin kiralanmasının bir yıl ile sınırlandırılmasının tartışmaya açık olduğunu ifade ederek bir yıldan fazla süreyle gerçekleştirilen kira akdinin de sahih olması gerektiğini savunur.⁷³

Risâlenin Önemi

Tahkikini sunduğumuz risâle, iktâ edilen gayrimenkullerin icâre gibi akitlerle işletilmeleri hakkında genel yaklaşıma muhalif olarak mutlak olarak olumsuz bir tutum benimseyen fakihler tarafından konuyla ilgili olarak telif edilmiş tek müstakil çalışma olma özelliğine sahiptir. Ancak İbn Hacer el-Heytemî'yi (974/1567) bir kenara bırakırsak meseleyle ilgili yazan araştırmacıların bu görüşe sahip fakihlerin yaklaşımları hakkında bu risâleye doğrudan yaptıkları bir atfa rastlayamadık. Klasik dönem için bu durum risâlenin yeterince mütedâvel olmamasından kaynaklanmış olabileceği gibi âlimlerin muttali oldukları bu risâleye ismen atıf yapma ihtiyacı hissetmemelerinden de kaynaklanmış olabilir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla tek nüshası bulunan risâlenin günümüzde pek bilinmediği anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili çalışmalarda İbnü'l-Firkâh gibi düşünen ulemânın görüşlerinin genellikle

69 İbn Cemâa, *Fazlu'l-cihâd*, 129; Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbiri ehli'l-İslâm*, thk. Fuad Abdülmünim Ahmed (Katar: Riâsetu'l-Mahkemeti's-Şeriyye ve's-Şuûni'd-Diniyye, 1405/1985), 111. İbn Cemâa'nın sultanın verdiği iktâyı geri almasını bir yıl ile kayıtlaması iktâ arazilerinin bir yıl süre ile kiralanabileceği görüşü ile beraber düşünülmeli. Krş. İbn Cemâa, *Tahrîru'l-ahkâm*, 113.

70 İbn Cemâa, *Fazlu'l-cihâd*, 129.

71 Onlara göre muktân iktâ arazisini kiralamasında mutemet olan süre iktânın genellikle bir muktada kaldığı süredir. Bu süreden daha az bir zaman için kiraya verilen iktâ arazisinde her ne kadar sultanın iktâyı her an geri alma yahut muktân ölümü sebebiyle iktânın son bulma ihtimali bulursa da kira akdi geçerlidir. Bkz. Nureddin eş-Şebrâmelîsi, *Hâşiye alâ Nihâyeti'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc (Nihâyetu'l-muhtâc ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 5/306; Abdülhamid eş-Şirvânî, *Havâşî ala Tuhfeti'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc (Abbâdi haşiyesiyle birlikte)* (Kahire: Dâru'l-Fikr, t.y.), 6/173; Ahmed b. Kâsım el-Abbâdi, *Havâşî ala Tuhfeti'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc (Şirvânî haşiyesiyle birlikte)* (Kahire: Dâru'l-Fikr, t.y.), 6/173.

72 Risâlemizin müellifin talebelerinden olan Tâceddîn Sübkî ve babası Takiyyüddîn Sübkî bu isimlerden bazılarıdır. Sübkî, *Tabakatu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 9/206.

73 Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 5/306.

sonraki âlimlerin aktarımlarına dayandırılmış olmasının sebebi bu olmalıdır.⁷⁴ Dolayısıyla bu risâlenin önemi büyük ölçüde, uzunca bir süre boyunca âlimlerin gündemini işgal eden bir yaklaşımın bu görüşü savunanlardan biri tarafından yazılmış bir ve hatta tek metin olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu risâle bize bu yaklaşımı benimseyen fakihlerin savundukları görüşün detaylarını birincil ağızdan öğrenme imkânı sunmaktadır.

Risâlenin Müellife Nispeti

Yukarıda da değindiğimiz gibi İbnü'l-Firkâh'ın hayatına yer veren tabakât ve terâcim türü çalışmalar, eserlerinin kapsayıcı bir listesini vermek yerine misal kabilinden bir iki tanesini zikretmekle iktifa etmişlerdir. Zikredilen bu eserler de genellikle daha hacimli çalışmalar olan Şîrâzî'nin *Tenbih*'i ve İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına ta'likleri olmuştur. Bu sebeple bu tür eserlerde tahkikini sunduğumuz risâleye dair bir bilgiye rastlayamadık. Ancak aşağıda bahsedeceğimiz sebeplerden dolayı bu risâlenin Burhânedin İbnü'l-Firkâh el-Fezârî'ye ait olduğunu düşünüyoruz.

Risâlenin girişinde müellifin ismi “Burhânuddîn İbrahim b. eş-Şeyh el-İmâm el-Allâme Tâcüddîn Abdurrahman b. Sibâ'b. Ziyâ' el-Fezârî eş-Şâfiî”⁷⁵ şeklinde açık olarak kaydedilmiştir.

Müellifin risâlede savunduğu iddia genel itibariyle İbnü'l-Firkâh'ın babası olan Tâcüddîn Abdurrahman el-Firkâh, İbnü'l-Firkâh ve Tâcüddîn el-Firkâh'ın bir başka öğrencisi olan Kemâleddîn İbnü'z-Zemlekânî olmak üzere üç kişiye nispet edilmektedir. Müellif, risâlenin girişinde iktâ edilen gayrimenkullerin kiraya verilmesinin sahih olmadığı yönündeki görüşü babasına nispet etmekte ve kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Bildiğimiz kadarıyla Tâcüddîn el-Firkâh ve oğlu Burhaneddin İbnü'l-Firkâh dışında iktâ arazilerinin mukta tarafından kiraya verilmesinin sahih olmadığını savunan bir baba ve oğul bulunmamaktadır. Bu da risâlenin İbnü'l-Firkâh'a ait olduğunu teyit etmektedir.

Bundan başka hicri onuncu yüzyılın seçkin Şâfiî fakihleri arasında yer alan İbn Hacer el-Heytemî *el-Fetâvâ'l-kübrâ'l-fikhiyye* isimli eserinde bu risâleden uzunca bir nakil yapmaktadır.⁷⁷ Risâlenin yaklaşık olarak yarısına tekabül eden bu alıntının başında “el-Burhân el-Fezârî dedi ki”⁷⁸ diyerek yaptığı nakli açık bir şekilde İbnü'l-Firkâh'a nispet etmiştir. Bu durum da tahkikini sunduğumuz risâlenin İbnü'l-Firkâh'a aidiyetini desteklemektedir.

Nüsha Tanıtımı

Yaptığımız geniş taramalar sonucunda tahkike konu ettiğimiz risâlenin tek nüshasının İran'ın Kum şehrinde bulunan Kütübhâne-i Umûmî-i Âyetullâh Mar'aşî'de 1376 demirbaş numarasında

74 Örnek olarak bkz. Bilal İbrahim, “Beyond State and Peasant: The Egalitarian Import of Juristic Revisions of Agrarian and Administrative Contracts in the Early Mamluk Period”, *Islamic Law and Society*, Cilt: 16, No: 3/4 (2009), 360-363.

75 Ebû İshâk Burhânedin İbrâhim b. Abdurrahman İbnü'l-Firkâh el-Fezârî, *Sihhatu icâreti'l-iktâ'*, Kütübhâne-i Umûmî-i Âyetullâh Mar'aşî, nr. 1376, 55B.

76 İbnü'l-Firkâh el-Fezârî, *Sihhatu icâreti'l-iktâ'*, 55B.

77 Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 3/189-190.

78 Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 3/189.

kayıtlı mecmuanın içinde dördüncü risâle olarak yer aldığını tespit ettik.⁷⁹ Bu risâlenin bir mikrofilmi Merkezü'l- Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye (King Faisal Center for Research and Islamic Studies) kütüphanesinde “F 3025-7” demirbaş numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır. Katalog kayıtlarından öğrenebildiğimiz kadarıyla bu mecmuanın içinde toplam dört risâle bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla şunlardır:

1. Takiyyuddin İbn Teymiyye, *Lâ advâ ve lâ tıyarate* (1A-3B).

2. Yusuf b. Ebi'l-Me'âlî b. Zâfir Ensârî es-Sûfî, *Muhtasarü'l-Vucûh ve'n-nezâir* (7A-29B). Baş tarafı eksiktir. Müstensihnin ismi Muhammed b. Osman b. Abdurrahman b. Musa Merâkeşî (Merâkişî) Kerekî ve Dimaşk'ta bulunan Devlâ'î Medresesinde 728 senesinin Recep ayında istinsah edildiği kaydedilmiştir.⁸⁰

3. İbnü'l-Firkâh, *el-Menâih li-tâlibi's-saydi ve'z-zebâih* (32B-55A). Katalog kayıtlarında müellif hattıyla iki defa mukabele edildiği bilgisi yer almaktadır.⁸¹

4. İbnü'l-Firkâh, *Sıhhatu icâreti'l-iktâ'* (55B-58B).

Seyyid Ahmed Hüseyinî, muhtemelen ikinci risâlede yer alan kayıttan dolayı, dört risâle için de aynı müstensihnin ismini ve 728 tarihini kaydetmiştir.⁸² Ancak bizim tahkikini yaptığımız son risâlenin ferağ kaydında 729 senesi kayıtlı bulunmaktadır. Mecmuanın tamamını göremediğimiz için karşılaştırma yapamamamız sebebiyle risâlelerin tek mi yoksa daha fazla müstensih tarafından mı istinsah edildiği hakkında yorum yapma imkânına sahip değiliz.

Tahkikini sunduğumuz risâlenin yazma nüshası bir mecmua içinde yaklaşık üç varaktan müteşekkildir. Satır sayıları 19 ila 22 arasında değişiklik göstermektedir. 58A'dan sonra araya farklı bir metne ait bir sayfa girmiştir. Ancak siyak ve sibaktan anladığımız kadarıyla bu durum tahkikini yaptığımız risâlede bir eksikliğe yol açmamıştır. Bu sebeple tahkikte sayfa numaralandırmalarına işaret ederken bu sayfayı görmezden geldik. Nüshanın ferağ kaydına Şaban ayının bitimine altı gece kala (24 Şaban) 729 (23 Haziran 1329) tarihi düşülmüştür ki bu risâlenin müellifinin vefatının yaklaşık üç ay sonrasına tekabül etmektedir. Dolayısıyla nüsha istinsah tarihi açısından nitelikli bir karakter arz etmektedir. Bununla birlikte nüshada müellif nüshasından mı yoksa istinsahtan mı kaynaklandığını tespit edemediğimiz bazı ifade problemleri bulunmaktadır. Tahkikte yeri geldikçe bu durumlara işaret ettik. Tahkik tek nüshadan yapıldığı için nüshaya remiz verme ihtiyacı hissetmedik. Tahkik içerisinde bu nüshaya “النسخة” ifadesiyle işaret ettik.

Risâlemizin yaklaşık yarısına tekabül eden bir kısmı İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Fetâva'l-kübrâ'l-fikhiyye*'sinde nakledilmiştir. Metnin burada nakledilen kısmı da mukabelede kullanılmıştır. Ancak Heytemî'nin bu kitabının iyi bir tahkikle yeniden neşredilmeye muhtaç bir halde olması ve nakillerde yapılması mutlak olan bir kısım serbest tasarrufların bulunması ihtimaline binaen burada nakledilen metne tam olarak bir nüsha muamelesi yapılmamıştır.

79 Hüseyinî, *Fihrist-i nüshaha-yı hattı*, 4/149.

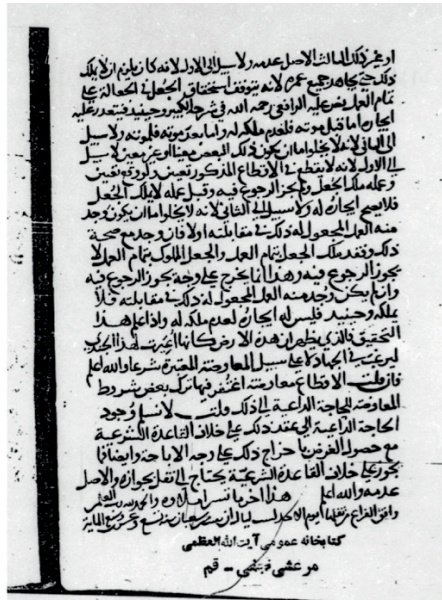
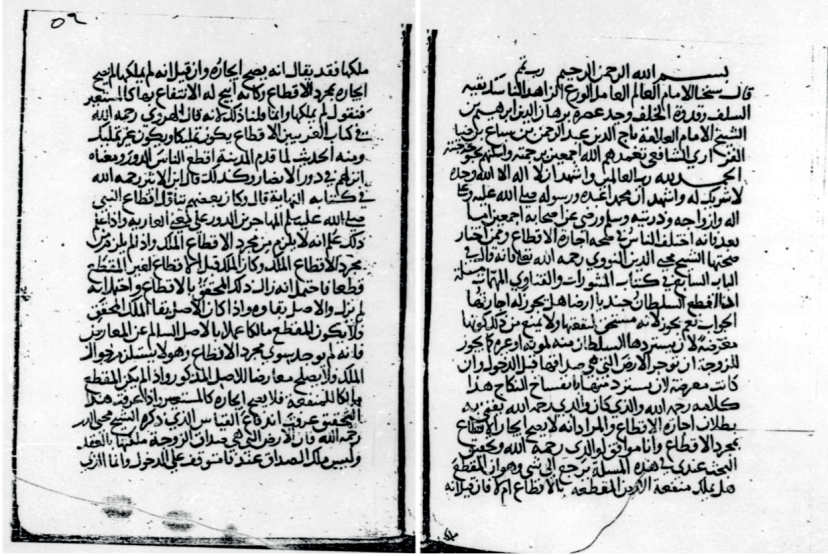
80 Hüseyinî, *Fihrist-i nüshaha-yı hattı*, 4/149; el-Hüseyinî, *et-Türâsü'l-Arabiyyü'l-mahtûr fî İrân*, 11/226.

81 Hüseyinî, *Fihrist-i nüshaha-yı hattı*, 4/149; el-Hüseyinî, *et-Türâsü'l-Arabiyyü'l-mahtûr fî İrân*, 12/276.

82 el-Hüseyinî, *et-Türâsü'l-Arabiyyü'l-mahtûr fî İrân*, 8/222, 11/226, 12/276.

Anlam akışını bozmayan, nüanslardan ibaret olan farklılıklar görmezden gelinerek sadece gerekli görülen yerlerdeki farklılıklara işaret etmekle yetinilmiştir. Tahkik içerisinde bu menkul metne “الهيتمي” ifadesiyle işaret edilmiştir.

Nüsha Fotoğrafları



Kütübhâne-i Umûmî-i Âyetullâh Mar'âşî 1376 numaralı nüshanın ilk ve son sayfaları

النص المحقق:

رسالة في صحة إجارة الإقطاع

لبرهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن الفزاري المعروف بابن الفركاح (١٣٢٩/٧٢٩)

/[٥٥٥ ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

رب تمم

{قال شيخنا الإمام العالم العامل الورع الزاهد الناسك بقية السلف وقوة الخلف وحيد عصره برهان الدين إبراهيم بن الشيخ الإمام العلامة تاج الدين عبد الرحمن بن سباع بن ضياء الفزاري الشافعي تغمدهم الله أجمعين برحمته وأسكنهم بُحْبُوحَةَ جَنَّتِهِ}

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأزواجه وذريته وسلم، ورضي عن أصحابه أجمعين، أما بعد،

فإنه اختلف الناس في صحة إجارة الإقطاع وممن اختار صحتها الشيخ محيي الدين النووي (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٧م) رحمه الله تعالى، فإنه قال في الباب السابع في كتاب المنثورات والفتاوى المهمات:

مسألة: إذا أقطع السلطان جندياً أرضاً هل يجوز له إجاتها؟

الجواب: نعم، يجوز؛ لأنه مستحق لمنفعتيها، ولا يمنع من ذلك كونها معرضة⁸³ لأن يستردها السلطان منه لموته أو غيره كما يجوز للزوجة أن توجر الأرض التي هي صداقها قبل الدخول وإن كانت معرضة لأن يسترد منها بانفساخ النكاح.⁸⁴ هذا كلامه رحمه الله، والذي كان⁸⁵ والدي⁸⁶ رحمه الله يفتي⁸⁷ ببطان⁸⁸ إجارة الإقطاع، والمراد⁸⁹ أنه لا يصح إيجار الإقطاع بمجرد الإقطاع، وأنا موافق لو لودي رحمه الله.⁹⁰

وتحقيق البحث عندي في هذه المسألة يرجع إلى شيء، وهو أن المقطع هل يملك منفعة الأرض المقطعة بالإقطاع أم لا؟ فإن قيل: «إنه [٥٦هـ] ملكها» فقد يقال: «إنه يصح إيجاره»، وإن قيل: «إنه لم يملكها» لم يصح إيجاره بمجرد الإقطاع، وكأنه أبيع له الانقطاع بها كالمستعير.

فنقول لم يملكها، وإنما قلنا ذلك؛ لأنه قال الهروي⁹¹ رحمه الله (ت. ٤٠١هـ/١٠١١م) في كتاب الغريبين: «الإقطاع يكون تملكاً، ويكون غير تملك، ومنه الحديث «لما قدم المدينة أقطع الناس الدور»⁹² ومعناه⁹³ أنزلهم في دور الأنصار»⁹⁴.

83 في النسخة: «معرضة»، وما أثبتناه من الفتاوى للنووي، والسياق يؤيد ما أثبتناه لقوله: «وإن كانت معرضة لأن يسترد منها بانفساخ النكاح».

84 فتاوى الإمام النووي لمحيي الدين النووي، ص ١٥٢.

85 الهيثمي: وكان.

86 هو تاج الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري البصري الأصل، عرف بالفركاح، ولد سنة ٦٢٤هـ/١٢٢٧م، سمع صحيح البخاري من ابن الزبيدي، تفقه على ابن الصلاح وعز الدين بن عبد السلام، درس في المأجدية، ثم تركها وولي التدريس بالبصرة سنة ست وسبعين، قرأ عليه ابنه برهان الدين الفزاري مؤلف هذه الرسالة، وتقي الدين أبو العباس ابن تيمية، ونجم الدين بن صصري، وكمال الدين الزمكاني، وابن قاضي شهبة، والمزي، وغيره، توفي في سنة ٦٩٠هـ/١٢٩١م، ودفن في مقبرة باب الصغير، له: الذركات شرح الورقات للجويني، والإقليم لدرء التقليد شرح فيه التنبيه ولم يتمه. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٢٢٦-٢٢٢/٢؛ طبقات الشافعيين لابن كثير، ٣٥٥/٢؛ Gözübenli "Firkâh", s. 135.

87 النسخة+ به.

88 النسخة: بطلان.

89 الهيثمي: ومستند.

90 الهيثمي: لو لودي رحمه الله.

91 هو أبو عبيد أحمد بن محمد العبيدي الهروي، اللغوي المؤدب، كان من علماء الأكابر، صاحب أبا منصور الأزهرى، له كتاب الغريبين في القرآن والحديث أو الغريبين، جمع فيه بين تفسير غريب القرآن وغريب الحديث، توفي سنة ٤٠١هـ/١٠١١م. انظر: وفيات الإعيان لابن خلكان، ٩٦-٩٥/١؛ البداية والنهاية لابن كثير، ١٥/٥٣٤-٥٣٥؛ Demirci "HEREVÎ, Ahmed b. Muhammed", s. 220-221.

92 ترتيب مسند الشافعي للسندي، ١٣٣/٢؛ المعجم الأوسط للطبراني، ١٦٢/٥؛ ١٦٣.

93 الهيثمي: معناه.

94 الغريبين في القرآن والحديث لأحمد بن محمد الهروي، ٤/١٥٦٢-١٥٦٣.

وكذلك قال ابن الأثير رحمه الله (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م) في كتابه⁹⁵ **النهاية**، قال: «وكان بعضهم يتأول إقطاع النبي صلى الله عليه وسلم المهاجرين الدور على معنى العارية»⁹⁶.

وإذا علم ذلك علم أنه لا يلزم من مجرد الإقطاع الملك، وإذا لم يلزم من مجرد الإقطاع الملك وكان الملك قبل الإقطاع لغير المقطع قطعاً، فاحتمل أنه زال ذلك المحقق بالإقطاع، واحتمل أنه لم يزل، والأصل بقاؤه، وإذا كان الأصل بقاء الملك المحقق فلا يكون المقطع مالاً عملاً بالأصل السالم عن المعارض، فإنه لم يوجد سوى مجرد الإقطاع، وهو لا يستلزم زوال⁹⁷ الملك، ولا يصلح معارضاً للأصل المذكور، وإذا لم يكن المقطع مالاً للمنفعة فلا يصح إيجاره كالمستعير.

وإذا عرفت هذا التحقيق عرفت اندفاع القياس الذي ذكره الشيخ محيي الدين رحمه الله؛ فإن الأرض التي هي صدق الزوجة ملكها بالعقد، وليس ملك الصداق عندنا متوقفاً⁹⁸ على الدخول، وإنما الذي [٥٦ظ] يتوقف على الدخول الاستقرار، وهنا لم يملك المقطع الأرض بلا شك؛ ولهذا لو أراد بيعها منع منه، والتردد واقع في ملكه المنفعة، والأصل عدمه، فليس المقطع مالاً للأرض ولا لمنفعتيها، والصداق مملوك للزوجة بالعقد.

وقاس بعضهم إجارة الإقطاع على إجارة الموقوف عليه الوقف، ولا يتم هذا القياس أيضاً، فإن الموقوف عليه ملك منفعة الوقف، قال الرافعي⁹⁹ رحمه الله (ت. ٦٢٣هـ/١٢٢٦م) في **شرحه الكبير**: «فوائد¹⁰⁰ الوقف ومنافعه للموقوف عليه، يتصرف فيها تصرف المالك في الأملاك»،¹⁰¹ جزم بذلك، وحكى قولاً: إنه ملك الرقبة أيضاً.¹⁰²

فإنما يكون الإقطاع مثل الوقف¹⁰³ إذا ثبت أن المقطع ملك المنفعة، ولم يثبت ذلك بعد، وتحقيقه: ¹⁰⁴ إن الوقف إذا صح لزوم، ولم يكن للواقف الرجوع عنه، والإقطاع إنما يخرج الإمام أيده الله على وجه الجواز لا على وجه اللزوم، ولهذا يرجع فيه إذا رأى ذلك.

وأيضاً فإن الصحيح أن الموقوف عليه ليس له إيجار الوقف بكونه¹⁰⁵ موقوفاً عليه، وإنما يؤجره إذا جعل الواقف النظر له أو أذن له فيه من له الإذن في ذلك شرعاً، فنظيره هنا أن المقطع لا يؤجر الإقطاع لمجرد كونه مقطوعاً، فإن أذن له الإمام أيده الله تعالى في إيجاره يجوز حينئذ، وإذا كان الموقوف عليه ملك منفعة الوقف جزءاً والرقبة على قول، وليس له أن يؤجره بكونه موقوفاً عليه، فالمقطع أولى أن لا يؤجر الإقطاع بكونه مقطوعاً؛ فإنه لم يملك الرقبة جزءاً، ولا ثبت ملكه للمنفعة؛ بل الأصل عدمه، والله أعلم.¹⁰⁶

[٥٧و] والنزاع إنما هو عند عدم الإذن في الإيجار، هل يؤجر بكونه مقطوعاً أم لا؟

واعلم أن القول الصحيح إن الموقوف عليه ليس له إيجار الوقف، هو تفريع على ما رجحه الرافعي من الموقوف عليه لا يكون النظر له بمجرد كونه موقوفاً عليه، ولو جعل الواقف النظر للموقوف عليه أو لم يجعل الواقف النظر إلى أحد -وقلنا إنه يكون النظر للموقوف عليه- فأجر الموقوف عليه الوقف، والحالة هذه هل يصح إيجاره؟ فيه وجهان، نقلهما صاحب

95 الهيثمي- كتابه.

96 **النهاية في غريب الحديث والأثر** لمجد الدين ابن الأثير، ٨٢/٤.

97 **زوال**

98 النسخة: متوقف، والمثبت من الهيثمي.

99 هو إمام الدين أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي القزويني، ولد سنة ٥٥٥هـ/١١٦٠م، تفقه على والده وعلى غيره، وكان إماماً في الفقه والحديث والتفسير والأصول والأدب، يقال: «لم يصنف في المذهب الشافعي؛ بل ولا في جميع المذاهب مثل شرحه الكبير على الوجيز للغزالي»، كان هو والنووي يذكران باسم «الشيوخين» في المذهب الشافعي، صاحب المصنفات، منها: **فتح العزيز في شرح الوجيز** المعروف بالشرح الكبير، **والمحرر في الفروع الشافعية**، **والتدوين في أخبار قزوين**، وغيره. انظر: **طبقات الشافعية للإسنوي**، ٥٧١/١، ٥٧٣؛ **طبقات الفقهاء الكبرى** لمحمد بن عبد الرحمن العثماني، ٦٦١-٦٦٢؛ 394-396، s. 394-396، "RÂFÎ, Abdülkerim b. Muhammed", s. 394-396.

100 الهيثمي: زوائد.

101 **العزيز شرح الوجيز** لعبد الكريم بن محمد الرافعي، ٢٨٥/٦.

102 **العزيز للرافعي**، ٢٨٣/٦.

103 الهيثمي+ إلا.

104 النسخة: وتحققه، والمثبت من الهيثمي.

105 الهيثمي: لكونه.

106 هنا ينتهي ما نقل ابن حجر الهيثمي من هذه الرسالة، وكان بداية المنقول من قوله «وكان الذي رحمه الله يفتي به بطلان إجارة الإقطاع». انظر:

الفتاوى الكبرى الفقهية لابن حجر الهيثمي، ١٨٩/٣-١٩٠.

البيان¹⁰⁷ في كتاب الإجارة وجعل المشهور أنه يصح، وقال الرافعي رحمه الله: «إنه إذا قلنا الولاية للموقوف عليه؛ بناءً على أن الملك له، ففي تمكنه من الإجارة وجهان، قال في التتمة: 108. المذهب منهما التمكن»¹⁰⁹ ذكره في الثالثة¹¹⁰ من الكلام على قول الوجيز: 111. «وإن كان الوقف عبداً فنفتقه»¹¹² إلى آخره.

وإذا علمت ذلك، فإذا قلنا إنه ليس له الإجارة مع أن النظر له وملك الرقبة،¹¹³ فالمقطع أولى أن لا يؤجر، وإذا قلنا إنه يؤجر فلا يلزم منه أن يؤجر المقطع؛ بل أن لا يؤجر أيضاً؛ لأن الموقوف عليه أجّر على هذا التقدير؛ لأن النظر له مع ملك الرقبة¹¹⁴ وملك المنفعة، وهذه العلة مفقودة في المقطع، فلا يلزم أنه يؤجر؛ بل نقول يلزم أن لا يؤجر؛ لأن الظاهر زوال الحكم بزوال العلة، والله أعلم.

قلت: ووجدت في نقل المذهب ما يشهد إن شاء الله تعالى بعدم صحة إيجار الإقطاع أيضاً، وذلك أنه قال الرافعي رحمه الله في كتاب الوصية في الباب الثاني في القسم الثاني في المسائل المعنوية:

فروع الوصية بالمنافع يبنى على أصل، وهو أن هذه الوصية تملك للمنافع بعد الموت، ليست مجرد إباحة، كما أن الوصية بالأعيان تملك لها بعد الموت، فلو مات الموصى له ورثت عنه كسائر حقوقه، وله الإجارة والإعارة [٥٧هـ] والوصية بها. هذا إذا أطلق الوصية بالمنفعة أو قيدها بالتأبيد، والمراد من التأبيد استيعاب الوصية منفعة العبد مدة حياته، وكذا الحكم إذا أوصى بمنفعته مدة مقدرة من شهر أو سنة، وحكي وجه أنها لا ينتقل إلى وارث الموصى له، لا عند الإطلاق، ولا إذا قدر بمدة معلومة ومات الموصى له قبل انقضائها، والمذهب المشهور الأول.

أما إذا قال: «أوصيت لك بمنفاعه [مدة] حياتك»، فهو إباحة وليس بتمليك، فليس له الإجارة، وفي الإعارة وجهان، وإذا مات الموصى له رجع الحق إلى ورثته الموصى.¹¹⁶

هذا كلام الرافعي رحمه الله، ووجه التمسك بهذا النقل على ما ذكرته أن المقطع لا يعطى الإقطاع في هذه الأزمان على وجه ينتقل بموته إلى ورثته؛ ولهذا فإنه إذا مات شخص مقطع لا يتسلط ورثته على الإقطاع بمجرد موته؛ بل يسعون في أنه يقر عليهم، تارة يجابون، وتارة لا يجابون ويعطى لغيرهم، ولا يقدر بمدة، فهو كالموصى له؛ بل أضعف من ذلك؛ لأن الموصى له مدة حياته لا يقدر أحد على انتزاعه منه قبل موته، فإذا كان لا يصح إيجاره الموصى به، والحالة هذه، فالإقطاع أولى بعدم الصحة، وبهذا ظهر الفرق أيضاً بينه وبين الصداق، فإن المرأة لو مات ورث عنها الصداق، والله أعلم. فإن قلت: ليس الإقطاع كالوصية، فإن الوصية تبرع والإقطاع عوض.

قلت: عدم الملك في مسألة الوصية لم يكن لأنها تبرع؛ بل لأنها المسألة المتقدمة في الوصية، فإنها تملك مع أنها تبرع،

107 البيان في مذهب الشافعي لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني الشافعي اليمني، ٣٧٤/٧-٣٧٦. | هو شرح المهذب لأبي إسحاق الشيرازي، صنفه أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني الشافعي اليمني المتوفى سنة ٥٥٨هـ/١١٦٣م، ولد في مصنعة سير باليمن في سنة ٤٨٩هـ/١٠٩٦م، كان شيخ الشافعية بإقليم اليمن، المشهور بـ«صاحب البيان»، له: البيان، والزوائد، والانتصار في الرد على القرية الأشرار، وغيره. انظر: طبقات الشافعية للإسنوي، ٢١٢/١-٢١٣؛ s.234؛ Özel "İMRÂNÎ, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr",

108 هو تنمة الإبانة من تصانيف جمال الدين أبي السعد عبد الرحمن بن مأمون المتولي النيسابوري (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٦م)، طلب الفقه بمرور وبخارى، وقدم إلى بغداد ودرس بالنظامية بعد وفاة أبي إسحاق الشيرازي، ثم عزل بآب الصباغ قبل تمام شهر، ثم عمي ابن الصباغ وأعيد المتولي مرة ثانية إلى أن توفي في بغداد، له: وتنمة الإبانة هو ذيل لكتاب الإبانة لأبي القاسم الفورياني شيخ المتولي، وصل إلى الحدود ولم يكمله، كتاب المغني في أصول الدين، وغيره. انظر: طبقات الشافعية للإسنوي، ٣٠٥/١-٣٠٦؛ s.220؛ Yurdağür "MÜTEVELLÎ, Abdurrahman b. Me'mûn",

109 العزيز للرافعي، ٢٩٤/٦ | تنمة الإبانة عبد الرحمن بن مأمون الديانة، ١٠٠٦/٣، بتصرف.

110 أي ذكره الرافعي في المسألة الثالثة المتعلقة بقول الغزالي «وإن كان الوقف عبداً فنفتقه...».

111 هو الوجيز في الفروع الشافعية للإمام المعروف وصاحب المنصفات الكثيرة المتأدولة بين الناس في عدة علوم حجة الإسلام أبي حامد محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).

112 العزيز للرافعي، ٢٩٢/٦.

113 في النسخة بعد هذه الكلمة بياض يعادل تقريباً نصف سطر، ولا شك أن فيه نقص يحتاج إلى تقدير، ربما يساعدنا في التقدير ما مضى من قول المؤلف قبل قليل، وهو: «وإذا كان الموقوف عليه ملك منفعة الوقف جزماً والرقبة على قول، وليس له أن يؤجره بكونه موقوفاً عليه، فالمقطع أولى أن لا يؤجر الإقطاع بكونه مقطوعاً»، بمساعدة هذا القول يمكن أن نقدر ما نقص من هذه الجملة هكذا: «فإذا قلنا إنه ليس له الإجارة مع أن النظر له، وملك الرقبة [ليس له إلا على قول] فالمقطع أولى أن لا يؤجر»، والله أعلم بالصواب.

114 يُرى في المتن خلل، لأن إثبات ملك الرقبة للموقوف عليه على القول المرجوح، ذكر الرافعي مقابل هذا القول بـ«الأصح»، وهو أن ملك الرقبة في الوقف ينتقل إلى الله تعالى كالعتق، ومعنى هذا انفكاكه عن اختصاصات الأدميين. انظر: العزيز للرافعي، ٢٨٣/٦؛ راجع أيضاً الهامش السابق.

115 أثبتناه من كتاب العزيز للرافعي، ١١٠/٧.

116 العزيز للرافعي، ١٠٩/٧-١١٠. بتصرف.

وإنما عدم الملك فيها لكونه خصصها¹¹⁷ بحياة الموصى له، فامتنع فيها الميراث، والإقطاع إنما يخرج الإمام أيده الله تعالى على هذا الوجه أو دونه، وهو تخصيصه ببعض حياة المقطع له.

ثم نقول ولا يصح أن يجعل الإقطاع المتنازع فيه تعويضاً يبيح الإجارة؛ وذلك لأنه لو كان تعويضاً لم يخل إما / [٥٨] أو أن يكون بطريق الإجارة أو بطريق الجعالة أو بطريق ثالث، والطريق الثالث الأصل عنده.

- وأما بطريق الإجارة فلا يمكن ذلك؛ لأنه إما أن يجعل ذلك: [١] أجرة حالة [٢] أو مؤجلة:

[١] لا سبيل إلى الأول، فإنه كان يلزم أن يملكه المقطع بنفس عقد الإقطاع؛ لأن المؤجر يملك الأجرة الحالة بنفس عقد الإجارة، ولو ملكه بنفس العقد لم يجز الرجوع؛ لأن الرجوع في ذلك متعذر، وأيضا الإجارة لها شروط لم توجد في الإقطاع.

[٢] ولا سبيل إلى الثاني، وهو أن يكون ذلك أجرة مؤجلة؛ لأنها إما أن تكون مؤجلة بأجل معلوم أو مجهول، والقسمان باطلان، أما الأول فلا لأنه لم يوجد أجل معلوم، وأما الثاني فلا يصح، فلا يستفيد به جواز إجارته.

- وأما بطريق الجعالة فلا يمكن ذلك لوجهين:

[١] أحدهما أنه لا يخلو إما أن يكون الجعل هو: [أ] نفس رقبة الأرض المقطعة [ب] أو منفعتها [ج] أو هما:

[أ] لا سبيل إلى الأول فإنه لا يخرج الإمام أيده الله تعالى ذلك على وجه تملك نفس رقبة الأرض أصلاً.

[ب] ولا سبيل إلى الثاني، وهو أن يكون الجعل نفس منفعة الأرض المقطعة؛ وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون الجعل منفعتها دائماً أو غير دائم، لا سبيل إلى الأول، فإن الإمام أيده الله تعالى لا يقطعه على أن تكون منفعتها دائماً للمقطع له؛

ولهذا يرجع إذا رأى ذلك، ولا سبيل إلى الثاني، فإنه إما يعين الانتفاع مدة أو لا يعين، وهما باطلان؛ فلأنه لا يقع في الإقطاع تعيين مدة انتفاعه بها، وأما الثاني، فلأنه لا يصح، فإن الجعل شرطه أن يكون معلوماً كالأجرة، نص عليه الرافعي رحمه الله في شرحه الكبير¹¹⁸ ولا يكاد يوجد في عقد الإقطاع شروط الجعالة في الصيغة وغيرها.

[ج] وإذا لم يصح الأول ولا الثاني لم يصح الثالث، وهو أن يكون الجعل نفس رقبة الأرض مع منفعتها، والله أعلم.

[٢] والوجه الثاني أنه لا يخلو إما أن يكون جعلاً فذلك: [أ] في مقابلة جهاده مثلاً جميع عمره [ب] أو في مقابلة جهاده

في بعض عمره / [٥٨] [ج] أو غير ذلك، الثالث الأصل عنده.

[أ] ولا سبيل إلى الأول؛ لأنه كان يلزم أن لا يملك ذلك حتى يجاهد جميع عمره؛ لأنه يتوقف استحقاق الجعل في الجعالة على تمام العمل، نص عليه الرافعي رحمه الله في شرحه الكبير¹¹⁹، وحينئذ فيتعذر عليه إجارته، أما قبل موته فلعدم ملكه

له، وأما بعد موته فلموته.

[ب] ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون ذلك البعض معيناً أو غير معين، لا سبيل إلى الأول؛ لأنه لا يقطع في الإقطاع المذكور تعيين، ولو وقع تعيين وعمله ملك الجعل ولم يجز الرجوع فيه، وقيل عمله لا يملك الجعل فلا يصح

إجارته له، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون وجد منه العمل المجعول له ذلك في مقابلته أو لا، فإن وجد مع صحة ذلك وفقد ملك الجعل بتمام العمل، والجعل المملوك بتمام العمل لا يجوز الرجوع فيه، وهذا إنما يخرج على وجه

يجوز الرجوع فيه، وإن لم يكن وجد منه العمل المجعول له ذلك في مقابلته فلا يملكه، وحينئذ فليس له إجارته؛ لعدم ملكه له. وإذا علم هذا التحقيق فالذي يظهر أن هذه الأرض كأنها أعيرت لهذا الجندي ليرغب في الجهاد، لا على سبيل المعوضة

المعتبرة شرعاً، والله أعلم.

117 في النسخة: **حكما**. ولعل الصواب ما أثبتناه بنليل ما يأتي السياق من قوله: «والإقطاع إنما يخرج الإمام أيده الله تعالى على هذا الوجه أو دونه،

وهو تخصيصه ببعض حياة المقطع له».

118 العزيز للرافعي، ١٩٩/٦.

119 العزيز للرافعي، ٢٠٢/٦-٢٠٣.

فإن قلت: الإقطاع معاوضةً، اغتُفر فيها ترك بعض شروط المعاوضة للحاجة الداعية إلى ذلك. قلت: لا نسلم وجود الحاجة الداعية إلى عقد ذلك على خلاف القاعدة الشرعية مع حصول الغرض بإخراج ذلك على وجه الإباحة، وأيضاً فما يجوز على خلاف القاعدة الشرعية يحتاج إلى نقلٍ بجوازه، والأصل عدمه، والله أعلم. هذا آخر ما تيسر إملأه، والحمد لله رب العالمين.

{وافق الفراغ من نقلها يوم الأحد لست ليال¹²⁰ بقين من شعبان سنة تسع وعشرين وسبع مائة.} ¹²¹

120 في النسخة «لست ليال إن يقين»، ولكن الصحيح ما أثبتناه.

121 في النسخة «المائة»، ولكن الصحيح ما أثبتناه.

المصادر والمراجع في التحقيق

-البداية والنهاية

عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن شهاب الدين بن عمر بن كثير دمشقي (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).
تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، جيزة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

-البيان في مذهب الإمام الشافعي؛

أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني الشافعي اليمني (ت. ٥٥٨هـ/١١٦٣م).
اعتنى به: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

-العزيز شرح الوجيز (المعروف بالشرح الكبير)؛

أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني الشافعي (ت. ٦٢٣هـ/١٢٢٦م).
تحقيق وتعليق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

-الغريبين في القرآن والحديث؛

أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت. ٤١٠هـ/١٠١١م).
تحقيق: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة-الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

-الفتاوى الكبرى الفقهية؛

شهاب الدين أبو القاسم أحمد بن محمد الهيتمي المكي الشافعي، المعروف بابن حجر الهيتمي (ت. ٩٧٤هـ/١٥٦٧م).
مطبوعة عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة ١٣٥٧هـ.

-المعجم الأوسط؛

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت. ٣٦٠هـ/٩٧١م).
تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله وأبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

-النهاية في غريب الحديث والأثر؛

مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، د.م، د.ت.

-تتمة الإبانة عن أحكام الديانة؛

عبد الرحمن بن مأمون المتولي (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٦م).
تحقيق: ابتسام بنت بالقاسم بن عائض آل سَمير القُرَني، دار لينة للنشر والتوزيع، مصر – السعودية د.ت.
ترتيب مسند الشافعي (المسماة بترتيب مسند الإمام المعظم والمجتهد المقدم أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي)؛

ترتيب: محمد عابد السندي (١٢٥٧هـ/١٨٤١م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

-طبقات الشافعية؛

أبو بكر بن أحمد بن محمد، المعروف بنقي الدين ابن قاضي شعبة الدمشقي (ت. ٨٥١هـ/١٤٤٨م).
اعتناء: الحافظ عبد العليم خان، مطبعة مجلس دار المعارف النعمانية، حيدر آباد ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

-طبقات الشافعية؛

جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (ت. ٧٧٢هـ/١٣٧٠م).
تحقيق: عبد الله الجبوري، دار العلوم، الرياض ١٤٠٠هـ/١٩٨١م.

-طبقات الشافعيين؛

عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن شهاب الدين بن عمر بن كثير دمشقي (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).

تحقيق: أنور الباز، دار الوفاء، المنصورة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

طبقات الفقهاء الكبرى؛

محمد بن عبد الرحمن العثماني القرشي الدمشقي (ت. بعد ١٣٧٨هـ/١٧٨٠م).

تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

فتاوى الإمام النووي (المسماة بالمسائل المنتورة)؛

أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٧م).

ترتيب: علاء الدين بن العطار، تحقيق وتعليق: محمد الحجار، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان،

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م).

تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

المصادر غير العربية

Aybakan, Bilal, “RÂFÎÎ, Abdülkerîm b. Muhammed”, *DÎA*, 2007, 394-396.

Demirci, Muhsin, “HEREVÎ, Ahmed b. Muhammed”, *DÎA*, 1998, 220-221.

Gözübenli, Beşir, “Firkâh”, *DÎA*, 1996, 135.

Özel, Ahmet, “İMRÂNÎ, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr”, *DÎA*, 2000, 234.

Yurdagür, Metin, “MÜTEVELLÎ, Abdurrahman b. Me'mûn”, *DÎA*, 2006, 220.

Teşekkür: Tahkikini yapmış olduğum risâlenin yazma nüshasına ulaşmam hususunda yardımlarını esirgemeyen Merkezü'l- Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye'ye (King Faisal Center for Research and Islamic Studies), katkılarından dolayı hakemlere, Ahmet Hamdi Furat'a, Murat Sarıtaş'a ve Okan Kadir Yılmaz'a teşekkür ederim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Abbâdî, Ahmed b. Kâsım. *Havâşî ala Tuhfeti'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc (Şîrvânî haşiyesiyle birlikte)*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, t.y.

Abdüssettâr el-Helvacî, ed. *Fihrisü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye bi-Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye (el-Mecâmî)*. 4 Cilt. London - Kahire: Müessesetu'l-Furkân li't-Turâsî'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation) - Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1432/2011.

Arînî, es-Seyyid el-Bâz. *el-İktâu'l-harbî bi-Mısır zemen selâtîni'l-Memâlik*. Kahire: Matbaatu'n-Nahda, 1956.

Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.

- Bilal Ibrahim. "Beyond State and Peasant: The Egalitarian Import of Juristic Revisions of Agrarian and Administrative Contracts in the Early Mamluk Period". *Islamic Law and Society*, Cilt: 16, No: 3/4 (2009), 337-382.
- Brockelmann, Carl. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*. Thk. Mahmud Fehmi Hicâzî. 10 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993.
- Burhânüddîn el-Fezârî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh. *Bâisü'n-nüfûs ilâ ziyâreti'l-Kudsî'l-mahrûs*. Thk. Ahmed Abdülbâsî Hâmid - ve Ahmed Abdüssettâr Abdülhalîm. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1426/2005.
- Burhânüddîn el-Fezârî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh. *İ'dâmu'l-işkâl bi'l-küllîyye fi icâdi'l-eşkâli'l-hamîyye*. Ayasofya, 515/1: 39. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Burhânüddîn el-Fezârî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh. *Muhtasar fi usûli'd-Dîn*. Şehid Ali Paşa, 985: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Burhânüddîn el-Fezârî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh. *Risâle fi ş-şatranc*. Thk. Ebu'l-Hasan Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî. Kahire: Dâru'r-Risâle, 1439/2018.
- Burhânüddîn el-Fezârî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh. *Beyânu garazî'l-muhtâc ila kitâbi'l-Minhâc*. Thk. Bekr Muhammed Ebu Susayn - ve Bilal Velid Hamdî Abidin. Dâru'n-Nevâdir, 1438/2017.
- Burhânüddîn el-Fezârî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh. *et-Ta'lika fi'l-fevaid*. Ayasofya, 1065: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Burhânüddîn el-Fezârî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh. *Kitâbu'l-ferâiz*. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 10 Hk 1165/1: 20. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi.
- Burhânüddîn el-Fezârî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh. *Muhtasaru Kitâbi'l-terhîs fi'l-ikrâmi bi'l-kıyâm li-zevî'l-fazli ve'l-meziyye*. Şehid Ali Paşa, 2723/4: 14. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Burhânüddîn el-Fezârî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Abdîrrahman İbnü'l-Firkâh. *Sıhhatu icâreti'l-iktâ'*. 1376: 55B-58B. Kütübhanê-i Umûmî-i Âyetullâh Mar'âşî.
- Çalış, Halit. *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.
- Demîrî, Ebü'l-Beka Kemâleddîn Muhammed b. Musa b. İsa. *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.
- Durî, Abdülaziz. *İslâm İktisat Tarihine Giriş*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Dürî, Abdülaziz. "Neş'etü'l-iktâ' fi'l-müctemeâtü'l-İslâmiyye". *el-İctihâd (Dâru'l-İctihâd)*. 1 (Sonbahar 1988): 243-267.
- Fihrisu mahtûtâtü Câmîati'l-Melik es-Suud : el-fikhü'l-İslâmî ve usûluhu*. 6 Cilt. Riyad: Câmîati'l-Melik Suud, 1404/1984.
- Güleç, Hasan. "FEZÂRÎ, İbrâhîm b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 539-540. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Hacak, Hasan. *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Herevî, Ebü Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ânî ve'l-Hadîs*. Thk. Ferîd el-Mezîdî. Riyâd - Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.
- Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer. *el-Fetâvâ'l-kübrâ'l-fikhiyye*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Abdülhamid Ahmed Hanefî, 1357.

- Heytemî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer. *Tuhfetu'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Havâşî alâ Tuhfeti'l-muhtâc 'ın kenarında)*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Hüseynî, es-Seyyid Ahmed el-. *et-Türâsü'l-Arabiyyü'l-mahtût fî İrân*. 14 Cilt. Kum: İntişarat Dalilema, 1431/2010.
- Hüseynî, Seyyid Ahmed. *Fihrist-i nüshahâ-yı hattî: Kitabhâne-i Umûmî-i Hazret-i Ayetullâh el-Uzmâ Necefi Mar'aşî*. Ed. Seyyid Mahmud Mar'aşî. 27 Cilt. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefi, 1418.
- İbn Cemâa, Bedreddîn. *Muhtasar fî fazli'l-cihâd*. Thk. Usâme Nâsır en-Nakşibendî. Dımaşk: Dâru'l-Vesâik, 1428/2008.
- İbn Cemâa, Bedreddîn. *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*. Thk. Fuad Abdülmunim Ahmed. Katar: Rîâsetu'l-Mahkemeti's-Şerîyye ve's-Şuûnî'd-Dîniyye, 1405/1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mieti's-sâmine*. 4 Cilt. ofs. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1993.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Tahk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyru: Dâru Sadır, 1397/1977.
- İbn Kâdi Şühbe, Takiyyuddin Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtu's-Şâfiyye*. Thk. Abdülalîm Hân. 4 Cilt. Haydarabâd: Matbaatu Meclisu Dâireti'l-Maârifî'n-Numâniyye, 1987.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Hecl li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1417/1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tabakâtu's-Şâfiyye*. Thk. Abdulhafız Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2004.
- İbn Nâsiruddin, Ebû Bekr Şemseddin Muhammed b. Abdullah. *Tavzîhu'l-müştebih fî zabti esmâi'r-ruvâti ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhum*. Thk. Muhammed Naîm thk. el-Araksûsî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Hisbe fî'l-İslâm ev Vazîfetu'l-hukûmeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *enNihâye fî Garîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*. Thk. Tahîr Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tenâhî. 5 Cilt. el-Mektebetu'l-İslâmiyye, t.y.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. İtina: Kasım Muhammed en-Nûrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdurrahim b el-Hasan. *Tabakâtu's-Şâfiyye*. Thk. Abdullah el-Cubûrî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mucemu't-târihi't-türâsi'l-İslâmî fî mektebâtî'l-âlem: el-mahtutat ve'l-matbuat = Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y.
- Kâtîp Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâr İhyai't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Mecmûun fihi fezâilü's-Şâm*. Thk. Ebu'l-Hasan Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*. hz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

- Mütevellî, Abdurrahman b. Me'mûn. *Tetimmetu 'l-İbâne an ahkâmi 'd-diyâne*. Thk. İbtisâm bt. Bilkasım b. Âiz Âl Semîr el-Karanî. 3 Cilt. Mısır - Suudi Arabistan: Dâru Lîne li'n-Neşri ve't-Tevzî', t.y.
- Nevevî, Ebu Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şereh. *Fetâvâ 'l-İmâm en-Nevevî*. Thk. Muhammed el-HaccârEd. Alaeddin b. el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Nuaymî, Abdülkadir b. Muhammed. *ed-Dâris fî târihi 'l-medâris*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Osmânî, Ebû Abdillâh Sadruddîn Muhammed b. Abdîrrahman. *Rahmetu 'l-ümme fî ihtilâfi 'l-eimme*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Osmânî, Ebû Abdillâh Sadruddîn Muhammed b. Abdîrrahman. *Tabakâti 'l-fukahâi 'l-kübrâ*. Thk. Muhyiddin Ali Necib. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013.
- Princeton University Library. "Princeton University Library Catalog". Erişim: 27 Ocak 2020. <https://catalog.princeton.edu/catalog/5127249>.
- Râfî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvîni. *el-Aziz Şerhu 'l-Vecîz (eş-Şerhu 'l-Kebîr)*. Thk. Ali Muhammed Muavvid - âdil Ahmed Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetu 'l-muhtâc ilâ şerhi 'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzzeddîn Aybek. *Âyânu 'l-asr ve avânu 'n-nasr*. Thk. Ali Ebû Zeyd - Nebîl Ebû Ameşe - Muhammed Mevud - ve Mahmud Sâlim Muhammed. 5 Cilt. Dimaşk - Beyrut: Dâru'l-Fikr - Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1418/1998.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzzeddîn Aybek. *el-Vâfi bi 'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnaût - ve Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâr İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâidi ve fûru-i fikhi 'ş-Şâfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1973.
- Sübkî, Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdîlkafi. *Tabakatu 'ş-Şâfiyyeti 'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhi - ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1399/1979.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Tertîbu Müsnedi 'ş-Şâfiî*. Tertîb: Muhammed Âbid es-Sindî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1370/1951.
- Şebrâmellisî, Nureddîn. *Hâşiye alâ Nihâyeti 'l-muhtâc ilâ şerhi 'l-Minhâc (Nihâyetu 'l-muhtâc ile birlikte)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Şîrbînî, Muhammed el-Hatîb b. Ahmed. *Muğni 'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi 'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavvid - Adil Ahmed Abdülmevcûd 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Şîrvânî, Abdülhamid. *Havâşi ala Tuhfeti 'l-muhtâc bi-Şerhi 'l-Minhâc (Abbâdi hâşiyesiyle birlikte)*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu 'l-evsat*. Thk. Ebu Muaz Tarık b. İvazullah - Ebu'l-Fazl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Tarhân, İbrahim Ali. *en-Nuzumu 'l-iktâ' iyye fî 'ş-Şarki 'l-evsat fî 'l-usûri 'l-vustâ*. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1388/1968.
- Vâdiâşî, Şemseddin Muhammed b. Câbir. *Bernâmecu İbn Câbir el-Vâdiâşî*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1401/1981.

Yıldırım, Ali İhsan. *Necip Paşa Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu I*. Tire: Tireliler Derneği], 2003.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî haberi men gaber*. Thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

Zeydî, Musab Hamâdî Necm. “Nizâmu'l-iktâ'î'l-askerî: Neş'etuhu ve tetavvuruhu mine'l'asri's'Selcûkî hatta'l-asri'l-Memlûkî”. *Mecelletu Ehbâs Külliyyetî'l-Terbiyeti'l-Esâsiyye* 11/3 (2012).

İzmirli İsmail Hakkı'nın Metafizik Alana Dair Bilinmeyen Eseri: Muhtasar mâ ba'de't-tabîa

An Unknown Work of İzmirli İsmail Haqqi on the Metaphysical Field: Mukhtasar mâ ba'de't-tabîa

Hande Nur Bozbuğa¹ 



ÖZ

İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1869-1946), İslâm düşüncesinin çeşitli alanlarında pek çok eser vermiş önemli düşünürlerden biridir. Metafizik ilmi alanında daha çok *Muhtasar felsefe-i ülâ* adlı eseri bilinmektedir. Onun bu alanda *Muhtasar mâ ba'de't-tabîa* adında bir başka çalışması da mevcuttur. Araştırmalarımız sonucu İzmirli üzerine yapılan çalışmalarda söz konusu ikinci esere hiç atıf yapılmadığı fark edilmiştir. Bu nedenle makalemizde, hem eseri şekil ve muhteva açısından tanıtmayı hem de İzmirli'nin böyle bir telifi olduğuna dikkat çekmeyi amaçlamaktayız. Zira söz konusu eserde, metafizik ilmindeki epistemoloji, ontoloji ve teoloji konuları oldukça sistematik ve eleştirel bir üslupla ele alınmıştır. Ayrıca modern Batı düşüncesinin, İzmirli'nin tabiri ile felsefe-i cedidenin, metafizik disiplinine dair yorumları tahlile tabi tutulmuş ve yer yer tenkit edilmiştir. Buna ek olarak eser içerisinde metafizik alana dair kavramların Fransızca karşılıklarına yer verilmiştir. Ele alınan konular, mukayeseli bir şekilde işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar mâ ba'de't-tabîa*, *Muhtasar felsefe-i ülâ*, metafizik, felsefe

ABSTRACT

İzmirli İsmail Haqqi (1869-1946) was an important philosopher who published numerous works in various fields of Islamic thought. Among his notable works in the field of metaphysics are: *Mukhtasar felsefe-i ülâ*; and, *Mukhtasar mâ ba'de't-tabîa*. However, in his studies on İzmirli, it has been noted that there was no reference to a second work. For this reason, we aim to introduce the work in terms of form and content and draw attention to the fact that İzmirli does indeed have such a work. This second work presents ideas on epistemology, ontology and theology (all variously related to metaphysics) in a systematic and critical way. In his work, his views on Western metaphysics are analyzed and some are also criticized. Furthermore, the text contains the French translations of the concepts being examined. In this article, the topics discussed in his text are comparatively examined.

Keywords: İzmirli İsmail Haqqi, *Mukhtasar mâ ba'de't-tabîa*, *Mukhtasar felsefe-i ülâ*, metaphysics, philosophy

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Hande Nur Bozbuğa, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, İstanbul, Türkiye
E-posta: handeturak@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3927-8088

Başvuru/Submitted: 12.06.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested: 19.07.2020

Son Revizyon/Last Revision Received: 23.08.2020

Kabul/Accepted: 24.08.2020

Atıf/Citation: Bozbuğa Hande Nur. İzmirli İsmail Hakkı'nın Metafizik Alana Dair Bilinmeyen Eseri: Muhtasar mâ ba'de't-tabîa. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/2, (Eylül 2020): 633-654.
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2020.751852>

EXTENDED ABSTRACT

Izmirli İsmail Haqqi was an important scientist and intellectual who grew up in the final period of the Ottoman state. Although there are many studies concerning his life and scientific persona, in this article his views on metaphysics will be discussed. *Mukhtasar felsefe-i ulâ* has long been the only known work of Izmirli's in the field of metaphysics. However, during our research, one of his works entitled *Mukhtasar mâ ba'de't-tabîa*, which has as yet never been cited in this field, was uncovered. In this article, both of Izmirli's works on metaphysics will be compared in terms of content, and a general overview of the thoughts of Izmirli on metaphysics will also be given.

While teaching at *Darülfünûn*, Izmirli developed *Mukhtasar mâ ba'de't-tabîa* as a set of lecture notes. The main text is composed of 134 pages, but there is no information about the place of publication or date of the work. This work includes an Introduction and three main sections. The definition, subject and division of metaphysics are included in the Introduction

In the first part, various theories belonging to skepticism, positivism, relativism and idealism are mentioned. The second part of the work is devoted to a discussion of ontology. In this section, the connection between existence in general terms is juxtaposed with concepts such as essence, substance, accident, illa, mabda, potentiality, and actuality, and their relationship with spirit. The last part of the work is devoted to the author's teachings on God who is regarded as the first cause. In this section, proof of the existence of God, his divine attributes, and the relationship between God and the world are included.

The cover page of *Muhtasar mâ ba'de't-tabîa* indicates that the text is the third volume. The first two volumes are *İlm-i mantık* and *Mantık-ı tatbikî*. The work titled *İlm-i mantık* concerns the science of logic, as with *Felsefe Dersleri*, also by Izmirli. Both works are similar in terms of content and style. *Mantık-ı tatbikî* covers methodology as with *Fenn-i Menâhic*, which is also attributed to Izmirli since both seem similar in various ways.

Mukhtasar mâ ba'de't-tabîa is also similar to *Mukhtasar felsefe-i ulâ* in terms of content and style. The comparison between the form and content of these works will be included in our study since they both consider metaphysics. In both works, metaphysics is examined under three main headings: "The Theory of Epistemology"; "The Theory of Existence"; and, "Theology". In both works, it can be seen that Izmirli uses a style of philosophical thought called new philosophy. Throughout the work Izmirli analyzes this *new philosophy*, at times supporting it, at other times criticizing it.

After giving information about the copies of *Mukhtasar mâ ba'de't-tabîa* located in libraries in Turkey, the general characteristics and composition of the work will be addressed. Subsequently, after analyzing the problems related to the metaphysical field in *Mukhtasar mâ ba'de't-tabîa* in relation to method, epistemology, existence and proof of the existence of God, a comparison of *Mukhtasar mâ ba'de't-tabîa* and *Mukhtasar felsefe-i ulâ* in terms of content will be included.

There are four copies of the *Mukhtasar mā ba 'de 't-tabīa* in Turkey. The first one is in the Izmirli Ismail Haqqi Catalogue at the Suleymaniye Manuscript Library, location no. 3746. The second copy is in Atatürk University Central Library, Seyfettin Özege Catalogue, place no. 24821 in the SÖ section. The third copy is in Istanbul University Rare Works Library, place no. NEK8663/3. The fourth copy is in the Dokuz Eylül University Theology Faculty Library, place no. 160./Izm/c.1/ / 27673 k1. All copies are in Turkish and were printed using a lithographic technique.

According to Izmirli, the field of metaphysics is primarily concerned with the concept of 'presence'. In this sense, metaphysics examines the nature of existence, its first causes, its first principles and its universal basis. Izmirli attributed great significance to metaphysics and mentions a special method in the study thereof. It is what he calls the *critical method* (*manhaj al-taammul*). Through this method, it is seen that he tried to reach the first principles that are the basis of knowledge by analyzing knowledge itself. Specifically, he considers the first causes that are subject to consideration by analyzing the nature of things via the science of existence. He also offers a general explanation of real existence by utilizing the science of theology, based on first principles and first causes.

Epistemology and ontology are discussed as metaphysical problems in *Mukhtasar mā ba 'de 't-tabīa*. Both are regarded as tools used to reach the first cause. Of these, ontology is regarded a discipline that accepts *existence* as a problem and one which examines its nature in general and not merely through events. Epistemology is a field where systems of thought on this issue are examined in detail. In conclusion, metaphysics, unlike other sciences, deals with the essence of existence, its analysis, its principles and the substance thereof. Izmirli put forward some evidence to prove the existence of God. The evidences of obligatory existence are classified in two ways in both *Mukhtasar mā ba 'de 't-tabīa* and *Mukhtasar felsefe-i ūlā*. The first of these has been divided into three groups: physical proof (*edille-i cismāniyye*); metaphysical/ontological proof (*edille-i mā ba 'de 't-tabīiyye*); and, moral proofs (*edille-i morality*). The other classification belongs to Kant and these proofs are likewise divided into three parts: cosmological evidence; ontological evidence; and, the evidence of orderliness.

Our study demonstrates that *Mukhtasar mā ba 'de 't-tabīa* is a systematic, voluminous and important work in a field that was shaped around the views of modern Western thinkers. This article has been prepared in order to shed light on the research which has been undertaken on the philosophy and metaphysics of Izmirli. It thereby contributes to the existing literature and underlines the value of the work under discussion.

Giriş

İzmirli, Osmanlı devletinin son döneminde yetişmiş önemli bir ilim ve fikir insanıdır. Hayatı ve ilmî kişiliği hakkında hazırlanmış pek çok çalışma bulunduğu için¹ burada metafiziğe dair eserlerinin, daha özelde *Muhtasar mâ ba'de't-tabîa*'nın² tahlili üzerinde durulacaktır. İzmirli üzerine yapılan çalışmalarda onun *Mâ ba'de't-tabîa* adlı eserine atıfta bulunulmadığı fark edilmiştir.³ Onun metafizik görüşlerinden bahseden literatürde, onun bu önemli eserine müracaat edilmemiş olması, bizi eserin bu alanda bilinmemesi veya tanınmama ihtimali düşüncesine götürmüştür. Bu amaçla çalışmamız hem *Mâ ba'de't-tabîa*'nın varlığına dikkat çekmek hem de muhtevasını değerlendirmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Mâ ba'de't-tabîa'nın kapak sayfasındaki notlardan anlıyoruz ki bu çalışma, İzmirli tarafından Dârülfünûn'da öğreticilik yaparken öğrencilerine ders kitabı olması amacıyla oluşturulmuştur.⁴ İçeriği sistematik bir tertibe dayanmaktadır. İzmirli, metafizik meseleler olarak ele alınan marifet ve varlık nazariyeleri ile teoloji bahislerinde salt görüşlerini aktaran bir üslup tercih etmemiş, felsefe-i cedîde dediği Batı felsefesinin düşünürlerinin görüşlerini tartışmış, onlara zaman zaman eleştirilerde bulunmuştur.

İzmirli'nin metafizik ilmine dair asıl bilinen eseri, *Muhtasar felsefe-i ulâ*⁵'dır. *Mâ ba'de't-tabîa* ile bu eser arasında gerek muhteva gerekse tertip açısından önemli benzerlikler bulunmaktadır. Konular her ikisinde de benzer bir paralellikle işlenmiş olmakla birlikte bazı konular birinde yer alırken diğesinde bulunmamaktadır. Aşağıda daha detaylı bir şekilde iki eser arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekilecektir.

- 1 Detaylı bilgi için bk. Celâleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkîi* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946); Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000); Osman Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri," *İzmirli İsmail Hakkı (sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*, haz. Mehmet Şeker - Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 77-92; Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996); Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı* (İstanbul: Zafer Matbaası, 1980), 279-281; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1987); Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 23/530-536.
- 2 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar mâ ba'de't-tabîa: Darülfünun-i Osmânî Edebiyat şubesi üçüncü sınıf derslerinden*, 3. Cilt, (İstanbul: y.y., t.y.) Makalemizin geri kalanında bu eser için *Mâ ba'de't-tabîa* denilecektir.
- 3 Sabri Hizmetli, *La Vie et les Oeuvres d'İzmirli İsmail Haqqi* (Paris: Sorbonne Üniversitesi, La Nouvelle Science de Théologie, Master Thesis, 1976); Hizmetli'nin Fransızca olarak hazırladığı bu yüksek lisans tezi, Türkçeye kazandırılmıştır: a.mlf., *İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996); Hizmetli, *Les Idées Théologiques d'İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) Dans Le "Yeni İlm-i Kalâm"* (Paris: Sorbonne, La Nouvelle Science de Théologie, Phd Dissertation, 1979); Bayram Ali Çetinkaya, *İsmail Hakkı İzmirli ve Felsefe* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999). Çetinkaya'nın bu çalışması, kitap haline dönüştürülmüştür: a.mlf., *İzmirli İsmail Hakkı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000). Bu eser, 2013 tarihinde İngilizceye tercüme edilmiştir: a.mlf., *İzmirli İsmail Haqqi His Life, Works And Views* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013); Sedat Ateş, *İzmirli İsmail Hakkı'da Metafizik Problemler* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
- 4 Bk. İzmirli, *Mâ ba'de't-tabîa*, "Darülfünun-i Osmânî Edebiyat şubesi üçüncü sene derslerinden".
- 5 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar felsefe-i ulâ* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329/1911). Makale boyunca bu eserden *Felsefe-i ulâ* adıyla bahsedilecektir.

İzmirli'ye göre metafizik, mevcûdu, *mevcûd min haysü hüve mevcudu* (mevcut olmak bakımından mevcut) konu edinmiştir. Bu anlamda metafizik, varlığın mahiyetini, ilk illetlerini, ilk ilkelerini ve külli kâidelerini incelemektedir. O, metafizik ilmine önemli bir konum atfetmiştir. Öyle ki sırf bu ilim için tatbik edilebilecek yeni bir metot (menhec-i teemmülî) önerisinde bulunmuştur. Menhec-i teemmülîde eleştirel yöntem (ilm-i intikâd) sayesinde bilgiyi (marifet) tahlil ile bilginin dayanağı (mebnâ) olan ilk ilkelere, varlık ilmi sayesinde eşyanın tabiatını tahlil ile tâbi olduğu ilk illetlere, teoloji ilmi ile de ilk ilke ve ilk illetlerden hareketle hakikî varlığın genel bir izahına ulaşmaya çalışıldığı görülmektedir. Her iki eserde de bu konular marifet nazariyesi, varlık nazariyesi ve teoloji şeklinde üç ana başlık altında incelenmiştir.

Çalışmamızda *Felsefe-i ûlâ*'nın bizim için önemi, yayın yeri ve tarihi belli olmayan *Mâ ba 'de 't-tabîa*'ya ışık tutabilecek bir muhtevaya sahip olmasıdır. Bu konuda *Mâ ba 'de 't-tabîa*'nın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki tashihli nüshası oldukça önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu nüshada İzmirli tarafından yapılan tashihler, aynıyla *Felsefe-i ûlâ*'da yer almıştır. Bu nedenle *Mâ ba 'de 't-tabîa*'nın ulaşılan nüshaları ile *Felsefe-i ûlâ*'nın kıyaslanması bir gereklilik arz etmektedir.

İzmirli'nin metafizik meseleleri tartıştığı bir diğer eseri ise *Yeni İlm-i Kelâm*'dır.⁶ Bahsi geçen eserler dışında onun çeşitli makalelerde de metafizik ilminden bahsettiği görülmektedir. Bunlardan biri, Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda yayınladığı "İlim ve Metafizik" adlı makaledir.⁷ O, bu çalışmasında metafizikten aklın bir faaliyeti olarak bahsetmiştir. Buradaki düşünceye göre akıl, derin ilmî tefekkür ile ilmin son sınırına ulaşacağı gibi onu aşabilir de. İlmin son haddine ulaşabilen akıl, tenkit sahasından çıkıp metafizik sahaya girerek Hakk'a kavuşacaktır.⁸

Bu makalenin amacı İzmirli'nin metafizik disiplinindeki görüşlerini sunmaktan ziyade, onun, hakkında yapılan çalışmalarda ihmal edilmiş *Mâ ba 'de 't-tabîa* adlı çalışmasını tanıtmak olduğu için yukarıdaki eserlerin detaylarına burada yer verilmeyecektir. *Mâ ba 'de 't-tabîa*'nın Türkiye genelindeki kütüphanelerde bulunan nüshaları hakkında bilgi verildikten sonra eserin genel özellikleri ve tertibine değinilecektir. Ardından *Mâ ba 'de 't-tabîa*'daki metafizik alana dair problemler metafizik ilmindeki yöntem, epistemoloji, varlık ve isbât-ı vâcib başlıkları altında tahlil edildikten sonra *Mâ ba 'de 't-tabîa* ile *Felsefe-i ûlâ*'nın içerik açısından mukayesesine yer verilecektir.

1. Eserin Nüshaları

Mâ ba 'de 't-tabîa'nın dört adet nüshasına ulaşılmıştır. Nüshalar hakkındaki bilgiler aşağıdaki gibidir.

6 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1. Cilt (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341/1922); a.mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, 2. Cilt (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340-1343/1924-1927). *Yeni İlm-i Kelâm*'ın Türkçe latinizasyon çalışması da yapılmıştır: a.mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981).

7 İzmirli İsmail Hakkı, "İlim ve Metafizik", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2/1 (1339/1923), 57-77.

8 İzmirli, "İlim ve Metafizik", 77.

1.1. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Kataloğu, nr. 3746.

Eser Türkçe, rika hatlı ve taş baskıdır. Bbxbb, bbxbb mm boyutlarındadır. 94 varaktır. Eser içerisinde *Mantuk-ı sûrî*, *Mantuk-ı tatbîkî veya Menâhic* ve *Muhtasar mâ ba'de't-tabîa* risaleleri de bulunmaktadır. Katalog kayıtlarında İzmirli'nin bu eseri, *İlm-i mantık* ismiyle künyelenmiştir. Eserin zahriyesinde “Dârülfünûn-i Osmanî Edebiyat şubesi üçüncü sene derslerinden *İlm-i mantık*, kısım-ı evvel, mantık-ı sûrî, muallimi müdür İsmail Hakkı Bey, cüz’-i evvel/1”, “İzmirli İsmail Hakkı Kütüphanesi”, silik bir şekilde “İlm-i mantık, İlm-i menâhic ve İlm-i mâ bade't-tabîa” ve “tashih (ح) kaydı yer almaktadır. Eserin serlevhasında siyah hatla “fenn-i sâlis - *Mâ ba'de't-tabîa* – Metaphysique” kaydı yer almaktadır. Mecmû' nüsha müstensih tarafından tashih edilmiş ve “tashih (ح)” kayıtları üstü çizilerek konulmuştur. Müstensih İzmir İsmail Hakkı'dır. İstinsah tarihi bulunmamaktadır. Ferağ kaydında “Meclis tamâm keş ve be-âhir resîd umûr / Mâ hemçonân der evvel-i vâsf-ı to mânendeyim” beyti bulunmaktadır.

1.2. Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Kataloğu, nr. 0132093, yer no. 24821 SÖ.

Eser Türkçe, rika hatlı ve taş baskıdır. 230x170 mm boyutlarında ve 67 varaktır. Eserin müellifi İsmail Hakkı olarak kaydedilmiştir. Kütüphane katalog kayıtlarında *Muhtasar mabade't-tabîa. Darülfünûn-u Osmanî Edebiyat Fakültesi Şubesi Üçüncü Sınıf Derslerinden* adı ile geçmektedir. Eser kahverengi kağıt ciltle ciltlenmiştir. Eserin zahriyesinde “fenn-i sâlis, Darülfünûn-i Osmanî, Edebiyat şubesi üçüncü sene derslerinden *Muhtasar mâ ba'de't-tabîa*, muallimi müdür İsmail Hakkı Bey, cüz’-i sâlis/3”, “baş tarafı *İlm-i mantık*’a atfeyleye”, “form 3” ve “Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Seyfettin Özege bağışı” kayıtları yer almaktadır. Eserin serlevhasında siyah hatla “fenn-i sâlis – *Mâ ba'de't-tabîa* – Metaphysique” kaydı yer almaktadır. Müstensih İzmir İsmail Hakkı'dır. İstinsah tarihi ise bulunmamaktadır. Ferağ kaydında “Meclis tamâm keş ve be-âhir resîd umûr / Mâ hemçonân der evvel-i vâsf-ı to mânendeyim” beyti bulunmaktadır. Kütüphane kayıtlarında bulunan bu eserin, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshanın tashihsiz nüshası olduğu tespit edilmiştir.

1.3. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. NEK8663/3, yer no. 8663/3.

Eser Türkçe, rika hatlı ve taş baskıdır. 200x150 mm boyutlarındadır, 67 varaktır. Kırmızı bir bez ciltle ciltlenmiştir. Eserin müellifi İsmail Hakkı kaydıyla yer almaktadır. Kütüphane katalog kayıtlarında *Muhtasar mabade't-tabîa: Darülfünûn-u Osmanî Edebiyat Şubesi Üçüncü Sınıf Derslerinden* adıyla geçmektedir. Kütüphane kayıtlarında 8663/3 olarak belirtilen eserin yer numarası 8663/3'tür. Eserin zahriyesinde “Nuriye Osmanoglu Bağışı ve imzası” bulunmaktadır. Eserin ferağ kaydında “Meclis tamâm keş ve be-âhir resîd umûr / Mâ hemçonân der evvel-i vâsf-ı to mânendeyim” beyti bulunmaktadır. Eser içerisinde istinsah tarihi ve sah kaydına rastlanmamıştır.

1.4. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 160./İzm/c.1/ /27673 k1.

Eser Türkçe, rika hatlı ve taş baskıdır. 200x150 mm boyutlarındadır, 67 varaktır. Eserin müellifi İsmail Hakkı kaydıyla yer almaktadır. Kütüphane katalog kayıtlarında *İlm-i mantık*; *mantık-ı tatbiki* veya *fenn-i menâhic*; *ma-ba 'de 't-tabîa* adıyla geçmektedir. Eserin ferağ kaydında “Meclis tamâm keşf ve be-âhir resîd umûr / Mâ hemçonân der evvel-i vâsf-ı to mânendeyim” beyti bulunmaktadır. Eser içerisinde istinsah tarihi ve sah kaydına rastlanmamıştır. Eser, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi’ndeki nüshanın benzeridir.

2. Mâ ba‘de‘t-tabîa’nın Genel Özellikleri

İzmirli’nin *Mâ ba‘de‘t-tabîa* adlı eseri, onun metafizik görüşlerine ilişkin literatür taraması yapılırken tespit edilen ve bugün kütüphane kayıtlarında taş baskı olarak bulunan *İlm-i mantık*⁹ ve *Mantık-ı tatbiki*¹⁰ eserlerinin üçüncü cüz’üdür.¹¹ Üç cüz’den oluşan bu çalışma incelendiğinde, İzmirli’nin sırasıyla *Felsefe Dersleri*¹², *Fenn-i menâhic*¹³ ve *Felsefe-i ûlâ* adlı matbu eserleriyle tertip ve içerik açısından benzer olduğu fark edilmiştir. Yukarıdaki taş baskı nüshaların kapak sayfalarında yer alan “Edebiyat şubesi üçüncü sene derslerinden” ibaresi, bu cüz’lerin, öğrencilere birer ders notu olarak hazırlandığını göstermektedir. Daha sonra ise o, bu cüz’lerin herbirine karşılık gelecek matbu eserler telif etmiştir. Birinci cüz’ü oluşturan *İlm-i mantık*, *Felsefe Dersleri* adlı eserle bir benzerlik gösteren mantık ilmi üzerinedir.¹⁴ İkinci cüz’ ise *Fenn-i menâhic*’e benzemektedir ve metodolojiyle ilgilidir.¹⁵ Üçüncü cüz’ ise bu çalışmanın da konusunu oluşturan metafizik hakkındadır ve *Felsefe-i ûlâ* ile içerik ve üslup açısından bir benzerlik göstermektedir.

9 İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i mantık* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3746).

10 İzmirli İsmail Hakkı, *Mantık-ı tatbiki* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3746).

11 *Mâ ba‘de‘t-tabîa*’nın başında eserin “üçüncü cüz” olduğuna dair bir not bulunmaktadır. Eserin ulaşılabildiğimiz kütüphane kayıtlarında ilk iki cüz’ün *İlm-i mantık* ve *Mantık-ı tatbiki* olduğuna dair bilgi bulunmaktadır. Ayrıca aşağıda nüsha ile ilgili bilgiler kısmında bahsedeceğimiz gibi, *Mâ ba‘de‘t-tabîa*’nın zahriyesinde İzmirli tarafından bu iki eserin devamı olduğunu ifade edecek bir not düşülmüştür.

12 İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330/1914).

13 İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i menâhic* (Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1329/1911).

14 Eserlerin her ikisinin de içeriği, *Felsefe Dersleri*’nin medhal kısmından sonraki “kitâb-ı sâni” kısmından itibaren, benzerlik göstermektedir. Konu başlıkları gibi her iki eser içerdiği örnekler açısından da benzerlik arz etmektedir. Örneğin iki eserde de geçen “tekâbü” bahsinde konuyla ilgili verilen tablonun yine her ikisinde de aynı olduğu görülmektedir. Tablo için bk. İzmirli, *İlm-i mantık*, 26; krş. a.mlf, *Felsefe Dersleri*, 162. Bununla birlikte *Felsefe Dersleri*’nin son bahislerinden biri olan “burhan” konusu, *İlm-i mantık*’ta yer almadığı, bu konunun, “cüz’-i sâni” diye geçen *Mantık-ı tatbiki* adlı eserde bulunduğu tespit edilmiştir.

15 İki eserde de gerek iç düzen gerekse konular ve örnekler benzerlik göstermektedir. Sözelimi her iki eserin de ilk başlığı olan “tasnif-i ulûm” konusundaki cümleler aynıdır: “Saha-i hakikatte ne kadar kıt’ât-ı muhtelif var ise o kadar da ulûm-i muhtelif vardır...” Detaylı bilgi için bk. İzmirli, *Mantık-ı tatbiki*, 7; krş. a.mlf, *Fenn-i menâhic*, 3. Bununla birlikte farklılık sadece bir kavramın farklı bir teriple ifade edilmesiyle sınırlı olduğu görülmektedir. Örneğin *Mantık-ı tatbiki*’de “tebassur” olarak geçen bir kavram, *Fenn-i menâhic*’de “istibsar” kavramıyla yer almaktadır. İki eser arasındaki bu ilişkiyden yola çıkarak *Fenn-i menâhic*’den daha önce yazılan *Mantık-ı tatbiki*’deki ders notu niteliğindeki konular, daha sonra *Fenn-i menâhic*’de tekrar ele alınmıştır denebilir.

Mâ ba 'de 't-tabîa'nın yayın yeri ve tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ana metni 134 sayfadan oluşmaktadır. Eser giriş, üç ana bölüm ve bölümlerin altında yer alan ayrı kısımlardan meydana gelmiştir. Giriş bölümünde mâ ba'de't-tabîanın tanımı, konusu ve taksimine yer verilmiştir. "Marifetin kıymeti ve hududu" başlıklı ilk bölümde, Batılı felsefi sistemlerin bilgi nazariyelerinden bahsedilmiş, bilginin kaynağı konusunda onların görüşlerine yer verilmiştir. Septisizm (reybiyye), pozitivizm (isbâtiyye), rölativizm (izâfiyye), idealizm (misâliyye), kritisizm (intikâdiyye) ve dogmatizm (kat'îyye) görüşlerine yer verilen ekollerdir.

"Felsefe-i ûlâ veya mâ ba'de't-tabîa-i umûmiye" başlıklı ikinci bölüm ontoloji bahsine ayrılmıştır. Metafizik ilminin konusu olan ilk neden ve ilk sebebe varlığın mâhiyetinin tahlilinden sonra yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda varlığın zat, cevher, araz, illetler, mebdî, kuvve ve fiil gibi kavramlarla bağlantısına ve ruh ile münasebetine yer verilmiştir. Üçüncü bölüm ilk neden ve ilk illet olan Tanrı hakkındadır. Bu bağlamda isbât-ı vâcip delilleri, ilâhî sıfatlar ve Tanrı-âlem ilişkisine yer verilmiştir.

Mâ ba 'de 't-tabîa'da bilgi, madde, varlık, Tanrı ve ruh kavramlarının felsefe tarihinin İslâm düşüncesi ve modern Batı felsefesi ekseninde tahlil edilmesi, bu eseri değerli kılmıştır. Modern dönem İslâm ve Batı düşüncesinin metafizik alandaki fikirleri, yazarın kendi İslâmî ve geleneksel kıstaslarına göre değerlendirilmiştir. Bahsi geçen felsefi okulların meselelerle ilgili tartışmalarına yer verilmiş, onların bu görüşleri değerlendirilerek bazı ekollere daha yakın, diğer bazısına ise daha mesafeli durmuştur.

Eser içerisinde felsefi düşünceye dair esas ayırım eski-yeni ayırımına dayanmaktadır. *Mâ ba 'de 't-tabîa* oluşturulurken büyük oranda İzmirli'nin *felsefe-i cedîde*¹⁶ adını verdiği modern Batılı düşünürlerin görüşlerine yer verilmiştir. Bu ayırmda, yeni ilm-i kelâm düşüncesinin izlerini bulmak mümkündür. Çünkü o, eski felsefeyi yetersiz ve dönemin ihtiyaçlarına cevap vermekten yoksun gördüğü için *Mâ ba 'de 't-tabîa* adlı eserini de yeni felsefe düşüncesinin mantık ve metodolojisi ekseninde telif etmiş görünmektedir. Bu sebeple, "eski felsefe" dediği felsefenin düşünürleri Thales, Anaksimendros ve daha pek çok Antik Yunan filozoflarından oluşan zümreye eserinde hiç yer vermemiştir. Bunun yerine modern dönemde ortaya çıkan septisizm, rölativizm, dogmatizm ve benzeri ekollerin görüşleri dikkate alınmıştır.

3. Tertibi

Kitabın içeriği aşağıdaki gibidir:

16 İzmirli, *Mâ ba 'de 't-tabîa*, 82. İzmirli'nin yeni felsefenin tarihi ve fikri gelişimi hakkındaki değerlendirmeleri için bk. a.mlf., *Felsefe-i ûlâ*, 222-273.

Tablo 1
Mâ ba‘de’t-tabîa’nın İçindekiler Listesi

<i>Mâ ba‘de’t-tabîa</i>	
İçindekiler	Sayfa No
Mâ ba‘de’t-tabîanın tarifî ve mevzûu	3
Mâ ba‘de’t-tabîanın tahkîki	4
Nefs-i nâtîkanın ahvâl-i selâsesi	7
Marifetin Kıymeti ve Hudûdu	10
Reybiyye mesleği	11
Reybiyye’nin eş’ibeleri	12
Edille-i reybiyye	14
Meslek-i haberiyyenin (tecrübiyye) itirâzâtı	15
Şekk-i mutlak ve muvakkat	18
İzâfiyye mesleği	18
İsbâtiyye veya izâfiyye-i âfâkiyye mesleği	19
Halât-ı selâse kavânini	23
Tasnîf-i ulûm	25
Fransız isbâtiyyûnu	26
İngiliz isbâtiyyûnu	27
İzâfiyye-i enfûsî veya tenkîdî (intikâd)	29
Misâliyye	31
İntikâdiyye mesleğinin mebdeleri	32
Kant’ın tenkitleri	35
Tenkîd-i akl-ı mahz	36
Tenkîd-i akl-ı amelî	41
Tenkîd-i hüküm	46
Numen	47
Kat’iyye mesleği	48
Kat’iyye’nin edillesi	49
Felsefe-i ûlâ veya mâ ba‘de’t-tabîa-i umûmiyye	51
Mevcûd	51
Aksâm-ı mevcûd	52
Zât	52
Havâss-ı zât	53
Varlık	54
Mevcûdun evsâf-ı ilmiyyesi	54
Cevher	56
Hâdisiyye ve cevheriyye meslekleri	57

Kuvve ve fiil	59
İlel	59
İlel-i sevânî	61
Mebâdî-i üvel	61
Mebde-i ittihâd	84
Mebde-i sebeb	63
Mebde-i gâiyyet	63
Mebde-i illiyet	64
Mebde-i cevher	64
Mebhas-i kiyânî veya madde	66
Mebâdî-i kiyânî	66
Âlem-i hâricinin varlığı	66
Tahakkukiyye mesleği	71
Maddenin mâhiyeti (tabiatı)	73
Mihânikiyye ve kuvvâiyyenin mukayesesî	78
Mâhiyet-i ecsâm (madde ve sûret)	78
Tahlîl-i cisim	79
Ecsâmın keyfiyyâtı	81
Kavânîn-i tabiat	83
Mebhas-i ruh	86
Hayat	86
Nazariye-i mihânikiyye	88
*Uzviye ve hayâtîyye nazariyeleri	91
Ruhâniyye nazariyesi	92
Ruhun varlığı	92
Rûhiyye mesleği	94
Rûhiyyûnun edillesi	94
Maddiyyûn tarafından itirâzât	99
Rûhiyyûnun şubeleri	102
Ruh ile cismin ittihâdı	103
Meslek-i maddiyyûn	105
Mebhas-i illet-i ûlâ: İlm-i ilâhî	108
İsbât-ı vâcib	113
Edille-i fizikiyye	113
Hareket delili	117
İllet-i gâiyye delili	119
Tekâmüliyyûn nazariyesi	123
Nâmütenâhi fikri	127

Hakâik-i ezeliyye fikri	127
Kemâl delili	128
Ahlâk delilleri	130
Kant'ın edille-i vâcibe itirazları	130
Sıfât-ı Bârî	132
Rabbü'l-âlemîn ve âlem	133

4. *Mâ ba'de't-tabîa*'da Metafizik Alana Dair Problemler

4.1. Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yöntemi

Metafizik ilmi genel olarak “ilm-i mâ-ba'de't-tabîa”, “ilel-i ûlâ” ve “mebâdî-i üvelin” ilmi diye tarif olunmakta ve buna “felsefe-i ûlâ” ismi verildiği de belirtilmektedir. Hâsılı felsefenin en yüksek, en müşkil ve en umumî mesâiline ilm-i mâ-ba'dü't-tabîi namı verilmektedir.¹⁷ İzmirli metafizik ilmini, konusu varlık olan diğer ilimlerden ayırmıştır. Zira diğer ilimler olgu ve olayları kendine konu edinirken metafizik, varlığın kendisinden bahsetmektedir.¹⁸ Başka bir deyişle metafizik, varlığı, ona sonradan eklemiş olan niteliklerinden ötürü değil, varlık olması cihetiyle kendine konu edinmiştir.

İzmirli metafizik ilmini diğer ilimlerden ayırdığı gibi onun metodunu da kendine has kılmış ve bu hususta *menhec-i teemmülî* adında bir metottan bahsetmiştir. Buna göre metafizik ilmi, metot olarak ne salt aklın sınırlarında kalan ne de dış dünyada deney yoluyla ulaşılabilen bir ilim değildir. Zira o, hem var olanla hem de akli olanla ilgilidir. İzmirli bu metodu şöyle tarif etmiştir:

“Menhec-i teemmülî öyle bir menhecdir ki burada nefis kendine rücu eder. Kendinde yalnız hâdisâta değil, belki mevcûda, bir mevcûd-i zihniye ve bir mevcûd-i mutasavvere değil, belki bir mevcûd-i mahsûsa ve bir mevcûd-i müdrike vâsıl olur. Bu menhec Descartes'in, Leibniz'in, Biran'ın¹⁹, hatta Hegel'in de menhecidir. Felsefe-i ûlânın menhec-i zâtîsidir.”²⁰

İzmirli'nin metafizik sahada birkaç metodu birleştiren bir yol takip eden bir metottan bahsettiği görülmektedir. O, metafizik ilmine ancak eşyanın tabiatının böyle bir metotla tahlil edilmesi suretiyle ulaşılabilceğinden bahsetmektedir: “... ilm-i mükevvenât sayesinde eşyanın eysini (varlığını) tahlil ile veya tabiatını tahlil ile tâbi olduğu ilel-i ûlâya kadar suûd eder...”²¹ Bu sebeple metafizik alana ait eserlerinde ontoloji bahsine uzun uzadıya bir yer verdiği görülmektedir. *Mâ ba'de't-tabîa*'da bir metot olarak teemmül kavramı ele alınmamıştır. Ancak İzmirli bu eserinde metafizik ilmine dair problemlerde “teemmül ile anlıyorum ki”, “teemmül ediyorum” gibi bu problemleri tahlil ederken izlediği yolu ifade etmiştir. Eserden alıntılanan aşağıdaki pasaj bu düşünceye örnek teşkil etmektedir:

17 İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe*, haz. Recep Alpyağılı (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 258-259.

18 İsmail Hakkı, *Mâ ba'de't-tabîa*, s. 3.

19 İzmirli *Felsefe-i ûlâ*'nın bir yerinde bu düşünürün doğum ve vefat tarihini 1769/1824 olarak vermiştir. Bu bilgiden hareketle onun, Fransız spiritüalist düşünür Maine de Biran olduğu tespit edilmiştir.

20 İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, 8.

21 a.mlf., *Felsefe-i ûlâ*, 4.

“Demin ben ulûm-i ri'yâziyyeyi düşünüyordum. Şimdi de mâ-ba'dü't-tabîiyye ile meşgul olacağım işte burada fikrimde bir hareket hâsıl oluyor. Teemmül ile anlıyorum ki bu hareketin fikrimizin terekkiyât-ı sâbıkası içinde bir sebep-i vücûdu olacaktır. Eğer bu terekkiyât olmasaydı hareket asla husûl bulmayacak idi. İşte bu hareket bir eserdir –effect. Yine teemmül ediyorum bu hareketin husûlü için herhalde bir illet lazımdır diyorum.”²²

İzmirli'nin *Fenn-i Menâhic* adlı eserinde ise aynı yöntemi açıklamak için *menhec-i istibsâr* kavramını kullandığı görülmektedir. İstibsâr metodu ile nesnelerin nefsânî özellikleri derin bir şekilde (tettebbu') incelenmektedir. Tek başına akıl yürütme (istidlâl) metodunun ulûm-i ri'yâziyye gibi ilimler için geçerli olduğu kabul edilmiştir. *Menâhic*'de istibsâr metodunun amacı, az çok genl olan kavânîni tayin etmek olarak belirtilmiştir.²³ Ancak yine de istibsâr metodunun menhec-i teemmülde olduğu gibi açık bir şekilde metafizik ilminin bir metodu olduğu ifade edilmemiştir. Daha çok varlıkların ilkelerini, kanunlarını tayin eden bir metot olmasından bahsedilmiştir.

Yeni felsefe olarak adlandırdığı modern dönem Batılı düşünce ekollerinde tartışılan meselelere eserlerinde atıflar yaparak onları tahlil eden İzmirli, kimi yerlerde onlara karşı önemli itirazlar getirmiştir. Batılı düşüncelerden İslâm'ın inanç esaslarıyla çeliştiği kanaatine vardığı kimi görüşleri eleştirmiş, onlara karşı İslâm düşüncesinde alternatif metodolojiler üretmiştir. Onun bu çabası, yaşadığı dönemin Osmanlı toplumunun pek çok alanda olduğu gibi ilmî sahada da Batı'dan geride kalmış olmasının karşı bir yansıması olarak yorumlanmıştır.²⁴ İzmirli, Batı'nın mantık ve metodolojisini İslâmî ilimlere tatbik etme gayesi edinmiştir. Bu amaçla kelâm ilmi alanında meselelerin yeniden ele alınıp değerlendirileceği bir *yeni ilm-i kelâm* yönteminden bahsetmiştir.²⁵ Çünkü ona göre kelâm ilmi, eski haliyle herhangi bir ilerleme kaydedemeyecektir. İzmirli'nin, metafizik çalışmalarında da aynı mantıkla hareket ettiği söylenebilir. O, yalnızca metafizik sahaya tatbik edilebileceğini söylediği ve *menhec-i teemmülî* adını verdiği yeni bir yöntemden söz etmektedir.²⁶ Bu yönteme göre metafizik ne salt deney yoluyla ulaşılabilen ne de sadece aklın sınırları dâhilinde kalan bir ilimdir. Çünkü o, hem aklî olanla hem de var olanla ilgilidir. İzmirli bu düşüncesini, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme* adlı eserinin kapak sayfasına bir not düşerek ifade etmiştir.²⁷

4.2. Epistemoloji

Mâ ba'de't-tabîa'da epistemoloji ve ontoloji bahisleri birer metafizik problem olarak ele alınmıştır. Her iki konu da ilk sebebe ulaşmak için bir araç olarak görülmüştür. Bunlardan ontoloji, yapısı itibariyle tek tek olayları değil, genel olarak “varlık”ı bir problem olarak görüp

22 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 59.

23 a.mlf., *Menâhic*, 46-47.

24 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1966), 2/443.

25 M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 60-61.

26 İzmirli, *Felsefe-i ulâ*, 8.

27 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme* (İstanbul: Evkâf Matbaası, 1336/1917), “bu kitap, nazariyât kelâmının felsefe-i cedide ve ihtiyâcât-ı asrıyyeye göre tevsî' suretiyle ilk defa olmak üzere tertip ve tahrîr edilmiştir”.

onun tabiatını inceleyen bir disiplindir.²⁸ Epistemoloji ise bu husustaki düşünce sistemlerinin detaylı bir şekilde incelendiği bir alandır. Yani metafizik, diğer ilimlerden farklı olarak varlığın özüyle, çözümlenmesiyle, ilkeleriyle ve cevherle ilgilenmektedir.

İzmirli'ye göre episteme, küllî veya cüz'î her ne şekilde olursa olsun akılda ortaya çıkan şeye denmektedir.²⁹ O, aklın tenkitle başlayıp derûnî bir araştırmayla (tefahhus) ilmin son sınırına gidebileceğinden bahsetmiştir. *Felsefe-i ûlâ*'da birinci bölümün "İlm-i intikâd veya marifet nazariyesi" olarak adlandırılması, İzmirli açısından, aklın tenkit sahasında olmasıyla bilginin elde edilebileceği anlayışını yansıtmaktadır. O, "eleştirel bilgi" dediği kavramla Kant'ın metafiziğin dayandığı ilkeler dediği eleştirel felsefeyi kastediyor görünmektedir. Bu açıdan baktığımızda her iki metafizik eserinde de Kant'ın, aklın eleştirisine dayanan eserlerine ayrı bir bahis olarak yer vermiştir.³⁰ İzmirli, Kant'ın eleştirel felsefe yaklaşımını tenkit etmiştir. Zira eleştirel felsefeye göre birçok kanun veya ilke vardır. Onlar, nöbetleşe bir şekilde bizim tasarımlarımızı idare etmektedir. Ancak burada deneysel öğretilere niçin bir ilkenin diğer bir ilkeye tercih olarak uygulandığı İzmirli tarafından sorgulanmıştır. O, Kant'ın dediği ilkelerin tam manasıyla deneyin yaratıcısı olduğu görüşünü eleştirmiştir.³¹ Ona göre bu ilkeler nasıl olurlarsa olsunlar gerçeğe uygulanabilmektedir. Bizim tasarımlarımızdaki bazı şeyler ilkelerden ayrı olup ya ilkelerin uygulanmasına engel ya da uygun olmaktadır.

İzmirli'ye göre insan bilgisinin mahiyeti ve nasıl teşekkül ettiği hususunda çeşitli düşünce sistemleri farklı yönleri ön plana çıkarılmıştır. Bu hususta kadîm ve cedîd felsefe taksimi yapmıştır. Ona göre kadîm felsefede bilgi, yakînî olup olmama ve şüpheyi ihtiva edip etmemesi açısından ele alınmıştır. Felsefe-i cedide, eşyanın bilgisini yakînî kabul etmekle birlikte bu bilginin özel, nesnel veya mutlak olup olmadığı konusunu tartışmıştır. İzmirli *Mâ ba'de't-tabîa*'da çağdaş düşünce sistemlerinin bilgi teorilerine yer vermiştir. Epistemoloji konusundaki çağdaş düşünce sistemlerinin, "İzâfet-i marifet mezhebi ile misâliyye mezhebi ve bunlara muâriz olan mezâhib vazolunan davaya cevap veriyor" diyerek hangi ekolleri ihtiva ettiğini ifade etmiştir.³² İzmirli rölativizm için "izâfet-ı marifet", idealizm için "misâliyye" kavramlarını kullanmıştır. O, söz konusu çağdaş düşünce sistemlerinin görüşlerinden herhangi birini açıkça tercih etmediği görülmektedir.

Netice itibarıyla metafiziği mutlak bir ilim olarak gören İzmirli,³³ ilim olmağı yönüyle onu akla dayandırmıştır. Ona göre akıl derin ilmi tefekkür ile ilmin son sınırına ulaşacağı gibi onu aşabilmektedir. İşte şuur, o zaman tenkit sahasından çıkıp metafizik sahaya girerek Hakk'a kavuşacaktır.³⁴ Başka bir deyişle metafizik ilmi, ilim olması yönüyle ancak akılla yapılabilmektedir. Ancak bunun için akıl tenkit sahasını aşmalıdır. Bu ise ancak aklın bilgiyi tüketmesiyle söz konusudur.

28 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 51.

29 İzmirli, "İlim ve Metafizik", 57.

30 Bk. İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, 35; a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 36.

31 İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, 58.

32 İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, 11; a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 11.

33 İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, 5.

34 İzmirli, "İlim ve Metafizik", 77.

4.3. Varlık

İzmirli'nin ontolojik tartışmalar bağlamında genel olarak varlık, madde ve ruh temaları üzerinde durduğu görülmektedir. Onun metafiziğe dair eserlerinde de en uzun kısım ontoloji bahsine ayrılmıştır. Bunda, İzmirli'nin ontolojiyi, kendisinin ifadesiyle, bir *felsefe-i ûlâ* ve *mâ-ba'de't-tabîa-i umûmiyye* olarak görmesinin etkisi bulunmaktadır.

Varlık kavramı, var olan her şeyin ortak adı olduğu için tanımı yapılamayan bir kavram olarak kabul edilmektedir. Ona göre yetkin olan ilk varlıkla onun dışında kalan nâkıs varlıklar, “varlık olmak” bakımından tür olarak ortakır.³⁵ İzmirli, varlığın mahiyeti, çeşitli özellikleri ve bağlantılı olduğu cevher, araz, kuvve ve fiil, ilk ilkeler gibi kavramları bu bağlamda izah etmiştir.

İzmirli varlık düşüncesinden özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin ortaya çıktığını kabul etmektedir. Ona göre bütün varlıklar, bu ilkelere göre düzenlenmiştir. Varlık bahsinde *mevcûd* kavramını tahlil eden İzmirli, onu, insanın (nefs-i nâtika) en genel mefhûmu olarak kabul etmektedir. Ona göre mevcûdun kendisi tanımlanamaz ancak mevcûdun dâhil olmadığı herhangi bir tarifi yapılması mümkün görünmemektedir.³⁶ *Zât* ve *araz* kavramlarını da mevcûd kapsamında ele alan İzmirli, zâtı, mevcûdun iki aslî niteliğinden biri olarak kabul etmektedir. Bir örnekleyecek olursak, balmumunun belli bir şekli, rengi ve ağırlığı bulunmaktadır. Bu niteliklerle birlikte bir de balmumunu balmumu yapan özü (terkîb-i kimyevî) vardır. İzmirli işte bu öze *zât*, balmumunun değişebilen niteliklerine de *arâziyyât* demiştir.³⁷ Görüldüğü üzere İzmirli, varlık ile özü birbirinden ayrı düşünmüştür. Öze ait nitelikler sadece bazı arazla alakalı niteliklerle birleştikten sonra var olabilmektedir. Balmumunun belli bir hacminin, şeklinin ve renginin olmadan var olamaması buna örnek olarak verilmiştir.³⁸

Etrafımızdaki varlıklar cevher ve arazlardan (arâziyyât-ı müteayyine) teşekkül etmiştir. Cevher, arazın zıddı olarak, eşyada değişmeyip aynı kalan şeydir. Cevherde öz (zât-ı hâsıla) ve kuvve denilen iki şey bulunmaktadır.³⁹ Öz ve kuvve ayrımı, mevcûd olan varlıkları diğer varlıkların bir tayini yapmaktan uzaklaştırmaktadır. Örneğin mevcûd bir nesne olarak balmumu bi-zâtihî mevcûd olup başka bir mevcûda dayanmamaktadır. Bununla birlikte kuvve özden farklı olup öz ile arazlar arasındaki irtibatı sağlamaktadır. Öz ise her çeşit arazla da birleşmemektedir. Yine balmumu üzerinden gidecek olursak o, kimyevî özelliğine dayanarak yuvarlak (müdevver) veya kare (mu'akkeb) şeklini alabilmektedir. Onun bazen yuvarlak bazen de kare olmasını sağlayacak bazı zâtî şeyler vardır. Ancak balmumu özü itibarıyla örgü şeklini kabul etmemektedir.⁴⁰

35 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 74.

36 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 51.

37 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 52-53.

38 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 54.

39 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 56.

40 İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, 83.

4.4. İsbât-ı Vâcib⁴¹

Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti felsefe ve kelâm ilminde çokça tartışılan meselelerden biri olmuştur. İzmirli metafizik eserlerinde Tanrı kavramını *illet-i ûlâ* anlayışı çerçevesinde ele almıştır.⁴² O, bir olayda illetin bulunmasının zaruriyetinden, “her hâdisenin bir illeti olması zarurîdir. Çünkü hâdisenin illeti olması illetini malûlün husûle gelmesi lazım gelir. Bu ise bâtıldır. Bu halde her hâdisenin bir illeti olması zarurî olur”⁴³ diyerek bahsetmiştir. Bir illet ancak başka bir illete dayanarak var olduğu gibi o illet de yine başka bir illete dayanmaktadır. İletler nihâi bir illette sona ermezse bu durum illetler teselsülüne sebep olacaktır. Bu düşünce bizi illeti olmayan illete yani illet-i ûlâya götürecektir. İzmirli, ilâhî varlığın bir illet-i ûlâ olduğu düşüncesini bu şekilde temellendirmiştir.⁴⁴ Onun metafiziğe dair eserlerinde Tanrı bir mesele olarak ilâhî sıfatlar, ilâhî varlığın delilleri, kötülük problemi ve Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele almıştır.

Tanrı'nın varlığını ispat yolunda çeşitli deliller öne sürmüştür.⁴⁵ Hem *Mâ ba 'de 't-tabîa'* da hem de *Felsefe-i ûlâ* da zorunlu varlığın delilleri iki şekilde sınıflandırılmıştır. Bunlardan birincisi üç gruba taksim olunmuştur: Cismânî/Fizik deliller (edille-i cismâniyye), metafizik/ontolojik deliller (edille-i mâ ba 'de 't-tabîiyye) ve ahlak delilleri (edille-i ahlâkiyye).⁴⁶ Diğer sınıflandırma ise Kant'a ait olup bu deliller üç kısma ayrılmıştır: kozmolojik delil, ontolojik delil ve düzen delili.⁴⁷ Birinci taksimdeki deliller ve onların kapsamında olan deliller aşağıdaki tablodaki gibidir:

41 İzmirli'nin Tanrı anlayışını tahlil ederken şu çalışmadan yararlanılmıştır. Bk. Hande Nur Bozbuğa, *İzmirli İsmail Hakkı'nın "Felsefe-i ûlâ"nın Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45-49.

42 İzmirli, *Mâ ba 'de 't-tabîa*, 108; krş. a.mlf., *Felsefe-i ûlâ*, 170.

43 İzmirli, *Mâ ba 'de 't-tabîa*, 108.

44 İzmirli, teselsül konusunu ayrı bir risale olarak incelenmiştir. Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Risâle fi 't-teselsül*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3741.

45 İzmirli'nin yaşadığı dönem olan Yeni İlm-i Kelâm Dönemi'nde “isbât-ı vâcib” e dair telif edilen eserler listesi için bk. Kılavuz, *İslâm Akâidi*, 415-418.

46 İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, 177; *Mâ ba 'de 't-tabîa* da “edille-i cismâniyye” yerine “edille-i fizikiyye” kavramı kullanılmıştır. Bk. a.mlf., *Mâ ba 'de 't-tabîa*, 113.

47 İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, 199; *Mâ ba 'de 't-tabîa* da Kant'ın edille-i vâcibesi illet-i gâiyye delili, kemâl delili ve edille-i kiyanîye isimleriyle mevzubahis olmuştur. Bk. a.mlf., *Mâ ba 'de 't-tabîa*, 130.

Tablo 1

Mâ ba'de't-tabîa ve Felsefe-i ûlâ'da Geçen İsbât-ı Vâcib Delilleri

“Felsefe-i ûlâ”daki İsbât-ı Vâcib Delilleri		
Edille-i cismâniyye (Fiziksel deliller)	Edille-i mâ ba'de't-tabîiye (Metafizik deliller)	Edille-i ahlâkiyye (Ahlâkî deliller)
İmkân-ı âlem delili (Evrenin imkânı delili)	Hakâik-i ezeliyye delili (Ezeli gerçeklikler delili)	Kabul-i 'âmme delili (Genel kabul delili)
Hareket delili	Nâmütenâhi tasavvuru delili (Sonsuzluk düşüncesi delili)	Melekât-ı ruh-i insânî delili (İnsan ruhunun özellikleri delili)
İlâ-i gâiyye delili (Ereksel neden delili)	Delil-i mükevvenî veya delil-i evveli veya kemâl delili (Ontolojik delil)	Vazifeden müstahraç delil (Görevden çıkarılan delil)

Fiziksel deliller evrenin varlığından, maddenin hareketinden ve evrendeki nizâmdan Allah'a ulaştırılan deliller olmak üzere üçe ayrılmaktadır. *Mâ ba'de't-tabîa*'da İzmirli, imkân-ı âlem ve hareket delillerine “kozmozolojik deliller (delileyn-i kiyâniyeyn)” dendiğinden bahsetmiştir.⁴⁸

İzmirli, aklın düşünceleri olan metafizik delilleri (edille-i mâ ba'de't-tabîiyye), felsefî düşüncedeki tam ve ekmel Tanrı'yı ispatlama ihtimalinin olabileceği deliller olarak görmektedir.⁴⁹ Bu düşüncesinin sebebi, metafizik delilin salt aklın düşüncesinden çıkarılmasına dayanmaktadır. Metafizik deliller ezeli gerçeklikler, sonsuzluk düşüncesi ve ontoloji olmak üzere üçe taksim edilmiştir. Bu delillerden Skolastik dönem filozoflarından Anselm'e mal edilen ontolojik delil, isbât-ı vâcib konusunda gerek kelâm gerekse felsefede önemli delillerden biri olmuştur.⁵⁰

Üçüncü kategorideki deliller ise ahlâkî delillerdir. Ahlâk kanunlarından ve insanların kişisel maneviyatından çıkarılan bu deliller, fizik ve metafizik delillere nazaran daha zayıftır. Nitekim kabul-i 'âmme, melekât-ı ruh-i insânî ve vazifeden müstahraç olmak üzere üçe taksim edilen bu delil kümesi, “mademki bir kanun-i ahlâkî vardır onun herhalde bir vâzı (şârii) vardır işte o da Cenâb-ı Hak'tır”⁵¹ anlayışına dayanmaktadır. İzmirli'ye göre bu delilde, cismânî ve metafizikî delillerdeki gibi bir yakîn yoktur.

Belli bir felsefî mesele etrafında geliştirilmiş bu delillerden her birinin, herkesi aynı neticeye ulaştıracağı iddia edilememektedir. Çünkü İzmirli'nin de dediği gibi herkesin akılları ve kapasiteleri farklıdır.⁵² Bu nedenle o, yer verdiği deliller arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

İzmirli'nin ilm-i ilâhî başlığı altında tartıştığı konulardan biri de Tanrı ile âlem münasebetidir. O, Tanrı ile âlemin sonsuzluğunu savunan düalist düşünceyi ve Tanrı ile âlemi tek bir cevher

48 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 130.

49 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 128.

50 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 128.

51 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 130.

52 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2/3.

olarak kabul eden panteizmi eleştirmiştir. Ona göre bu iki doktrin, Tanrı'nın ahlâkî sıfatlarını iptal etmektedir.⁵³ Düalizm, yetkin bir varlıktan eksik bir varlığın çıkarılmasını reddeder. Onlara göre hem Tanrı hem de âlem kadîmdir. Düalizme göre Tanrı, maddenin musavviri ve nâzımıdır, hâlîki değildir.⁵⁴ Kâmil olan bir varlıktan eksik olan bir başka varlık çıkamayacağı anlayışına dayanan düalizm, İzmirli'ye göre katî bir sebebe dayanmamaktadır.⁵⁵ Çünkü ona göre, kemâl düzeyindeki bir varlığın yine kendisi gibi tam bir varlığı var etmesi, eksik bir varlığı var etmesinden daha problemlidir. Kâmil olan, ancak diğer bir varlıktaki eksikliklerle ayırt edilmiş olur.

Diğer yandan İzmirli, panteist ideolojinin Tanrı-âlem görüşünü de tenkit etmiştir. Panteizme göre Tanrı ile evren tek bir cevherdir. Evrende bu cevherden başka bir şey yoktur. Bu cevher dışındaki her şey arazı oluşturur. İzmirli, cevherin kesretini savunarak bu düşünceye karşı çıkmıştır. Ona göre evren izâfidir; Allah da nesnelerin cevheri değil, sebep ve illetidir.⁵⁶

İlm-i ilâhî başlığı altında İzmirli'nin tartıştığı konulardan bir diğeri kötülük problemi ve teodise olmuştur. Ancak bu konu *Felsefe-i ûlâ*'da yer aldığı halde *Mâ ba'de't-tabîa*'da bulunmamaktadır. Kötülük problemi, teistik Tanrı anlayışındaki mutlak kudret, mutlak ilim sahibi ve salt iyi vasıflarına sahip olan Tanrı ile âlemde var olan kötü olgu ve olayların birbiriyle bağdaşmayacağı düşüncesine dayanmaktadır.⁵⁷

5. *Mâ ba'de't-tabîa* ile *Felsefe-i ûlâ*'nın Mukayesesi

Müellifin iki metafizik eseri arasında muhteva ve tertip açısından önemli benzerlikler olduğu fark edilmiştir. Bu iki neşri mukayese edip aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak, İzmirli'nin metafizik konusundaki fikrî gelişimini görebilmek açısından önemlidir.⁵⁸ Böyle bir çalışma bize aynı zamanda yayın tarihi belli olmayan *Mâ ba'de't-tabîa*'nın, diğer metafizik eser olan *Felsefe-i ûlâ*'dan önce mi yoksa sonra mı telif edildiğinin bilgisini de verecektir. Bununla birlikte eserler arasındaki benzerlikler ve farklılıkların tamamına bu çalışmada değinmek, konumuzun sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle her iki eserden de birkaç örnek verilecektir.

Anlaşıldığı kadarıyla her iki eserde de konular, aynı üslup ve içerikle işlenmiştir. Bir konuyu somutlaştırmak için verilen örneklerin de aynı olduğu görülmektedir. Örneğin, varlık bilimi bahsinde zât kavramını izah ederken her iki eserde de “balmumu” örnek olarak verilmiştir.⁵⁹

53 İzmirli, *Mâ ba'de't-tabîa*, 133. Ayrıca Allah'ın ahlâkî sıfatları için aynı eserin 132. sayfasına bakılabilir.

54 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 133.

55 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 133.

56 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 133.

57 Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 16. Kötülük problemi ve teodisenin tarihi gelişimi için bk. Adam Morton, *Kötülük Üzerine*, çev. Zeynep Okan (İstanbul: Güncel Yayınları, 2000); Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997); D. Z. Philips, *The Problem of Evil and the Problem of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2005); Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Theodise)*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001); John Hick, *Evil and the God of Love* (London: The Macmillian Press LTD, 1993); Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2003). Kötülük problemi bahsi *Mâ ba'de't-tabîa*'da yer almadığı ve bu makalenin esas amacının *Mâ ba'de't-tabîa*'yı ve onun muhtevasını incelemek olduğu için bu konuya makalemizde yer verilmeyecektir.

58 Her iki eser arasındaki mukayese için bk. Bozbuğa, *İzmirli İsmail Hakkı*, 21-33.

59 Bk. İzmirli, *Mâ ba'de't-tabîa*, 53; krş. a.mlf., *Felsefe-i ûlâ*, 75.

Muhteva açısından var olan benzerlikleri kavramlar açısından da görebilmek mümkündür:

Tablo 2

Mâ ba'de't-tabîa ile Felsefe-i ûlâ Arasındaki Kavramsal Benzerlikler

Kavramın Fransızcası ⁶⁰	<i>Mâ ba'de't-tabîa</i>	Sayfa No	<i>Felsefe-i ûlâ</i>	Sayfa No
Relativisme	İzâfiyye	18	İzâfiyye	20
Positivisme	İsbâtiyye	19	İsbâtiyye	22
Relativisme subjectif	İzâfiyye-i ensüfiyye	29	İzâfiyye-i ensüfiyye	35
Critique	İntikâdiyye	32	İntikâdiyye	50
Idéaliste	Misâliyye	31	Misâliyye	62
Mécanisme	Mihânikiyye	88	Mihânikiyye	133
Animisme	Rûhiyye	94	Rûhiyye	138
Matérialistes	Maddiyyûn	99	Maddiyyûn	146
Finalisme	Gâiyye	119	Gâiyye	174

İki eser arasında bir takım farklılıklar da mevcuttur. Kavramla ilgili olanlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 3

Mâ ba'de't-tabîa ile Felsefe-i ûlâ Arasındaki Kavramsal Farklılıklar

Kavramın Fransızcası	<i>Mâ ba'de't-tabîa</i>	Sayfa No	<i>Felsefe-i ûlâ</i>	Sayfa No
Phénomène ⁶¹	Hâdisiye	8	Araz	3
Scepticisme ⁶²	Reybiyye	10	Hisbâniyye	10
Métaphysique ⁶³	Mâ ba'de't-tabîa	11	Felsefe-i ûlâ	11
Evolutionisme	Tekâmüliyyûn	19	Tehâvüliyyûn	22
Dogmatisme	Kat'iyye	22	İkâniyye	23
Noumène	Numen	38	Kavvâm	42
Phénoménisme	Hâdisiyye	57	Araziyye	32
Réalistes	Tahakkukiyye	66	Hakikiyye	70
Monade	Monad	77	Cüz'-i la-yetecezzî	127
Vivant	Zî-hayat	90	Hayy	136

60 Yukarıdaki tabloda İzmirli'nin bir Fransızca kavramın karşılığında her iki eserinde kullandığı kavramların benzerliklerini ortaya koymak hedeflenmiştir. Fransızca kavramlar her iki eserde de aynıdır. Bu kavramlar *Felsefe-i ûlâ*'da "Derûn-i kitapta müsta'mel olan ıstılâhât ve tâbirât-ı felsefiyye" adı altında bir sözlük şeklinde verilmişken *Mâ ba'de't-tabîa*'da metin içerisinde yer almaktadır.

61 İzmirli, *Mâ ba'de't-tabîa*, 47.

62 a.mlf., *Mâ ba'de't-tabîa*, 10.

63 Metafizik için eserlerde çeşitli isimlendirmeler görülmektedir. *Mâ ba'de't-tabîa* ve *felsefe-i ûlâ* da bunlardan biridir. İlk sebepten ve ilk ilkinden bahseden metafizik ilmi için İzmirli'nin *Felsefe-i ûlâ*'da yer verdiği isimler şunlardır: "'Felsefe-i ûlâ'ya 'mâ ba'de't-tabîa' da denir, çünkü felsefe-i ûlâ ulûm-i tabiattan sonra gelir. Felsefe-i ûlâya ilmü'l-mutlak da denir." Bk. İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, 4.

Eserler arasında muhteva açısından da farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, *Mâ ba 'de 't-tabîa'* da evrim teorisi için özel bir bölüm açılmışken bu konu *Felsefe-i ûlâ'* da yer almamaktadır.⁶⁴ Aynı şekilde “Hâlât-ı selâse kavânîni” konusu da *Felsefe-i ûlâ'* da yoktur.⁶⁵ *Felsefe-i ûlâ'* nın hâtıme bölümünde İzmirli, *felsefe-i cedîde* olarak isimlendirdiği yeni felsefenin tarihine yer vermiştir.⁶⁶ Bu bölümde felsefe-i cedîdenin ortaya çıkışı, geçirdiği safhalar, dönemin ekolleri ve düşünürleri tahlil edilmiştir. Ancak *Mâ ba 'de 't-tabîa'* da böyle bir konu yoktur.

Bir başka farklılık da metinde geçen kavramların Fransızcalarıyla ilgilidir. İzmirli, *Mâ ba 'de 't-tabîa'* da kavramların Fransızca karşılığını metnin içerisinde vermişken, *Felsefe-i ûlâ'* da Fransızca kavramları ve Türkçelerini metnin sonunda vermiştir. Bir diğer açıdan *Felsefe-i ûlâ'* da anlatım şiirlerle desteklenmiştir.⁶⁷ Ancak *Mâ ba 'de 't-tabîa'* da anlatım sadedir herhangi bir şiir ve benzeri ilave rastlanılmamaktadır.

Araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız bu bilgiler bize, yayım tarihi bilinmeyen *Mâ ba 'de 't-tabîa'* nın, *Felsefe-i ûlâ'* dan önce yayınlanmış olma ihtimalini düşündürmektedir. Bu düşünceye sahip olmamızda öncelikle *Mâ ba 'de 't-tabîa'* nın ulaştığımız nüshaları etkili olmuştur. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki tashihli nüshada yapılan tashihlerin aynılarını *Felsefe-i ûlâ'* da görmek mümkündür. İkinci olarak *Mâ ba 'de 't-tabîa'* nın zahriyesinde yer alan “Dârulfünûn-i Osmanî Edebiyat Fakültesi üçüncü sene derslerinden” ibaresi, bu çalışmanın esasında bir ders notu olduğunu göstermektedir. Oysa *Felsefe-i ûlâ'* metafizik alana dair matbu bir eser hüviyetinde olup içerik açısından da daha zengindir. *Felsefe-i ûlâ'* nın zahriyesindeki basım yeri ve tarihiyle ilgili bilgiler *Mâ ba 'de 't-tabîa'* ya göre daha nettir. Bu tespitlerimiz nedeniyle makaledeki temel iddialarımızdan biri, yayım tarihi belli olmayan *Mâ ba 'de 't-tabîa'* nın *Felsefe-i ûlâ'* dan önce telif edilmiş olabileceğidir.

Sonuç

İzmirli İsmail Hakkı, ilmî anlamda oldukça üretken düşünürlerden biri olarak Osmanlı devletinin son dönemlerinde pek çok alana dair eser telifinde bulunmuştur. Söz konusu çalışmalardan biri de makalemizin konusunu oluşturan *Mâ ba 'de 't-tabîa'* dır. Bu eser, İzmirli'nin metafizik alana dair bir telifidir. İzmirli üzerine hazırlanan çalışmalarda *Mâ ba 'de 't-tabîa'* ya herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Metafizik ilmi konusunda daha çok İzmirli'nin matbu eseri olan *Felsefe-i ûlâ'* dan yararlanılmıştır. *Mâ ba 'de 't-tabîa'* nın, dönemindeki diğer düşünürlerin çalışmalarına nazaran belli bir sistematik düzen içerisinde yazılmış olup araştırmalarda ihmal edilmiş bir eser olduğunu fark ettikten sonra bu esere dikkat çekmek için makalemizi oluşturmaya amaçladık.

Mâ ba 'de 't-tabîa' nın taş baskılı dört nüshasına ulaşılmıştır. Bu nüshaların zahriyelerindeki bilgilerden hareketle eserin, İzmirli'nin ders notlarından oluştuğu anlaşılmaktadır. *Mâ ba 'de 't-*

64 İzmirli, *Mâ ba 'de 't-tabîa'*, 123.

65 a.mlf., *Mâ ba 'de 't-tabîa'*, 23.

66 İzmirli, *Felsefe-i ûlâ'*, 222-274.

67 Örnek olarak bk. a.mlf., *Felsefe-i ûlâ'*, s. 34.

tabîa'nın kapak sayfasında, bu eserin üçüncü cilt olduğu yazmaktadır. İlk iki cilt, *Mâ ba 'de t-tabîa* gibi ders notlarından oluşan *İlm-i mantık* ve *Mantık-ı tatbîkî*'dir. *İlm-i mantık* onun *Felsefe Dersleri* adlı eseri gibi mantık ilmine dairdir. İçerik ve üslup açısından her iki eser de birbirine benzemektedir. *Mantık-ı tatbîkî* de İzmirli'nin bir diğer eseri olan *Fenn-i menâhic* gibi metodoloji üzerine olup her ikisi de aralarında benzerlik göstermektedir. Son olarak benzer bir ilişki, *Mâ ba 'de t-tabîa* ile *Felsefe-i ûlâ* arasında kurulmuştur.

Mâ ba 'de t-tabîa, metafizik ilminin konusu olan epistemoloji, ontoloji ve teoloji bahislerini, modern Batı düşüncesi çerçevesinde kaleme almıştır. Konuları açık ve akıcı bir üslupla ele almış olup kendi değerlendirme ve eleştirilerine de yer vermiştir. Bunun yanı sıra eserde, metafiziğin önemli konularından biri olan *kötülük problemi* bahsine yer verilmemiştir.

Mâ ba 'de t-tabîa'nın basım yeri ve tarihi ile ilgili bilgi, ulaşabildiğimiz nüshalarda bulunmamaktadır. Bu konuda bir tahminde bulunmak için İzmirli'nin iki metafizik eserinden bir diğeri olan *Felsefe-i ûlâ* ile *Mâ ba 'de t-tabîa* içerik açısından mukayese edilmiştir. İki eserin konularının sıralanış sistematığının benzer olması, tashihli *Mâ ba 'de t-tabîa* nüshasıyla *Felsefe-i ûlâ*'da tercih edilen kavramların aynı olması ve *Mâ ba 'de t-tabîa*'nın sadece bir ders notu olması, bizi *Mâ ba 'de t-tabîa*'nın *Felsefe-i ûlâ*'dan daha önce telif edilmiş olabileceği düşüncesine sevk etmiştir.

Sonuç itibarıyla *Mâ ba 'de t-tabîa*, modern dönem Batı düşünürlerinin görüşleri etrafında şekillendirilmiş sistematik, hacimli ve alanında önemli bir çalışmadır. Eserin söz konusu değerinden dolayı bu makale, İzmirli'nin felsefe ve metafizik anlayışı üzerine yapılacak araştırmalara ışık tutmak ve literatüre katkı sağlamak amacıyla hazırlanmıştır. İzmirli'nin bir cümlesiyle bu yazıyı bitirecek olursak "...felsefe-i ûlâ şüphe yok ki ulûm-i sâireden eşreftir, fakat en karışık ve en güç bir ilimdir. Başı kavgalı bir ilm-i azîzdur. Auguste Comte'un dediği gibi en basit olan ilim en kolay, en mürekkebe olan ilim en güçtür felsefe-i ûlâ hem eşrefü'l-ulûm ve hem es'abü'l-ulûmdur."

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*. İstanbul: Zafer Matbaası, 1980.
- Ateş, Sedat. *İzmirli İsmail Hakkı'da Metafizik Problemler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Yeni İlm-i Kelâm' Anlayışı". *İzmirli İsmail Hakkı (sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*. haz. Baloğlu, Adnan Bülent – Şeker, Mehmet. 93-108. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Birinci, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/530-536. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Bozbuğa, Hande Nur. *İzmirli İsmail Hakkı'nın "Felsefe-i ülâ"sının Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Celâleddin, İzmirli. *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkîi*. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İsmail Hakkı İzmirli ve Felsefe*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İzmirli İsmail Hakkı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İzmirli İsmail Hakkı His Life, Works And Views*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lûgatçe-i Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl, Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. London: The Macmillian Press LTD, 1993.
- Hizmetli, Sabri. *İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Hizmetli, Sabri. *La Vie et les Oeuvres d'Izmirli İsmail Hakkı*. Paris: Sorbonne Üniversitesi, La Nouvelle Science de Théologie, Master Thesis, 1976.
- Hizmetli, Sabri. *Les Idées Théologiques d'Ismail Hakkı İzmirli (1868-1946) Dans Le "Yeni İlm-i Kalâm"*. Paris: Sorbonne, La Nouvelle Science de Théologie, Dissertation, 1979.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Felsefe Dersleri*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330/1914.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar felsefe-i ülâ*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329/1911.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Fenn-i menâhic*. Dersâadet: Hukuk Matbaası, 1329/1911.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1336/1917.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İlm-i mantık*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3746.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İlm-i mantık; mantık-ı tâtbiği veya fenn-i menâhic; ma-ba'de't-tabia*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 160./İzm/c.1/ /27673 k1.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İlim ve Metafizik". *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2/1 (1339/1923), 57-77.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Mantık-ı tâtbiği*. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3746.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar mâ ba'de't-tabia: Darülfünun-i Osmânî Edebiyat Şubesi Üçüncü Sınıf Derslerinden*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfettin Özege Bağışı, nr. 013209.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar mabade't-tabia: Darülfünun-u Osmanî Edebiyat Şubesi Üçüncü Sınıf Derslerinden*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Nuriye Osmanoğlu Bağışı, NEK8663/3.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Risâle fi't-teselsül*. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3741

- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 1. Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341/1922.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2. Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340-1343/1924-1927.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.
- Karadeniz, Osman. "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri," *İzmirli İsmail Hakkı (sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*, haz. Baloğlu, Adnan Bülent – Şeker, Mehmet. 77-92. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Morton, Adam. *Kötülük Üzerine*. çev. Zeynep Okan. İstanbul: Güncel Yayınları, 2000.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâm'da Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Ormsby, Eric L. *İslâm Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise)*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Philips, D. Z. *The Problem of Evil and the Problem of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Ülken Yayınları, 1966.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Kefevî'nin Ketâib'inde Ebussuûd Efendi*

Ebussu'ûd Efendi In Kefevi's Ketaib

Betül Çoban¹ 



ÖZ

Ebussuûd Efendi, Osmanlı devletinin her alanda zirveyi yaşadığı bir dönemde ilmi olarak en önde gelen isimlerden olmuş, şeyhülislamlık gibi mühim bir görevi ifa etmiştir. Şeyhülislamlık ve şeyhülislamlıktan önceki görevleri boyunca birçok olayla karşılaşan Ebussuûd, gerek fetvaları gerek fikhî görüşleri ile ulemaya, halka ve devlet erkânına yol göstermiştir. Bu araştırmada Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin, *Ketâib* adlı eseri kapsamında Ebussuûd'un biyografisinin, eserde geçen fetvalarının ve onun görüşlerine yapılan atıfların, ulema ve devlet erkânı ilişkilerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmayı diğerlerinden farklı kılan husus, çağdaşı tarafından hazırlanan bu eserde Ebussuûd Efendi'nin hayatı ve fetvalarına dair farklı bilgileri tespit etmeye çalışmasıdır. Öncelikli olarak Ebussuûd ile ilgili eserdeki bilgiler ve fetvalar tespit edilmiştir. İkinci adım olarak bu bilgilerin ve fetvaların önceki çalışmalarda yer alıp almadığı araştırılarak, *Ketâib*'deki Ebussuûd ile ilgili nakillerin değeri incelenmiştir. Önceki çalışmalardan farklı olarak; sabinin mahfelde Kur'an-ı Kerim okuması, sabiye ölünün ruhu için Kur'an-ı Kerim okutulması, Kur'an-ı Kerim okuyana 'ahsente' demenin küfrü gerektirdiği bilgilerine ulaşılmıştır. Bunun yanında Ebussuûd'un nezr konusunda İmam Züfer'in görüşü ile fetva vermesi ve padişahın özel hazinesindeki mallar için zekat gerekip gerekmediği fetvasını, Kırım Hanı Devlet Giray'ın sorusu üzerine yazdığı ulaşılan bilgilerdendir.

Anahtar Kelimeler: Ebussuûd, Kefevî, Ketâib, Şeyhülislam, Fetva

ABSTRACT

Ebussuud Effendi was one of the leading figures in Islamology when the Ottoman State was at its peak in every field. He served as Shayk al-Islam, an important position. Ebussuud experienced many incidents during his life—before and during his office. He always guided the clerical, state authority, and common people through his fatwas and fiqh views. The aim of this study was to assess Ebussuud's biography, his fatwas, the references on his views in *Ketaib*, and his relations with the clerical and state authority within the framework of Mahmud b. Süleyman el-Kefevî's book *Ketaib*. What differentiates *Ketaib*, a work prepared by Ebussuud's contemporary, from its counterparts is the author's attempt to provide new information on the life and fatwas of Ebussuud Efendi. First, the information on Ebussuud and his fatwas presented in *Ketaib* was reviewed. Second, the literature was examined to assess whether it included this information and these fatwas,

* Bu makale Betül Çoban'ın Kefevî'nin Ketâib'inde Ebussuûd Efendi'nin Hayatı ve Fikhî Görüşleri (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) isimli yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Betül Çoban, Millî Eğitim Bakanlığı,
İstanbul, Türkiye
E-posta: betul.sau@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3682-5621

Başvuru/Submitted: 16.02.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
20.03.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
13.04.2020

Kabul/Accepted: 15.08.2020

Atıf/Citation: Çoban Betül. Kefevî'nin Ketâib'inde Ebussuûd Efendi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/2, (Eylül 2020): 655-680.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.689964>

and the quality of the accounts related to Ebussuud was assessed. The conclusion reached in this paper is that unlike the literature, it is blasphemy for a child to read Quran for the soul of a dead person, and saying "Ahsente" to those who read the Quran leads to infidelity. In addition, Ebussuûd gave the fatwas regarding Imam Zufer's opinion on nazr and whether zakat is required for the goods in the personal treasure of the Sultan at the request of Crimean Khan Devlet Giray.

Keywords: Ebussuud, Kefevi, Ketaib, Shayk al-Islam, Fatwa

EXTENDED ABSTRACT

Ebussuud Efendi is a noted scholar who has held scientific positions in the Ottoman Empire, and many studies have investigated him and his works. He served as shayk al-Islam, an important position. The office of shayk al-Islam reached enormous religious and political importance during the Ottoman Empire. However, it was at the time of Ebussuud Efendi that sheikhs started to lead scientific organizations. They became a type of religious institution in the Ottoman Empire and were regarded as the highest religious and Islamic science authorities during Ebussuud Efendi's appointment in the Kanuni period. Ebussuud Efendi is the shayk al-Islam who remained the longest in the office. He always guided the clericals, state authority, and common people with his fatwas and judicial views. The students he educated became scholars and continued to provide insights into the Muslim people in Ottoman society, as well as into other countries.

The aim of this study is to assess Ebussuud's biography, his fatwas, and references to his views in *Ketaib*, as well as his relations with clericals and the state authority, with reference to Mahmud b. Süleyman Kefevi's book *Ketaib*. Kefevi was a scholar born in the Crimean Peninsula in 926/1519. He worked as a professor, judge, and inspector in the Ottoman State and wrote poetry in Turkish and Arabic. He stated that he wrote *Ketaib* on the grounds that people could not distinguish between the teacher and the student, or the mujtahid and the dignitary. For this reason, Kefevi classified the scholars according to their life span, and these classifications ended with Ebu Hanife. This is what differentiates the work in question from other *tabaqat* books and is its fundamental contribution to the studies on the formation of the Hanafi sect. Kefevi included accounts of the written works and the events he witnessed, and the information transmitted verbally in the creation of his work reveals the importance of our study.

That he was one of the most prominent names in Islamic science during the periods of Kanuni Sultan Süleyman (1520–1566), II. Selim (1566–1574), and III. Murad (1574–1595) brought depth and diversity to his works in various fields, such as *fiqh*, *tafsir*, and literature.

This work differs from other studies on Ebussuud Efendi's life and fatwas because we attempt to offer the new information on Ebussuud Efendi's life and fatwas available in *Ketaib*, prepared by his contemporary Kefevi. The originality of the information in the aforesaid work is determined by examining the data and fatwas transmitted by Kefevi, who frequently included Ebussuud Efendi and his fatwas in his book. Our main research question is what type of contribution Kafawi's work makes to individuals who already know about Ebussuud

Efendi. The effects of Ebussuud Efendi's fatwas, his role in the fiqh discussions of his time, and the ulema-state relations are the sub-problems of our study.

Ketaib is the primary source of our study because it features rare biographical information on Kefevi, who was a contemporary of Ebussuud Efendi. First, we present information on Ebussuud and his fatwas. Second, we assess sources regarding Ebussuud by reviewing them to determine whether they include this information and the fatwas. In our assessment of the information on his life, we detected no significant difference between *Ketaib* and Nevizade Atai's first period works, such as *Hadaiku'l-Hakaik*, in the information provided. The only exception to that assessment may be the enmity between Abdullah Berzeş Al-Abadi, and Ramazanzade Mehmed Çelebi. However, Kefevi did not provide detailed information except for Abdullah Berzeş Al-Abadi's discrediting of Ebussuud Efendi. In the problem between Mehmed Çelebi and Ebussuud Efendi, although Kafawi did not mention the fatwa that caused it, he elaborated on the events that occurred after the fatwa and the influence of the various individuals involved in the incidents. Notably, Kanuni Sultan Süleyman changed his previous decision to be in line with the opinion of Ebussuud Efendi.

Ketaib, which has an important place in the literature because it features extensive content, insightful fiqh opinions, and biographical information on the scholars, presents valuable information on the fatwas of Ebussuud Efendi. Different from other studies on the subject, we conclude that according to Ebussuud, it is blasphemy for a child to read the Quran for the soul of a dead person; additionally, saying "Ahsente" to those who read the Quran leads to infidelity. In addition, that Ebussuud gave fatwa regarding Imam Zufer's opinion on nazr is a new fatwa of his that we have not observed in the other studies. It is also among the information that we have obtained that Ebussuud's fatwa regarding the question of whether zakat is required for the goods in the personal treasure of the Sultan was provided at the request of Crimean Khan Devlet Giray.

1. Giriş

Ebussuûd Efendi (ö.982/1574)¹, verdiği fetvalar ve şeyhülislamlık müessesesinin kendisiyle kazandığı konum sebebiyle XVI. asrın önemli siması olmuş bir şahsiyettir. Hayatı, fetvaları ve eserleri üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.² Bu çalışmada Ebussuûd'un çağdaşı olan Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'nin (ö.989/1581) "*Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtar*" adlı eserindeki Ebussuûd Efendi'nin hayatı ve fikhî görüşleri ile ilgili bilgiler incelenerek bunların çağdaş çalışmalarda yer alıp almadıkları ayrıca XVI. yüzyıla ait fikhî tartışmalara yansımaları ele alınacaktır. Ketâib, fakihlerin hayatlarına dair nadir bilgilere yer vermesi ve Ebussuûd Efendi ile aynı dönemde yaşamış olan Kefevî tarafından kaleme alınmasıyla çalışmamızın ana kaynağını oluşturmuştur. Kefevî eserinde sadece yazılı kaynaklardan yararlanmamış, şahit olduğu olaylara ve sözlü olarak aktarılan bilgilere de yer vermiştir. Eserin bu özelliği çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

Ketâib'de, Ebussuûd Efendi'ye ve fetvalarına sık sık yer vermiştir. Bu bilgi ve fetvaların araştırılması ile eserdeki bilgilerin özgünlüğü tespit edilmiş olacaktır. Eserin Ebussuûd Efendi ile ilgili bilinenlere ne tür katkı sağlayacağı araştırmanın temel sorusudur. Ebussuûd Efendi'nin fetvalarının etkileri, zamanının fikhî tartışmalarındaki ve ulema-devlet ilişkilerindeki rolü de çalışmamızın alt problemlerindendir.

2. Kefevî ve Ketâib'i

Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, 926/1519'da³ Kırım Yarımadası'nda –günümüzde Ukrayna sınırları içinde yer alan- Kefe şehrinde doğmuş ve ilk eğitimi burada almıştır.⁴ *Ketâib*'de, hocaları; Muhammed b. Abdülvehhâb, Abdurrahman Efendi ve Muhammed b. Abdülkâdir Efendi'nin Ebû Hanîfe'ye uzanan ilmi silsilelerine yer vermiştir.⁵ 961/1553 yılında İstanbul'da Molla Gürânî Medresesi'ne müderris olmuş, daha sonraları Kefe, Sinop ve Gelibolu'da kadılık ve Kefe'de

- 1 Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365.
- 2 Örnek olarak şunlar zikredilebilir; Ahmet Akgündüz, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013); Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006); Pehlül Düzenli, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, (İstanbul : Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012); Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve Tefsirindeki Metodu*, (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981); Reşat Öngören, "Ebussud'un Tasavvufi Yönü" (Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler Sempozyumu, 23-25 Mayıs 1997, 1998) vb.
- 3 Recep Dikici, "Osmanlı Dönemi Sinoplu Alimler ve Edipler", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslâm Sempozyumu*, 2/728.
- 4 Kefevî, *Ketâib a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtar*, (İstanbul: İrşad Kirabevi, 2017), 1/9; Ahmet Özel, "Kefevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/185.
- 5 Kefevî, *Ketâib*, 1/381-382; Murat Şimşek, "Osmanlı'da Fıkıh Tasavvuf İlişkisi: Kefevî'nin Ketâib'inde Sûfiler", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, 611-613; Ahmet Özel, "Kefevî", 185; Mustafa Yavuz, *Kefevî'nin Ketâib'inin İkinci Bölümünün Tenkitli Neşri ve Bu Bölüm Çerçevesinde Hanefî Mezhebinin Teşekkülü* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020), 11-15.

müfettişlik yapmıştır.⁶ Kefevî, hem Türkçe hem de Arapça iki dilde de şiirler yazan bir hanefî alimidir.⁷ Bu durum, *Ketâib* adlı eserindeki üslubunda, cümlelerindeki sanatta, Türkçe ve Arapça şiirlerinde kendini göstermektedir. III. Murad'a ithaf ettiği *Ketâib*'i yazma gerekçesi insanların hoca ile öğrenciyi, müctehit ve mukallidi ayıramamalarıdır.⁸ Kefevî, Sinop'taki kadılığından sonra Sinop'a yerleşerek⁹ bir mescit yaptırmış ve eseri *Ketâib*'i burada tamamlayarak 989/1581 senesinde Sinop'ta vefat etmiştir.¹⁰ Kabri de kendi yaptırdığı Kefevî Camii avlusundadır.¹¹

Kefevî'nin *Ketâib* adlı eserini farklı kılan hususlardan belki de en önemlisi, fakihleri Ebu Hanife'ye bağlayan ilmî silsilelere yer vermesidir. *Ketâib*'de fakihlerin alfabetik olarak değil, ilmî silsilelere göre tasnif edilmesi Hanefî mezhebinin oluşumunun incelenmesi bakımından önem taşımaktadır.¹² Eser bu özelliğiyle fakihlerin Hanefî gelenek içerisindeki yerlerinin tespitine yardımcı olmaktadır. Dönemin fikhî tartışmalarına, fakihlerin hayatlarıyla ilgili nadir bilgilere, mutasavvıfların biyografilerine ve ulema devlet erkanı ilişkilerine yer vermesi de eserin değerini artıran özelliklerdendir. *Ketâib*'de konular; 'Unvân (العنوان), Burhân (البرهان), Sultân (السلطان), Erkân (الأركان) ve *Ketâib* (الكتائب) olarak beş başlık altında incelenmiştir. 'Unvân bölümünde; ictihad, müctehid imamlar ve Hanefî ulemasının ictihad ehliyeti¹³, Burhan bölümünde; din, hidâyet, fıkıh, hikmet, millet, şeriat, fıtrat gibi kavramlar¹⁴ ele alınmış, Erkân bölümünde; peygamberlerin hayatları hakkında¹⁵ bilgi verilmiştir. Sultan bölümünde ise Hz. Muhammed (s.a.v)'in ictihad ve tasarrufları teşri' bakımından değerlendirilmiştir.¹⁶ Ardından 22 Ketîbe'ye ayırdığı Hanefî fukahâsının biyografilerine yer verilmiştir. Her Ketîbe'de silsilesi belli olan fakihler 'Ketîbe', silsilesi belli olmayan fakihleri 'Müteferrikât' ve zamanın önemli mutasavvıfları 'Kalbu'l-Ketîbe' başlıkları altında ele alınmıştır.¹⁷

- 6 Nev'îzâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/828; Kefevî, *Ketâib*, 1/11-12; Ahmet Özel, "Kefevî", 185; Murat Şimşek, "Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin Ketâib Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Konumu, Fazileti, İdari ve Kazaî Tasarrufları ile İlgili Görüşlerinin yer Aldığı Bölümün Tahkiki", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 376.
- 7 Kefevî, *Ketâib*, 1/11.
- 8 Kefevî, *Ketâib*, 1/33; Ahmet Özel, "Kefevî", 185; Kaşif Hamdi Okur, "Bir Osmanlı Fakîhinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 363.
- 9 Mustafa Yavuz, Kefevî'nin Ketâib'inin İkinci Bölümünün Tenkitli Neşri ve Bu Bölüm Çerçevesinde Hanefî Mezhebinin Teşekkülü, 20-21.
- 10 Yusuf Doğan, "Hanefî Mezhebinin Teşekkülünde Buhara Dönemi", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildirileri* 1 (Aralık 2018), 107; Recep Dikici, "Osmanlı Dönemi Sinoplu Alimler ve Edepler", 729.
- 11 Kefevî, *Ketâib*, 1/12; Recep Dikici, "Osmanlı Dönemi Sinoplu Alimler ve Edepler", 729.
- 12 Murat Şimşek, "Osmanlı'da Fıkıh Tasavvuf İlişkisi: Kefevî'nin Ketâib'inde Süfîler", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, 617.
- 13 Kefevî, *Ketâib*, 1/34-46.
- 14 Kefevî, *Ketâib*, 1/47-57.
- 15 Kefevî, *Ketâib*, 1/60-100.
- 16 Kefevî, *Ketâib*, 1/100-127; Murat Şimşek, "Ketâib'de Hz. Peygamber ile İlgili Görüşlerinin yer Aldığı Bölümün Tahkiki", 376-377.
- 17 Mustafa Yavuz, "Kefevî'ye Göre Hanefî Mezhebinin Teşekkülü", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, 1 (Aralık 2018), 122.

3. Osmanlı Hukuk Tarihinde Ebussuûd Efendi

Osmanlı Devleti'nde hukuk, İslam hukukuna (şer'î hukuk) dayanmaktadır.¹⁸ Osmanlı, İslam hukukunu uygularken zamanın gerektirdiği düzenlemeleri İslam hukukunun devlet başkanına tanıdığı yetkiden (örfî hukuk) yararlanarak gerçekleştirmiştir.¹⁹ İlk Osmanlı sultanları hukukî kurallar koyarken, önemli politik kararlar alırken fakihlere danışmışlar; daha sonra bu amaç için 'Şeyhülislamlık' makamını kurmuşlardır.²⁰ Şeyhülislamlık makamı hiçbir zaman erişemediği dini ve siyasi öneme Osmanlı devletinde ulaşmıştır.²¹ Osmanlı'dan önce 'Şeyhülislamlık' diye bir kurum yoktur.²² Şeyhülislamlık, Osmanlı Devleti'nde dinî bir müessese olmuştur.²³ Kanunî döneminde ise 'Şeyhülislamlık' en yüksek dinî ve ilmî makam olmuştur.²⁴ Bunda Zenbilli Ali Efendi, İbn-i Kemal ve Ebussuûd gibi ilmî sahada yetkinlikleriyle tanınan kişiler ve bu kişilerin görevlerini yerine getirirken gösterdikleri etkin tutumlar önemli rol oynamıştır.²⁵ Bu makamda en uzun süre kalan kişi Ebussuûd Efendi'dir.²⁶ İlmiye teşkilatı içerisinde şeyhülislamların zirvede yer almaları Ebussuûd zamanında gerçekleşmiştir.²⁷

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren var olan fetva da Osmanlılar'la birlikte resmî bir kurum olmuştur.²⁸ Sosyal hayatın gelişmesiyle dinî ve idarî ihtiyaçlar artmış, meşihat makamı içinde ayrı bir fetvahane bölümü ihdas edilmesi gerekmiştir.²⁹ Bu kurum Kanunî Sultan Süleyman zamanında, fetva konusunda şeyhülislama yardımcı olması için kurulan Fetva Eminliği'nin genişletilmesi ile oluşmuştur.³⁰ Şeyhülislamların yardımcıları arasında en önemli konuma sahip olan fetva eminliğini, Ebussuûd Efendi'nin kurduğu bilinmektedir.³¹

4. Ebussuûd Efendi ve Şeyhülislamlık

Ebussuûd, Osmanlı Devleti'nde verdiği fetvalarla dönemin olaylarına yön vermiş, her fakihin kolay kolay ulaşamayacağı bir mevkiye sahip olmuştur. Şeyhülislamlık makamı, Kanunî

18 Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Hars Yayıncılık, 2005), 69.

19 Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 69-70.

20 Halil İnalıcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), 39.

21 Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2003), 241; M. Salih Arı, Osmanlılar'da Şeyhülislamlık Müessesesi, *Yüzüncü Yıl Üni. İF Dergisi* 1/1 (1994), 171; Ramazan Boyacıoğlu, Tarihi Açından Şeyhülislamlık, Şer'îye ve Evkaf Vekaleti, *Cumhuriyet Üni. İF Dergisi* 1 (1996), 161.

22 Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1989), 317.

23 Mehmet İşpirli, "Şeyhülislam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/92.

24 M. Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyet Tarihine Genel Bakış*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 107.

25 Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 319; M. Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı*, 107.

26 Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti*, 249.

27 Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 319.

28 Talip Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetva Eminliği*, (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 13.

29 Ferhat Koca, "Fetvahane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/497.

30 Talip Ayar, *Fetva Eminliği*, 46.

31 Mehmet İşpirli, "Şeyhülislam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 39/ 95.

[dili], [tespiti kapsamlı] واسع التقرير , [eşsiz güzellikleri beyana gelmez] بدائع الحسان تجل عن البيان , [şiiri],حساني الشعر [nesri sehân gibi fasih]سحباني النثر , [yazısı, kitâbeti kâmil] , كامل التحرير حلال معضلات [ayetlerin müşkillerini keşf eden] كشف مشكلات التنزيل الجليل , Hasan b. Sabit gibi] حافظ قوانين الفروع [tefsir ve te'vil ile Kitap'ın çözümsüz sorunlarını çözen] الكتاب بالتفسير والتأويل ma'kûl ve ضابط مسائل كل الفنون المعقول و المنقول , [furû' ve usul kurallarının hamisi] , و الأصول عمدة أصحاب الفتوى.[takva erbabının özü] زبدة أرباب التقوى,[müfessirlerin imamı]إمام المفسرين , [fetva ashabının reisi] ,[müctehidlerin sonu] ختام المجتهدين , [İmadlı] المنتسب بالعمادي , [tecrübeli imam] عالم نحري , إمام الخبير [dinin direği] عماد الدين الشيخ , [mertebeler üzere]مشهور الاسم على الرتبة,[şöhreti büyük] عظيم الجاه , [büyük şeyh, hoca] الكبير [kâmil kuvvet sahibi] قوة الكامل da furû' usul ve فائدة الشئمة , [ziyadesiyle hesybetli] زائد الحشمة , [kapsayan kudretli] قدرة شاملة [kavrayışı her şeyi] إحاطة عامة , [tam üstünlük sahibi] فضيلة تامة , [kapsayan kudretli] قدرة شاملة ile kuşatan⁴² gibi önemli sıfatlar kullanmıştır.

Kefevî bu ifadelerle Ebussuûd'un ilmine, görüş ve fetvalarına verdiği değeri göstermiştir. 'Zamanının dili' ifadesiyle bulunduğu dönemin olaylarına hakim olmasına vurgu yapmıştır. 'Dil alimlerinin imamı' 'Nesri Sehbânî' 'Şiiri Hassanî' diyerek belagat ve fesahatteki üstünlüğünü ortaya koymuştur. Ebussuûd'un nesrini darbı mesel olmuş meşhur Arap hatibi Sehban'a⁴³, şiirini de şâirü'n-nebi⁴⁴ olan Hassân b. Sabit'e benzetmiştir. Ebussuûd'un da darbı mesellere konu olduğunu zikretmiştir.⁴⁵

5.2. Hayatı ve İlim Tahsili

Ketâib'de; 982/1574 yılında vefat ettiği belirtilen⁴⁶ Ebussuûd'un doğum tarihi 'onuncu yüzyılın başında doğdu' şeklinde ifade edilerek net bir tarih verilmemiştir. İlk eğitimini babası Şeyh Yavsî'den almış, her konuda babası tarafından ilimle beslenmiştir.⁴⁷ Özellikle edebi sanatlarda, babasından aldığı ilimle akranlarını geçmiş, dili kullanmada meydandaki atlıya benzetilmiştir.⁴⁸ Babası dışında; Nûreddin el-Karasuvî⁴⁹ (Sarigörez Nûreddin Efendi)⁵⁰ ve Müeyyedzâde'den⁵¹ de ders almıştır.

42 Kefevî, *Ketâib*, 4/457-458.

43 Hüseyin Elmalı, “Hitabet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/158; Veyis Değirmençay, “Sultan Veleddin’in Sâhib Ataogulları’na Methiyeleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 25 (2014), 68.

44 Hüseyin Elmalı, “Hassân b. Sâbit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/399.

45 Kefevî, *Ketâib*, 4/458; Dindar kadınlara ‘Ebussuûd’un gelini’ denilmesi gibi. (Necatî Gültepe, Ebussuûd Efendi, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1984), 55) Başını kitaptan kaldırmayan çok çalışanlara ‘Ebussuûd’un torunu musun?’ denilmesi gibi. (Ercan Şen, Ebussuûd Efendi, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016), 45)

46 Kefevî, *Ketâib*, 4/462; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 307; Necati Gültepe, *Ebussuûd*, 55.

47 Kefevî, *Ketâib*, 4/459; Necati Gültepe, *Ebussuûd*, 13,17; Ercan Şen, *Ebussuûd*, 34.

48 Kefevî *Ketâib*, 4/460.

49 Kefevî, *Ketâib*, 4/397.

50 Mehmet İspirli, “Sarıgörez Nüreddin Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/151.

51 Kefevî, *Ketâib*, 4/423.

Mutlak olarak ‘hoca’ ‘الاستاذ’ ifadesinin şüphe olmaksızın Ebussuûd’u işaret ettiğini belirten Kefevî, ‘İsmi, âfaktakiler tarafından duyuldu, Fars ve Irak ehlinin kulaklarını çınlattı.’ diyerek sadece Osmanlıda tanınmış Şeyhülislamlardan farklı olarak Ebussuûd’un tüm dünyaya namının yayıldığını, geniş bir kitle tarafından tanındığını vurgulamıştır. Acemlerde bir benzerinin, Araplarda bir eşinin olmadığını,⁵² kıtaların dört bir yanından ondan fetva istemeye geldiğini,⁵³ mezhepte ve ilm-i hilaf’da şanı yüce olduğunu,⁵⁴ büyük bir topluluğun kendisinden ilim aldığını ve bu kişilerin zamanın mevalileri, ülkelerin kadıları, dinin rehberi, İslam’ın ve Müslümanların şeyhi olduklarını belirtmiştir.⁵⁵ Kefevî, ‘Onun yolu itibarlı kimselerin takip ettiği en iyi yol olmuştur, arkasından gelenlerin şereflileri onu taklit etmiştir.’ diyerek sadece Ebussuûd’un değil takipçilerinin de üstünlüğüne vurgu yapmıştır.

Ebussuûd’un ilim silsilesi⁵⁶ için III. Ahmed nüshasını esas aldık ve aynı Ketîbe’de zikredilen kişileri (Şeyh Yavsî hariç) yan yana zikrettik. Matbu eser ile yazma eserdeki sened arasında Molla Gürânî farkı vardır. Yazma nüshadaki senedde Molla Gürânî yer almamaktadır.

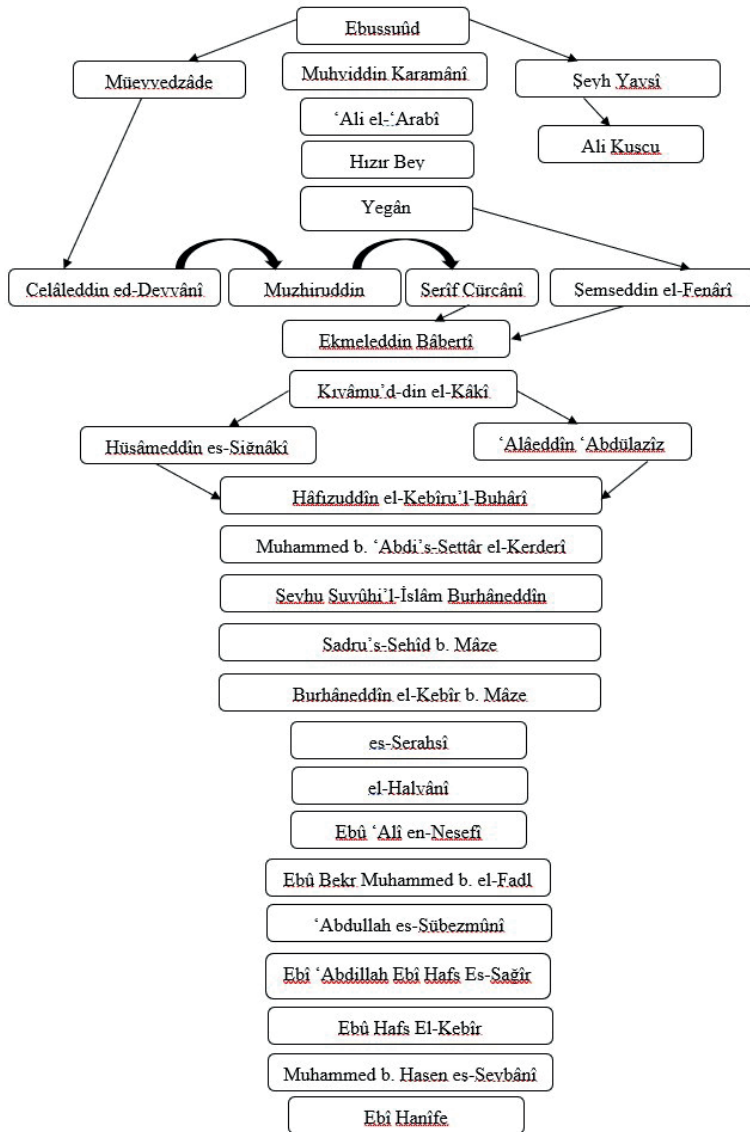
52 Kefevî, *Ketâib*, 4/458; Ercan Şen, *Ebussuûd*, 54-55.

53 Kefevî, *Ketâib*, 4/458.

54 Kefevî, *Ketâib*, 4/476.

55 Kefevî, *Ketâib*, 4/463.

56 *Ketâib*, Topkapı Ktp., III. Ahmet, vr. 623b.



5.3. Görevleri

Ebussuûd Efendi 922/1517 yılında,⁵⁷ 26 yaşında İnegöl Medresesi'nde her günü için 30 dirhem maaşla⁵⁸ göreve başlamıştır. İnegöl Medresesi'nden sonra 927/1520 yılında Davut Paşa Medresesi'nde görev yapmıştır.⁵⁹ Ancak Kefevî eserinde bu bilgiye yer vermemiştir. İnegöl

57 Cahid Baltacı, *Osmanlı medreseleri*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 262.

58 Kefevî, *Ketâib*, 4/461.

59 Cahid Baltacı, *Osmanlı medreseleri*, s.185.

Medresesi'nden sonra 929/1522 yılında⁶⁰ Vezir Mahmud Paşa Medresesi'nde müderrislik yaptığını belirtmiştir.⁶¹ Vezir Mustafa Paşa Gebze Medresesi inşa edilince orada müderris olmayı talep eden Ebussuûd 931/1524 yılında⁶² bu medresenin ilk müderrisi olmuş⁶³ buradaki görevinden bir yıl sonra 932/1525 yılında⁶⁴ Bursa Sultan Medresesi müderrisi olmuş⁶⁵ iki yıl sonra da 934/1527 yılında⁶⁶ Semân Medreselerinin birinde müderris olmuştur.⁶⁷ Kefevî'nin, Ebussuûd'un öğrencisinden yaptığı alıntıya göre burada beş yıl Ebussuûd'dan ders almıştır.⁶⁸ Colin Imber, Ebussuûd'un Sahn-ı Semân'da kesintisiz beş yıl kaldığı⁶⁹ bilgisini sorumlu görerek Sahn-ı Semân'daki görevi sırasında bir müddet kadılık yapmış olma ihtimaline işaret eder.⁷⁰

Seman medresesinde müderris iken '*İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*' adlı iki büyük cilt olan tefsir kitabını yazmıştır. Bu eserini Sultan Süleyman Han el-Gâzî'ye, öğrencisi ve damadı el-Mevlâ el-Fadıl es-Seyyid Muhammed en-Nekîb'in oğlu el-Mevlâ el-Fadıl es-Seyyid Muhammed bin 'Abdülkadir'in eliyle göndermiştir. Merhum Sultan Süleyman Han el-Gâzî onu güzel bir şekilde karşılamıştır. Ona çok nimetler ihsan eylemiş ve maaşına 200 dirhem, ardından (eseri tamamladıktan sonra⁷¹) 100 dirhem daha ekleyerek hediyeler ve değerli elbiseler vermiştir. Bunların dışında antika hediyeler de vermiştir. Maaşı 700 dirhem olmuştur. Oğlu için de 70 dirhem tayin edilmiştir.⁷²

939/1532 yılında⁷³ Bursa Kadısı olan Ebussuûd, bir yıl sonra 940/1533 yılında⁷⁴ Bursa kadılığından İstanbul kadılığına atanmıştır.⁷⁵ İstanbul kadılığı (sur içindeki kadılık); İstanbul'da bulunan diğer üç kadılıktan (Eyüp kadılığı, Üsküdar kadılığı ve Galata kadılığı) derece ve ehemmiyet açısından daha üstün idi.⁷⁶ Görevin zorluğu nedeniyle Kefevî bu durumu 'Kadılıkla

60 Cahid Baltacı, *Osmanlı medreseleri*, s. 290.

61 Kefevî, *Ketâib*, 4/461.

62 Cahid Baltacı, *Osmanlı medreseleri*, s. 320.

63 Kefevî, *Ketâib*, 4/461.

64 Vamık Şükrü Altınbaş, "Osmanlı Şeyhülislamı Terâcim-i Ahvâli", *DİB Dergisi*, 12/277.

65 Kefevî, *Ketâib*, 4/461.

66 Cahid Baltacı, *Osmanlı medreseleri*, s. 388.

67 Kefevî, *Ketâib*, 4/461.

68 Kefevî, *Ketâib*, 4/461. 'Abdü'l-Kerîmzâde olarak meşhur olan, hocamız el-Mevlâ Muhammed'in öğrencisinden duydum, dedi ki: "Semân medreselerinden birinde müderris olduğu gün Ebu's-Su'ûd Efendi'nin hizmetine ulaştım. Onunla Telvîh ve Hidaye okudum. Tefsirden Keşşâf'ı hadisten Buhârî'yi ondan sema ettim. Onun yanında çok çalıştım. Ondan furû', usul, hadis ve tefsir ilimlerini aldım. Me'ânî, beyân, bedî', şiir, hutbe, kompozisyon gibi pek çok ilimde ondan istifade ettim. Ebu's-Su'ûd Bursa'da kadı olana kadar onunla olan birlikteliğimi ve ondan öğrenmeyi asla kesmedim." Bu zikredilen kişinin Semân medreselerinin birindeki eğitim süresi ne eksik ne fazla beş senedir.'

69 Nev'izâde, *Hadâiku'l-Hakâik*, 1/641.

70 Colin Imber, *Şeriatın Kanunu*, 18.

71 Ahmet Akgündüz, "Ebussuûd Efendi", 10/366.

72 Kefevî, *Ketâib*, 4/462.

73 Nev'izâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 1/641; Vamık Şükrü Altınbaş, "Osmanlı Şeyhülislamı Terâcim-i Ahvâli", 277; Necati Gültepe, Ebussuûd, 26.

74 Nev'izâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 1/641.

75 Kefevî, *Ketâib*, 4/461.

76 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 133-134.

imtihan oldu.⁷⁷ diyerek ifade etmiştir. Ebussuûd'un ilmine güvenen Kefevî, ilim ve irfanda bir benzerinin görülmediğini belirtmiş, herhangi bir fetva olayını ve cevabını; metin, şerh, usul, nevâdir, vâkı'ât ve fetvalardan yaygın kitaplar içinde bulamayınca farklı görüşler üzerinde derinlemesine düşündüğünü, bu görüşlerden birini tercih ederek sağlam re'yi üzerine cevap yazdığını ifade etmiştir.⁷⁸ Kefevî'nin bu ifadeleri, R. Repp ve Colin Imber'in Ebussuûd'un fıkıh geleneğinin dışına çıkarak hukukun rasyonelleşme veya sekülerleşmesini sağladığı yorumunu geçersiz kılmaktadır.⁷⁹ Ebussuûd, Hanefî fıkıh geleneğine bağlı kalarak fıkhetme faaliyetini sürdürmüştür.⁸⁰

Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi Rumeli kazaskerliğinden ve Kâdirî Çelebi Anadolu kazaskerliğinden azledilince,⁸¹ 944/1537 yılında Ebussuûd, Rumeli Kazaskeri olmuş ve sekiz sene bu görevde kalmıştır.⁸² Bu görevi boyunca yaptıkları için Kefevî övgü dolu cümleler kurmuştur: “Onun gayretiyle alimlerin topluluğu en yüksek zirvesine ulaşmış, eğitimiyle ilmin şerefi gökyüzünün kubbesine yükselmiştir. Terbiye ve himmette selefin güçlü olanlarını aşmış ve hatta yenmiştir. Kutup yıldızları, onunla doğru yolun bulunması için kaybolmuştur. Onun gökyüzünde, güzel ahlakları ve lütufları ile fakihler topluluğunun hükümranlılığı vardır. Fakihler ile beraber ondan önce hiç bilinmeyen bir yolu izlemiştir. Özetle onun dönemi tarihin en iyi dönemlerindendi. Onun zamanında halkın durumu en güzel düzende idi.” Yine bu görevde iken Ebussuûd'un istediği her şeyin gerçekleştiğini belirtmiştir.⁸³

Ebussuûd'un kazasker olmadan önce gördüğü rüyası hakkında söyledikleri Kefevî'yi doğrular niteliktedir: “Kazasker olmadan bir hafta önce, rüyamda Fatih Sultan Mehmet Camii'nin mihrabında benim için bir seccade serilmiş olduğunu gördüm. Halka imam oldum ve sekiz rekat namaz kıldım. Bu rüyadan sonra kazasker oldum. Meğer bu rüya, kazaskerlikte kalacağıma işaretmiş. Keşke kıldığım sekiz rekatlık ikindi yerine yatsı namazı kılmış olsaydım.”⁸⁴

951/1545 yılında⁸⁵ Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi yerine İstanbul müftülüğü görevine getirilmiştir.⁸⁶ İstanbul müftülüğü görevine getirilen Ebussuûd'un her günü için 250 dirhem verilmesi belirlenmiştir. 30 yıldan fazla bu makamda kalmıştır.⁸⁷

77 Kefevî, *Ketâib*, 4/463.

78 Kefevî, *Ketâib*, 4/458.

79 Süleyman Kaya, “Osmanlı Hukukunda Şeyhülislam Fetvasının Yeri”, *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Alimler, Eserler, Meseleler*, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 377-378.

80 Süleyman Kaya, “Osmanlı Hukukunda Şeyhülislam Fetvasının Yeri”, 378.

81 Kefevî, *Ketâib*, 4/455.

82 Kefevî, *Ketâib*, 4/462; Nev'îzâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 1/641.

83 Kefevî, *Ketâib*, 4/464.

84 Ercan Şen, Ebussuûd Efendi, 36.

85 *Ketâib*, Topkapı Ktp., III. Ahmet, vr. 623a.

86 Kefevî, *Ketâib*, 4/414.

87 Kefevî, *Ketâib*, 4/462.

Ebussuûd hem padişah ve devlet erkanından hem de halk tarafından gelen dînî ve hukukî konuların muhatabı olmuştur. Rüstem Paşa ile Haydar Paşa arasındaki mevzuda⁸⁸ Ebussuûd, Rüstem Paşa'yı haklı bulduğunu söylemesiyle Kanunî Sultan Süleyman, Haydar Paşa'nın haklı olduğu görüşünü değiştirmiştir.⁸⁹ Kefevî bunun sonucunda, Ebussuûd ile Haydar Paşa arasında bir husumet olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Haydar Paşa'nın haklı olduğunu savunan Kefevî bu durum karşısında duygularını şu beyitlerle aktarmıştır:

İzi ve alameti göründü
Kıyamet yaklaştı
Alimlerin ismeti gitti, kayboldu
Erdemlerin kutsallığı, imametın itibarı⁹¹

Bu beyitlerden sonra Ebussuûd'un beyitlerini naklederek sanki onun, hatasını kabul ettiğini göstermek istemiştir:

Nefsim doğru yoldan saptı elbiselerinden arındı
Cahilliğindeki sefihliği artar oldu
Belki birkaç satır yazdı parmaklar
Onun gizlenmesine kim razı olur?
Onu anmakla tutuşan her dili kesti
Hangisi ile sana şikayet edeyim?⁹²

Kefevî, Abdullah el-Berzeş Âbâdî'nin⁹³ biyografisinde de “Bazı günler onun meclisine giderdik. Ona dil uzattığını duyduk.” diyerek aralarında bir problem olduğunu nakletmiş, Ebussuûd'u ta'ın etme sebebinin genellikle hac ve zekat konusunda olduğunu belirtmiş bu konuda detay vermemiştir.⁹⁴

Sultan Süleyman Han el-Gâzî vefat ettikten sonra oğlu Sultan Selim Han Ebussuûd'a ikramlarda bulunmuştur.⁹⁵ Vefatına kadar genel ve özel olarak makbul görülmüş ve saygı gösterilmiştir.⁹⁶

88 Kefevî aralarındaki mevzu hakkında bilgi vermemektedir. Ancak aralarındaki konuda kendisi gibi birçok alimin Haydar Paşa'yı haklı bulup onun lehine hüküm verdiği, Ebussuûd'un Rüstem Paşa'nın haklı olduğunu beyan etmesinden sonra Kanunî Sultan Süleyman'ın Ebussuûd'un görüşüne meyiletmesini dava meclisinde bulunan biri olarak detaylıca anlatır. Bkz. Kefevî, *Ketâib*, 4/492-500.

89 Kefevî, *Ketâib*, 4/498.

90 Kefevî, *Ketâib*, 4/493,497.

91 Kefevî, *Ketâib*, Topkapı Ktp., III. Ahmet, vr. 638a.

92 *Ketâib*, Topkapı Ktp., III. Ahmet, vr. 638a.

93 Kefevî, Abdullatif Maḥdûmî'nin İstanbul'a gelme sebebinin Abdullah el-Berzeş Âbâdî'yi ziyaret etmek olduğunu belirtir ve Hz. Ali'ye kadar olan ilim silsilesine yer verir. Kefevî, *Ketâib*, 4/195.

94 Kefevî, *Ketâib*, 4/196.

95 Kefevî, *Ketâib*, 4/462.

96 Kefevî, *Ketâib*, 4/462.

Vallahi onun bir benzerini bulan değilim
Doğu'da ve Batı'da
İyiliklere ve erdemlere cömertliği galebe çaldı
Erdem ve faziletler insanları geçti
Yanılması sebebiyle İlah affetti
Ona cinlerin elbiselerinden cilbab giydirdi.⁹⁷

6. Ketâib'de Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları

Kefevî eserinde birçok yerde Ebussuûd'a atıf yapmış olsa da toplam yirmi yerde fetvalarını nakletmiştir. Hacc için izin istediği belgeye ve *İrşadü'l-'akli's-selîm* ile ilgili atıflara fetva olmadıkları için bu çalışmada yer vermedik. Fetva metinlerini dipnotlarda aktardık. Ebussuûd ile ilgili günümüz çalışmalarında yer alan fetvaların metinlerine yer vermeyerek dipnotta belirtmeyi uygun gördük. Fetvaları tek dilde nakletmek amacıyla Arapça ve Osmanlıca iç içe olan metinlerde Arapça kısımların tercümelerine yer verdik.

6.1. Namaz

Ketâib'de nakledilen Ebussuûd'a ait ve günümüz çalışmalarında rastlanmayan fetvalardan üç tanesi namaz ve Kur'an-ı Kerim okunması ile ilgilidir. Kefevî, emred (henüz sakalı bitmemiş genç)⁹⁸ ile bir adamın aynı hizada olmalarının namazı bozup bozmayacağı ile ilgili görüşleri⁹⁹ nakletmiştir. Ardından Ebussuûd'un, sabînin mahfelde yüksek sesle Kur'an-ı Kerim okumasının caiz olmadığına dair fetvasına yer vermiştir.¹⁰⁰ Ebussuûd buluşa ermemiş çocuğun, ölünün ruhu için okuduğu Kur'an-ı Kerim'in sevabının vâsıl olmaması üzerine sorulan soruya, salih kimselere verilmesi gerekir, demiştir.¹⁰¹ Kefevî, İmam Nesefî'den 'Bizim zamanımızda Kur'an-ı Kerim

97 Kefevî, *Ketâib*, 4/463.

98 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 122.

99 رأيت واقعة الفتوى سئل عنه وفي مجمع الفتاوى: ولو حاذى أمر رجل لا تقصد صلاة الرجل في ظاهر الرواية. وذكر الإمام الزاهد أبو بكر المرغاسوني في نواذر الصلاة عن الإمام أن صلاة غير الأمر تقصد بهذه المحاذاة. فكان الصبي فيه كالمرأة. إليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: لا تجالسوا أبناء الأغنياء: فإن لهم شهوة كشهوة النساء. وذكر في المتلطف في كتاب الآداب: الغلام إذا بلغ الرجال ولم يكن صبيحا فحكمه حكم النساء وهو عورة من قدمه إلى قرن قال رحمه الله: يعني لا يحل النظر إليه عن شهوة فأما الخلوة والنظر إليه لا عن شهوة لا بأس به ولهذه لا يأمر بالنقاب يعني لا : be ileyke unekkeltüüzin istemekle eserde geçen bilgileri de topladığımız içinca tva istemesi de bu ni doğrulamaktadır.

100 *Ketâib*, Topkapı Ktp., III. Ahmet, vr. 631a. 'Bu mesâil-i şerifeye binaen Zeyd dese ki sabî şer'an karından ayağına avret olduğu takdirce ve mezkûra nazar şehvetle olmasa bile haram olduğu takdirce mahfelde kürsiye çıkup aksayı savt ile tilâvet-i Kur'an-ı 'azîm itdiği memnu' dur dimesi muvafık-ı şer' midir? El-cevâb: Allah-u a'lem fitneye müeddî olıcak muvafıktır. Ketebehu Ebu's-Su'ûd el-hakîr 'ufiye anh.'

101 Kefevî, *Ketâib*, 4/480. 'Zeyd bu surette dise ki düne'l-bulûğ sabî okuduğu Kur'an-ı 'azîmin sevabın isâle ehil değildir. Teberru'a ehil isâle ehildir. Sabî teberru'a ehil değildir. Bu takdirce filan ruhî için okuduğu Kur'an-ı 'azîmin sevabı vâsıl değildir. Bes bu makûleye tevcih cihetinden ve nazardan ihtiyât ehl-i dine lazımdır deyu cevabı şer'a muvafık mıdır? El-cevâb: Allah-u a'lem cihât-ı ehli hevânın iftitâne menşe' olanlara ve ehl-i hevâ olanlara virilmeyup sulahâye virilmek gerekdir. Ketebehu Ebu's-Su'ûd el-hakîr 'ufiye anh.'

okuyan kişiye okurken ‘aferin’ diyen kafir olur.¹⁰² naklini yaptıktan sonra Ebussuûd’un, elhân ve eġanî ile kıraat edene ‘ahsente’ demenin küfrü sarîh olduğuna dair fetvasını zikretmiştir.¹⁰³

6.2. Zekat

Kırım Han’ı Devlet Giray, hazinesindeki mallar hakkında ‘Onlara zekat gerekir mi yoksa beytü’l-mal hükmünde midir?’ diyerek Ebussuûd’dan fetva istemiştir.¹⁰⁴ Devlet Giray, Kırım’ın başına geçmeden önce İstanbul’da uzun süre kalarak Osmanlı merkezî idaresini tanıması, Kırım Hanlığı’nı ilan ettiğinde ise Kırım’da Osmanlı etkisinin arttığı bir dönemi başlatmıştır.¹⁰⁵ Alimlerinin ihtilaf ettiği bir hususta Osmanlı devleti şeyhülislamından fetva istemesi buna örnek gösterilebilir.

Bu fetvanın Kırım Han’ının sorusu üzerine verildiği bilgisini bizlere Kefevî vermektedir. Beytü’l-mal veya padişahın özel hazinesinden zekat verilir verilmeyeceği konusunun sarayda tartışıldığı, karara varılamayınca Ebussuûd’a sorulduğu bilgisine¹⁰⁶ ulaşılammıştır.

Ebussuûd, Devlet Giray’a yazdığı cevapta; padişahın özel hazinesinin ve beytü’l-malın gelirlerinin neler olduğunu belirtmiş, ardından hangilerine zekat verileceğini zikretmiştir.¹⁰⁷ Bu fetva sureti Kefevî’nin daha önce aktardığımız, “...*namı geniş bir kitleye yayılmış ve dünyanın dört bir yanından kendisine fetva sorulmuştur.*”, ifadelerini doğrular niteliktedir.

6.3. Diyet / Kasâme

İslâm hukukunda cezalar: Had, kısas, ta’zîr olarak üçe ayrılır. Kasten adam öldürmenin cezası kısas, eğer hak sahibi vazgeçerse öldürülen kişinin ailesine diyet ödemek olarak değişir.¹⁰⁸

Ebû Hanîfe’ye göre, kiralanen bir evde ölünün bulunduğu ve katilinin bulunmadığı durumlarda diyet; mülk ise mülkün sahibine, vakıf ise vakıf canibine düşer. Ebû Yusuf’a göre ise diyet tasarruf edene düşer. Ebussuûd; Ebû Hanîfe’nin görüşü ile fetva verilmesinin kiracıların evi korumalarında gevşeklik göstermelerine neden olacağını, Ebû Yusuf’un görüşü ise kiracının evi korumaya daha çok özen göstermesini sağlayarak fesadı engelleyeceğini belirtmiş ve Ebû Yusuf’un kavli ile fetva verilmesi emredilmiştir.¹⁰⁹ Kefevî, 957/1550 yılında bu fetva ile amel edilmesinin emredildiğini zikretmiş ancak *Ma’rûzât*’da fetva tarihi olarak 950/1543 yılı verilmiştir.

102 Nesefî, *el-Mütesfa fî şerhi’n-Nâfi’*, (İstanbul: Mektebetü’l-İrşad, 2017), 3/252.

103 Kefevî, *Ketâib*, 4/480. ‘Tekfir, Hazreti risâlet-i penâh sallallahu aleyhi ve sellem ve sahabe ve tabi’in radiyallahu te’âlâ ‘anhüm kıraatlerine adem-i ta’zîm olduğu ecelden midir yoksa vech-i âhar sebebi tekfir var mıdır? El-cevâb: Allah-u a’lem elhân ve eġanî ile kıraat itdikleri için ‘ahsente’ dimek onlara ihsân etmemeği müş’ir olmağın küfr-ü sarîhtir. Ketebehu Ebu’s-Su’ûd el-hakîr ‘ufiye anh.’

104 Kefevî, *Ketâib*, 4/466.

105 Halil İnalçık, “Devlet Giray”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/241.

106 Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebu’s-Su’ûd Efendi*, 123.

107 Kefevî, *Ketâib*, 4/466-468; Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebu’s-Su’ûd Efendi*, 123-124.

108 Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/475.

109 Kefevî, *Ketâib*, 1/410-411; 4/476-477; Pehlul Düzenli, *Ma’rûzât*, (İstanbul: Klasik, 2013), 195-200.

6.4. Şahadet

Hanefiler, din farkı gözetilmeksizin zimmîlerin birbirlerine şahitliklerini kabul ederken, müste'menlerin zimmîye şahitliğini kabul etmemektedir.¹¹⁰ Miras konusunda da Hanefilere göre, zimmî ve müste'men arasında veya iki ayrı ülkeden müste'men arasında miras ilişkisi yoktur.¹¹¹

Ebussuûd Efendi'ye; zimmî bir kişinin şahitliğinin istihsan ile kabul edilip kıyasen kabul edilmediği, 951 yılına kadar bu şekilde amel edilirken bu yılda Dubrovnik tacirlerinden biri için padişahın Müslüman şahit istemesi üzerine uygulamada bir değişiklik olup olmadığı sorulmuştur.¹¹² Ebussuûd Efendi; Müslüman şahit istenmesinin Dubrovnikliye mahsus olduğunu, istihsan ile amel edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹¹³ Kefevî'nin 951 yılında vuku bulduğunu bildirdiği Dubrovnikli tacirin olayı *Kanunname*'de 950 yılı olarak nakledilmiştir.

6.5. Kısme

Fakihlerin 'Şâyî hisselerin tayin edilmesi' olarak tanımladığı kısme konusunda malları bölüştürürken haksızlık olmaması için kismet-i cem' ve kismet-i tefrik denilen bir yöntem uygulanır.¹¹⁴ Kismet-i cem'e konu olabilecek mallar ölçülebilir, tartılabilir, aynı cinsten aynı kıymette veya kıymetleri arasında çok fark olmayan mallar olmalıdır.¹¹⁵

Ebussuûd, yıllık ücret verilen bir medresedeki müderrisin, vakti dolmadan azledilip yerine başka müderrisin gelmesi ile ücretlerinin nasıl taksim olunacağı sorusuna karşı 'Her birinin zamanına kaç ay düştü ise adedince sihâm¹¹⁶ virilur.' fetvasını vermiştir.¹¹⁷ Kefevî bu fetvayı Ebussuûd'un 'fetvasında yalnız kaldığı meselelerdendir'¹¹⁸ diyerek zikretmiştir. Ancak benzer bir fetva *Ma'rûzât*'ta İbn-i Kemâl'e atfedilmiştir.¹¹⁹

110 Serahsî, *Mebûsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit, (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 16/212; Yunus Apaydın, "Şahit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/280; Ahmet Özel, "Müste'men", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/142.

111 Ahmet Özel, "Müste'men", 32/142.

112 Kefevî, *Ketâib*, 4/477-478; Ahmet Akgündüz *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*, (İstanbul: Fey Vakfı, 1992), 4/54.

113 Kefevî, *Ketâib*, 4/477-478; Ahmet Akgündüz, *Kanunname*, 4/54.

114 Hamza Aktan, "Kısme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/497-498.

115 Hamza Aktan, "Kısme", 25/498.

116 Hise, pay. Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri*, 499.

117 Kefevî, *Ketâib*, 4/478. 'Hasıl-ı senevî olan medreseye müderris olan Zeyd hasâdı vaktine iki ay miktarı kaldıkta ma'zûl olup 'Amr da sadaka olunup Zeyd zikr olan senenin cemî' hâsılın zabt edince hasâd vaktinden sonra iki ay dahi murûr itse mezbûr 'Amr ve zikr olan senenin hâsılından ancak iki aylık hissesini mi alır yoksa dört aylık mı? El-cevâb: Allah-u a'lem hubûbun ilka-i bizden hasadına değin kaç ay geçti ise hubûb onun adedince sehâm idilup iki aylık sehmî 'Amr'a virilmeyup kalanı Zeyd'e virilmeyup ve bağ hâsıl on iki sehm kılınup her birinin zamanına kaç ay düştü ise adedince sehâm virilur. Ketebehu Ebu's-Su'ûd el-hakîr 'ufiye anh.'

118 Kefevî, *Ketâib*, 4/478.

119 Benzeri bir fetva için bkz. Pehlül Düzenli, *Ma'rûzât*, 177; Ahmet Akgündüz, *Kanunname*, 4/57.

6.6. Vakıf

Vakıf tanımı mezheplerin ve fakihlerin vakfın unsurlarına farklı yaklaşımları sebebiyle değişiklik gösterse de genel olarak; mal sahibi tarafından bir malın; dîni, sosyal ve hayır için ebediyyen tahsisi olarak özetlenebilir.¹²⁰

6.6.1. Zürrî Vakıf

Zürrî vakıf, vakıf sahibinin akrabalarının yararlandığı ve onların ortadan kalkmasıyla geliri fakirlere intikal eden vakıflara denilmektedir.¹²¹ Osmanlı’da aile vakıflarının gelirlerinin, hangi aile fertlerinden sonra fakirlere intikal edeceği konusu hukukçular arasında tartışılmıştır. Bu konudaki ayrım veled ve evlad kelimelerinin kimleri içerdiği ile ilgilidir.¹²²

Ebussuûd, ‘veled’ kelimesi tek başına kullanılmış ve kişinin sulbî veledi yok ise vakfın gelirlerinin erkek tarafından kız ve erkek torunlara kalacağı yönünde fetva vermiştir. Kız tarafından torunlar vakfın gelirinde pay sahibi değildir. Hak sahiplerinden ölen varsa onun payı diğerleri arasında paylaştırılır. Hepsî öldü ise vakfın geliri fukaraya kalır. ‘Veled’ veya ‘evlad’ hangisini kullanırsa kullansın hüküm aynıdır. Farkın olduğu nokta ‘evlad’ kelimesi kullanıldığında bir çocuk kalmışsa gelirin yarısı ona yarısı fukaraya verilir. ‘Veled’ kelimesi kullanılmış ve bir çocuk kalmışsa gelirin tamamında hak sahibidir.¹²³ Sonradan sulbî veledin ortaya çıkması durumunda, torunların vakfın gelirinden mahrum bırakılarak gelirin öz çocuklara intikal edeceğini belirtmiştir. Çünkü veled kelimesi sulbî veled olmadığı için örfî anlamına hamledilerek torunlar için kullanılmıştır. Sulbî veled varken ‘veled’ kelimesinin örfî anlamına hamledilmesine gerek yoktur.¹²⁴ Eğer vakıf ‘veledi veledi’ şeklinde ikili kullanılmış ise erkek ve kız tarafından torunlar da vakfın gelirinde ortaktır.¹²⁵ Vakfeden kişi ‘veledi ve veledi veledi ez-zekûr’ ifadesini kullandığında kızının ve oğlunun erkek çocukları vakfa dahil olur.¹²⁶

Lafız, ‘ ‘ala veledi ve veledi veledi’ veya ‘ ‘ala evladi ve evladi evladi’ şeklinde üçüncü batını içerecek şekilde kullanılırsa kız ve erkek torunlar, yakın ve uzak hepsi dahil olur. Her

120 Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/475.

121 Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, 478.

122 Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebu’s-Su’ûd Efendi*, 163.

123 Kefevî, *Ketâib*, 1/493; Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebu’s-Su’ûd Efendi*, 164.

124 Kefevî, *Ketâib*, 1/494; Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebu’s-Su’ûd Efendi*, 164-165.

125 Kefevî, *Ketâib*, 1/494; Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebu’s-Su’ûd Efendi*, 165.

126 Kefevî, *Ketâib*, 1/495. ‘Sure-i mezburede ‘ “Zükûr” ile mukayyed kılub ‘ala veledi ve veledi veledi ez-zükûr’ dese evlad-ı benîn ve benâtdan zükûr hep dahil olur mu? El-cevab: Olurlar ez-zükûr lafzî karibinin sıfatı olmayacak. Ketebehu Ebu’s-Su’ûd el-hakîr.’

derecede kalan bir çocuk gallenin tamamını alır.¹²⁷ Yakın akraba varken uzak akrabaya pay düşmesi ise söz konusu değildir.¹²⁸

Vakfeden 'Şu arazimi çocuklarıma vakfettim.' derse, nesil kesilmedikçe bütün çocuklar vakfa dahil olur. Gallede yakın ve uzak hepsi eşittir.¹²⁹ 'Şu arazimi çocuğuma vakfettim.' derse kazanç çocuğa harcanır. Birinci batından kimse kalmaz ise kazanç fakirlere kalır ikinci batın dahil edilmez. Başlangıçta birinci batın yok ise kazanç erkek çocuğun oğlunun ikinci batınındır.¹³⁰ Vakfın başlangıcında birinci ve ikinci batın bulunmazsa kazanca üçüncü dördüncü batın altındakiler ortak olur. Çünkü üçüncü batının fahiş uzaklıkta olması dört ve beşinci batın gibidir.¹³¹

6.6.2. Para Vakfı

Para vakıfları, vakfın mal varlığının hepsinin veya bir kısmının nakit para olarak vakfedilmesidir. Osmanlı'dan önce uygulandığı bilinmemekle birlikte Osmanlı'nın vakıf sistemine getirdiği bir yenilik ve İslâm Medeniyeti'ne katkısı olarak kabul edilmektedir.¹³² II. Murad ve Fatih Sultan Mehmet saltanatlarında kurulan para vakıflarının ilki 1423 yılında kurulmuştur.¹³³

127 Kefevî, *Ketâib*, 1/495. 'Suret-i mezburede Zeyd batn-ı sâlis ziyade idup ala veledî ve veledî veledî veyahut ala evladî ve evlad-ı evladî veyahut ibtidaen ala evladî dese evlad-ı benîn ve benâtan ekrab ve eb'ad gallede beraber olur mu? El-cevâb: Suret-i ülâda cümle evlad-ı benîn ve evlad-ı benât karîb ve ba'id vahid ve müteaddid beraberdir. Her derecede kalan bir ise cümle galle olur. Müteaddid ise beraber iktisam iderler. Mesele amm-i kütüb-i fetâvâda mesturdur. Suret-i saniyede cemi'i butûn müstehak idiği Hülasa'da ve Bezzâziye'de mesturdur. Ama batn-ı evvelde veled bir olsa cümle galleyi ihrâz ider müteaddid olicak cümlesi ihrâz idirler iken butûn-u bâkiyede veled-i vahid bulunsa nısf ana bâkî fukaraya verilir. Suret-i sâlisde evlad-ı sulbiye var ise zükûr ve inâs cemi'an beraberlerdir. Veledî vahid var ise zeker eğer ünsa gallenin nısfın alır bâkî fukaranındır. Batn-ı evvel munkarız olicak cümle fukaraya değer, batn-ı sâni ve sâlise asla nesne değmez eğer bu surette asla sulbî veledî olmayup batn-ı sâni var ise iki ise cümle anlara değer bir ise nısfı ana bâkî fukaraya değer. Bu batın munkarız olicak batn-ı sâlis nesne değmez cümle fukaraya değer. Eğer bu surette batn-ı sâni dahi olmayup batn-ı sâlis ve râbî ve hâmis var ise galle cemi'ine sarf olunup mademki nesil munkarız olmaya fukaraya nesne değmez. Ketebehu Ebu's-Su'ûd el-hakîr.'

128 Kefevî, *Ketâib*, 1/495-496. 'Suret-i mezburede eb'ad vefat idicek nasibi ekraba intikal eder mi? Veyahut fukaraya mı sarf olunur? El-cevâb: İki evvelki suretlerde hisse ba'id-i karîbe intikâl idup kısmet isti'nâf olunup mesela galle-i maziye on re'se tevzi' olunmuş iken biri fevt olmak ile galle-i âtiye dokuza kısmet olunur. Ne ân ki fevt olanın hissesi vârisine değe. Amma suret-i sâlisde karîb var iken ba'id hisseye müstehak olmak mümkün değildir ki fevt oldukta karîbine intikâl eder mi etmez mi deyu istifsar oluna. Bu surette karîb var iken ba'idi dahi müstehak sanup Radyuddin Serahsî Muhit'inde "Paylaşmada uzak-yakın bu batınların hepsi ortak ve eşittir." dediği hata-yı fâhiştir.'

129 Kefevî, *Ketâib*, 1/496. 'Arzi hazihi sadakatün mevkufetün ala evladî.' Bütün batınlar içine girer. 'Evlad' ismi umum içindir. Ancak birinci batın da kalan olduğu müddetçe hepsi birinci batın için olur. Nesli kesilirse ikinci batın için olur, ikinci batının nesli kesilirse üçüncü dördüncü beşinci batın için olur. Paylaşmada uzak-yakın bu batınların hepsi ortak ve eşittir. (Raziyyudin Serahsî'nin Muhit'inde böyle) dediği hata-yı fahiş ve galat-ı sarihtir. Dürer Gurer sahibi (Molla Hüsrev) dahi buna iktida idup habt (hata) itmiştir. Menşe-i galat hin-i vakıfda batn-ı garîb olmak ile olmamak suretlerini bir birinden fark etmemektir. Bu babda hakk Muhit-i Burhani'de ve Zahîre-i Burhani'de ve sair-i meşâhir-i kütüb-i fetâvâda tastir olunan iş bu meseledir.'

130 Kefevî, *Ketâib*, 1/496.

131 Ketâib, Topkapı Ktp., III. Ahmet, vr. 133b. " 'Uzaklık fazla olduğu zaman hüküm aynı nesebe dayanır.' sözü mücebi ile amel olunup bu meseleye muhâlif ebâtile iltifat olunmamak vaciptir. Ketebehu Ebussuûd el-hakîr."

132 Tahsin Özcan, *Vakıf Medeniyeti ve Para Vakıfları*, (İstanbul: Türkiye Finans Kültür Yayınları, 2010), 97.

133 Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 11.

Para vakıflarının hukukî meşruiyeti hakkındaki tartışmalar, Çivizâde'nin para vakfını yasaklaması ile artış göstermiştir. Kefevî, Çivizâde'nin para vakfını caiz görmediğini belirterek ondan şu rivayette bulunur: Para vakfının caiz olduğuna dair görüş zayıftır. Müçtehidlerin çoğunluğu bunun caiz olmadığı görüşündedir. Ayrıca vakıfların hizmetinde bulunan herkes şer'î uygulamaları bilip şartlarını gözetmez. Bu da faiz kapısının açılmasına neden olur.¹³⁴

Sultan Süleyman'ın, Çivizâde'nin görüşü üzere hüküm vermesi hayır sahiplerinin para vakfetmesine engel olmuştur. Bu durum Çivizâde'nin Rumeli Kazaskeri olduğu 1545 yılı ile yasağın kalktığı 1548 yılına kadar böyle devam etmiş,¹³⁵ ardından mesele hakkında Ebussuûd'dan fetva istenmiş ve Ebussuûd 'Bunda Müslümanların ve Müslümanların fakirlerinin faydaları vardır.' diyerek para vakfının caiz olduğuna fetva vermiştir.¹³⁶ Âlimler, Çivizâde'nin fetvasının hilafında birleşerek Ebussuûd'un fetvası üzerine ittifak etmişlerdir.¹³⁷

134 Kefevî, *Ketâib*, 4/480.

135 Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları*, 31.

136 Kefevî, *Ketâib*, 1/480-481.

137 Kefevî, *Ketâib*, 1/481-483. 'Mefâhir-i kudât ve'l-hükkâm ma'âdin el-fazl ve'l-keîâm ve memalik-i mahrûse sancakları kadıları onların faziletleri artsın tevki'-i ref'-i hümayûn vâsıl olıcak ma'lûm ola ki bundan ekdam derâhim ve denânir vakfı hususunda sâbikan kadı 'asker olan merhum Mevlâna Şeyh Muhammed: Rivâyeti za'îfadır. Ekser müçtehidin adem-i sıhhat üzerine zâhib olup ve tescili dahi mümkün değildir. Makuliler dahi ekser-i mu'âmele-i şer'iyye ve şartına imdikleri sebebeden bab-ı ribâ meftûh olmak lazım gelir deyu pa'e-i serîr 'âlem-i mısırî 'arz itmegin memalik-i mahrûsemde kimisine derâhim ve denânir vakf etmeye deyu ve kudât dahi tescil itmeyeler deyu fermân-ı şerîfihim sâdır olmağın ba'zı berâet-i ahkâm-ı şerife irsâl olunmuşdu. Haliyen memalik-i mahmiyeti'l-eknâfında şimdiye değin vâki' olan akçe vakfının mütevellileri ve vâkıfın verasesi bu haysiyet ile vakf-ı akçe ekel ve bey' itdukleri sebep ile nece mesâcid ve me'âbid ve sâir-i vucûh-u hayrât harâb ve mu'attal olup ve ashâb-ı hayrât ekseri vakf itmek için 'akâra kâdir olmağın taklil-i hayrâta bâ'is olduğun şâi' olduğun ecelden sâbikan kazasker fetevâdan mütekâ'id olan a'lem-i'l-'ulemâ-i'l-'izâm mevlânâ 'abdulkadir Allah faziletini daim kılsın ve a'lem-i'l-'ulemâ-i'l-mütebahhirîn müftî mevlânâ Ebu's-Su'ûd onun faziletleri arttı ve a'lem-i'l-'ulemâ-i'l-mütebahhirîn Muhammed kadı 'askerlerim Allah faziletlerini daim kılsın. Ve sâbikan Anadolu kazaskeri olan mevlânâ Muhammed faziletleri arttı ve sâir-i mevâlî 'izâm kıyamete kadar Allah emsallerini arttırsın merhum muşarun ileyhın hilafına müttefik olup derâhim ve denânir vakfının sıhhatine ve lüzumuna fetva virüp ve bunun emsâlinde rivâyeti-i za'îfa amel olunmakta zarar yoktur. Dedikleri rûkkâb-ı hümayuna mufassalan 'arz ve haysiyet-i 'umûr-u dîn ve takviyyet-i şer' müstekim senet-i seniyye şahane ve 'âdet-i merziyye padişaha nem olduğun ecelden fermân-ı celîl el-miktârım bu minval üzere sâdır oldığı memalik-i mahrûsemde kadim-i'l-eyyâmda cârî olduğun üzere cânib-i hayrâta mâil olup vakf itmek isteyen erbâb-ı hayrât akçeden ve filoriden kangısı ihtiyar ederlerse vakf eyleyeler buyurdum ki hükm-ü şerîf lazım el-ittiba' her birinize var. Bi hakkın bu hümayuğın taht kaza gözde olan 'amme halka tenbîh ve i'lân idesin ki erbâb-ı hayrattan kim akçe ve altın vakf itmek isterse vakf ide. Sonra eğer derâhim ve denânir der mevâlî 'izâm tarifini tebyîn ve ta'yîn idup fetva virdikleri üzere olan malından ifrâz idup sonra her ne nesneye vakf itmek isterse ol nesneye vakf idup teslim ile'l-mütevellî ile tescil maslahatı için eimme-i selâsenin katlarında derâhim ve denânir vakfı sahih olmaduğuna binaen kibir ve vakf iddiği akçe kendü mesârife sarf iddirin deyu taleb ide mütevellî dahi İmam Züfer'den ensârî rivâyeti üzere sıhhat-ı vakfa nazar idup ibtaline rıza virmedikten sonra hâkimi'l-vakt bu rivâyet üzere sıhhat-ı vakfa hükm idup bu sebebeden sıhhat-i mecma'a 'aleyha olmuş olup sirâc-ı eimme ve mecma'i'l-eimme Hazreti İmam-ı A'zam Kûfi rahmetullahi 'aleyh mezhebi üzere mücerred vakf eyledim deyup mütevellîye teslim itmekle vakf-ı lazım olmaduğuna binaen rucû' ve kibir ve mülküne 'avdet-i kast idup ve hâkim-i vakt dahi İmameyn-i Hümameyn Hazreti İmam Ebi Yusuf ve Hazreti İmam Muhammed mezhepleri üzerine lüzumuna hükm eyleye haliyen bu kavîl ile amel idup min ba'd bu kavle muhâlif-i amel itmemelu tahriren Rebiulevvel ayının sonunda 955 yılında bi yurd-ı Karapınar.'

Ebussuûd para vakıflarını, menkul malların vakfedilebilmesi çerçevesinde ele alır ve ona göre bu konuda en sağlıklı yol İmam Muhammed'in teamül kriterini esas almaktır.¹³⁸

6.7. Zaman Aşımı

Osmanlı hukukunda zaman aşımı ile ilgili kanunî düzenlemeler Ebussuûd tarafından Kanunî Sultan Süleyman'a 957 / 1550 yılında arz edilerek kanun haline getirilen fetvalar ile olmuştur.¹³⁹ Kefevî burada Ebussuûd'un fetvasını zikretmeden önce Kanunî Sultan Süleyman'ın Ebussuûd'a danışıp, onun görüşünü (re'y) diğerlerinden üstün tuttuğunu ifade eder ve 'Bu belgeyi şerefli parmakları ile yazdı:' diyerek fetvasına yer verir. Fetvaya göre menkullerde 15 yıl özürsüz ertelenen davalar zaman aşımına uğradığı gerekçesi ile dinlenmez. Ancak padişah emri ile gelen davacı bu süreye tabi değildir.¹⁴⁰

6.8. Öşür

Öşür, fıkhıta toprak ürünlerinden alınan zekat için kullanılan bir kavramdır.¹⁴¹ Osmanlı Devleti'nde halk bazen tarlasını bağ haline veya bağı harap olmuşsa tarla haline getirmiştir. Ebussuûd Efendi bağlar deftere bağ olarak kaydedilmemiş sonradan bağ haline getirilmiş olsa da öşrünü ve resmini sipahinin alacağını belirtmiştir.¹⁴²

6.9. Nezr

Adak kelimesinin Arapça karşılığı olan nezr, 'kişinin sorumlu olmadığı halde farz veya vacip bir ibadeti yapacağına dair Allah'a söz vermesi' demektir.¹⁴³

Hanefi alimler kişinin kendine zorunlu kıldığı ibadeti Allah'ın zorunlu kıldığı ibadet ile kıyas ederek; Ramazan bayramından önce fitır sadakasının verilmesinin, nisap miktarına ulaşan ama üzerinden bir yıl geçmemiş malın zekatının verilmesinin caiz olması gibi adakta zikredilen yer, zaman gibi sınırlandırmaların yerine getirilmeden de adağın geçerli olacağını belirtmişlerdir.¹⁴⁴ Yani adağın ibadet anlamı içermesi, Allah'a yaklaşma ifade etmesi önemlidir. "Allah için Mekke'de oruç tutmak veya itikafa girmek adağım olsun" ya da "Mekke'de Allah için iki rekat namaz kılmam adağım olsun" şeklindeki adaklar başka bir yerde yerine getirilebilir.¹⁴⁵

İmam Züfer ise adakta anlama değil kişinin kullandığı kelimelere itibar edilmesi gerektiğini belirtir. Züfer'e göre kişi, adadığı şekilde ibadeti gerçekleştirmez ise adak borcundan kurtulmuş olmaz.¹⁴⁶

138 Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Gazi Üni. Çorum İF Dergisi*, 4/7-8, (2005) 45. Detaylı bilgi için bkz. Kaşif Hamdi Okur, a.g.m.

139 Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebu's-Su'ud Efendi*, 149.

140 Kefevî, *Ketâib*, 4/476; Ahmet Akgündüz, *Kanunname*, 4/56.

141 Mehmet Erkal, "Öşür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/97.

142 Kefevî, *Ketâib*, 4/483-484; Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebu's-Su'ud Efendi*, 96.

143 Ahmet Özel, "Adak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/337-338.

144 Serahşi, *Mebisüt*, 3/204.

145 Serahşi, *Mebisüt*, 3/208.

146 Serahşi, *Mebisüt*, 3/204,208.

Ebussuûd nevr konusunda İmam Züfer'in görüşü ile fetva vererek¹⁴⁷ 'Mekke'nin fakirlerine' nezredilen malın Mekke fakirlerine tasadduk edilmesinin, Mekke'nin diğer beldeler gibi görülmemesinin uygun olacağını belirtmiştir.¹⁴⁸

6.10. Kelâmî Fetvalar

Kefevî'nin naklettiği Ebussuûd'un fetvalarından bir diğeri de, daha çok Eş'arî ve Maturîdî alimlerin tartıştığı, kişinin amellerinde zorunlu olup olmaması ile ilgili olan 'teklifi ma la yutak'tır.

Kader konusu ile ilgili olarak, kişinin işlediği günahların levhi mahfuzda yazılı olduğu ve bu davranışların emri zarûrî oluşu hakkındaki soruya¹⁴⁹ Ebussuûd tafsilatlı bir şekilde cevap vermiştir. Soruda zikredilen üç vecih ile insanın muzdar ve mecbur, fiillerinde ma'zûr olduğu belirtilmiştir. Birinci vecih; Allah'ın ilmi ve haberi ile ilgili olarak, Allah-u Te'âlanın bir şeyin vücûbunu veya adem-i vücûbunu bildirmesiyle bu haberin değişmesinin muhal olmasıdır.¹⁵⁰ İkinci vecih; insanın zarûrî olarak hareket ettiği ve seçtiği fiillerinde zorunlu olmasıdır.¹⁵¹ Üçüncü

147 Kefevî, *Ketâib*, 1/410; 4/459.

148 Kefevî, *Ketâib*, 1/411-412. 'Ölünden sonra terekkesinden kadr-ı muayyeni fukara-ı Mekke'ye vasiyet eden Hind'e bu mesele i'lâm olursa ki 'Bir kimse Mekkelî fakirlere nevr etse, oranın dışındaki fakirler için kullanılması caizdir. Çünkü burada amaç fakirin ihtiyacını gidererek Allah'a yaklaşmaktır. Bunun içine özel bir mekan dahil edilmez. Fakih Ebu Leys: Bu üç alimimizin sözüdür, dedi. Züfer 'Mekke dışındakilere tasadduk edilmesi caiz değildir.' dedi.' Zeyd veya Hind mesele-i mezkureyi malum idindikte dese ki bundan akdem benden nevr vâki' olup eimme-i selase kavlin iltizâm etmedim ki gayri fukaraya caiz ola. Mesele-i nevr henüz vâki' olduysa mübtela muhayyerdir. Bu husus nevrde İmam Züfer kavline taklid iderin hususan ki Hasan-ı Basrî'den İmam Nevevî rivayet eder ki Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem uzun bir hadisinde şöyle buyurdu: "Kulun Mekke'de yaptığı her hasene, diğer yerlerde yapılan 100.000 haseneye karşılık, her bir iyi amel de 100.000'e karşılık..." Zikr olunan faziletler Mekke haricinde hasıl olmaz. Bu hadis-i şerife binaen kavli-i Züfer'i ihtiyar ettim dese bu takdirce elbette Mekke de -şerefhallahu teala- şartı minvalince tasadduk icab ederdi?

El-cevâb: Allah-u alem bu babda İmam Züfer'in görüşü hakik ve rezin ve fikrî fikr-i dakik ve rasindir. Hind isabet eylemiştir. Allah hasenelerini kabul eylesin hayırlarının mükafatını kat be kat versin. Bu 'abd-ı münîb ve âkıl-ı erîbin merzi ve muhtarı budur. Vulât-ı İslamiyye'nin cemi'ine lâik budur ki bu babda İmam Züfer kavli ile amelî nefislerin üzerine icâb edup haremeyni şerifeyni sâir-i bilâd ve emsâr gibi görmeyeler, vallahu'l-müsteân. Ketebehu Ebu's-Su'ûd el-hakîr.'

149 Kefevî, *Ketâib*, 4/468, 469, 470, 471. 'Zeyd-i âlim nefsinde zalim olup rûzu şebb ol bî edep fisku isyan işleyup 'inde'n-nâs tamam bed nâm oldukta cemaatten bir bölük kavim 'alâ vecih-i'l-levm ana takrî'ler ve teşnî'ler idup ber-muceb-i emri maruf ve nehî münker onu fisktan men ettiklerinde dese kim: Meyhaneye gidene hüküm ve onda fisk edene hüküm ilm-i Allah'da mukadder ve levhi mahfuzda musatterdir. Şüphesiz benden bu fisk sudurî bir emr-i zarûridir.

Çu takdir etti hak kim fisk idem ben
Ne tedbir ana kim nâ çâr ederun ki
Kime hak eyleye bir işi takdir
Olur nâ çâr ana ol iş ne tedbir
Ne kim oldu ise ilminde mukadder
Zaruridir kim ol olur müyesser

Bes bu vecihle 'abd kazayı tekâlib-i yezd-anî ve takdir-i tasârif-i Rabbaniye mağlup olup muzdar ve mecbur fiilinde ma'zur olduğuna akl-ı sarîh ve nalk-i sahih bir nice vecihle delalet ederler.

150 Kefevî, *Ketâib*, 4/468-469; Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012), 153.

151 Kefevî, *Ketâib*, 4/470. Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, 153.

vecih ise Hz. Musa'nın Hz. Adem'i insanların cennetten çıkarılmasına neden olmakla suçlaması üzerine, olayın gerçekleşmesinden 40 yıl önce Allah'ın takdir ettiği şeyin gerçekleşmesinin garip karşılanması¹⁵² ile ilgili konuşmadır.¹⁵³ İnsan mecbur ve isyanıyla mazurdur, diyerek kaza ve kader konusunda üçüncü delil ile ihticac sahih olup, Zeyd'in zikredilen fık içindeki durumunu terk etmesi doğru olur mu yoksa sahih olmayıp o itikadından vazgeçmesi mi emredilir? sorusu yöneltir.¹⁵⁴ Ebussuûd bu soruya Maturudî düşünceye uygun olarak cevap vermiştir. Ona göre, kişi Zeyd'in fiillerinde mecbur, iyiliklerine sevap, kötülüklerine ceza olmayacağı itikadında ise bu zındık-ı mahzûr ve tehirsiz katledilmesi gerekir. Allah'ın ilmi ve haberinin Zeyd'in isyanı üzere olmasının cebri gerektirmediği, fiilinin onun ihtiyarı ile sabit olduğu, Allah'ın yaratan kulun ise o fiili kesb eden olduğunu açıklamıştır. Hz. Peygamber'in hadisi ile de içinde bulunduğu fık halinin değişmesinin mümkün olduğunu ve “bu kişilere iman teklifi, teklifi ma la yutaktır.” sözünün merdud olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁵

6.11. Tasavvufi Fetvalar

Osmanlı devletinde fıkıh ile tasavvuf ehli arasında vahdet-i vücud, raks, deverân, semâ gibi konular hakkında¹⁵⁶ tartışmaların olduğu bilinmektedir. Bu tartışmaların fıkıh ve tasavvuf alanlarında derin bilgi ve nüfuz sahibi kişiler¹⁵⁷ arasında vuku bulması, ilmî seviyede kalınarak birbirine zarar verecek bir mücadeleye dönüşmemesinde etkili olmuştur.¹⁵⁸

Ebussuûd bazı mutasavvıflar¹⁵⁹ hakkındaki fetvaları ile dikkatleri üzerine çekmiştir.¹⁶⁰ Verdiği idam fetvalarında bir hukukçu olarak dinden çıktıklarından emin olmadan bu kararı vermediği belirtilmiştir.¹⁶¹ Şeriata karşı olan, halkı fesada sürükleyecek hareketlere müdahalesi sert ve müsamahasız olmuştur.

Ebussuûd; İmam Gazzâlî, Muhyiddîn Arabî ve Celaleddin Rûmî gibi şeyhlerin tekfir

152 İbrahim Bayram, “Ebussuûd Efendi'nin Hidayet-Dalâlet Anlayışı”, *Gaziosmanpaşa Üni. İF Dergisi* 5/1 (2017) 140.

153 Kefevî, *Ketâib*, 4/470-471. Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, 153-154.

154 Kefevî, *Ketâib*, 4/471. ‘Bu davaya sened-i kavî ve beyne manevidir dese insan mecburdur isyanıyla ma’zûr deyu kaza ve kaderi hüccet iddüğün babında vücûh-u selâse ile ihticâc-ı sahih olup ol i’tikad dâliyle halî onda terk olunması caiz olur mu yoksa sahih olmayup ol i’tikaddan rucû’ ile emr olunur mu? Ve sahih olmadığı takdirce mesâil-i mezkûreden ‘amme ve hadis-i rasulden hassa cevâb ne vecihle olur? Beyanında ihsan buyurmakla Hak te’âlâ dünyada devlet ve ‘izzet hasenesi ve ukbada rahmet ve mağfîret hasenesi virup fi’ d-dâreyn mukzî’ l-murâd ve mer’î’ l-fu’âd ile amin Ya Rabbe’ l-‘alemin.

155 Kefevî, *Ketâib*, 4/471-474. Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, 154-155.

156 Ferhat Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh – Tasavvuf ilişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üni. Çorum İF Dergisi* 1/1 (2002), 83,85-87; Reşat Öngören, “Ebussud’un Tasavvufi Yönü”, *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 292, 294.

157 Fakihler arasında Molla Fenârî, Zenbilli Ali Efendi, İbn Kemal ve Ebusuûd; Mutasavvıflar arasında Dâvûd-i Kayserî, Bedreddin İbn Kadî Simavna, Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî ve Aziz Mahmud Hüdâyî bulunmaktadır. (Ferhat Koca, a.g.m. s. 88)

158 Ferhat Koca, “Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, 88.

159 İdamlarına karar verilen Oğlan Şeyhi Mâşûkî, Şeyh Hamza Bâlî ve Şeyh Muhyiddin Karamânî bu mutasavvıflardandır. (Reşat Öngören, “Ebussud’un Tasavvufi Yönü”, 299)

160 Ferhat Koca, “Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, 92.

161 Reşat Öngören, “Ebussud’un Tasavvufi Yönü”, 300.

edilmesi ile ilgili soruya¹⁶²; asıl durumunu bildirmeyip farklı anlamlara gelebilecek sözler söylemeyi uygun görmeyerek Hakim İshak'ın batıl sözler söylemesi üzerine tecdîd-i iman ettirildiğini hatırlatarak cevap vermiştir.¹⁶³

'Kim kendini bilirse Rabb'ini bilir.' hadis-i şerîf olduğu takdirce mezkûr hadiste ma'rifet-i nefisten ve ma'rifet-i Zeyd'den murad nedir?' sorusuna Ebussuûd Efendi İmam Gazali'ye atıfla cevap vermiştir.¹⁶⁴

Ketâib'de nakledilen bir diğer fetva; Keramet ve mucize ile ilgilidir.¹⁶⁵ 'Nebinin her sözü gerçek midir?' diyen kişinin sebb-i nebî mi yoksa küfre mi düştüğü sorusuna Ebussuûd'un cevabı; sahih hadis-i şerîfi inkar niyetiyle sorulan soru (istihâm-ı inkârî) peygamberliğe sebb etmek olacağı için küfrü gerekir. Ancak soruyu soran hadisi reddetmek maksadı ile sormadıysa iman tazeleyerek idam cezasından kurtulmuş olur. Aksi halde bi'l-ittifak katledilir. Müslüman olması halinde katlden kurtulur. Ancak diğer mezhep imamlarına göre katlden kurtulamaz. Zeyd hangi mezhebe mensub ise ona göre amel eder şeklinde cevap vermiştir.¹⁶⁶

Sonuç

Kefevî, fakihleri ilim silsilelerine göre tasnif ettiği eserinde Ebussuûd'un biyografisi haricinde birçok yerde fetvalarına yer vermiş ve hayatına dair bilgiler aktarmıştır. Ebussuûd'un ilmî yetkinliğini ve fetvalarının kuşatıcılığını vurgulamasının yanı sıra Ebussuûd ile farklı düşündüğü mevzuda kendi görüşünü belirtmekten çekinmemiştir. Kefevî'nin, Ebussuûd'un hangi fetvasına katılmadığını eserinde zikretmemesi yapılacak yeni çalışmalara kapı aralamaktadır.

Fakihlerin hayatları ile ilgili verdiği ayrıntılı içerik ve zikrettiği fikhî görüşler ile literatürde önemli bir yere sahip olan *Ketâib*, Ebussuûd'un hayatı ve fetvalarıyla ilgili değerli bilgiler sunmuştur. Ebussuûd'un hayatı ile ilgili farklı olarak; Abdullah el-Berzeş el-Âbâdî ve Ramazanzâde Mehmed Çelebi ile aralarında bir husumet olduğu bilgisine ulaşılmıştır. *Ketâib*'in kaynak olarak kullanılmadığı bazı DİA maddelerinde ise (Alaeddin Ali el-Arabî, Muhyiddin Karamânî) yanlış bilgi ve eksikliklerin olduğu fark edilmiştir.

Ebussuûd, ilmiye teşkilatındaki görevleri, özellikle de şeyhülislamlık görevi süresince döneminin tartışmalı konuları hakkında çok sayıda fetva vermiştir. Bu fetvaların fetva katipleri tarafından belirli bir kitapta toplananları olduğu gibi farklı eserlerin içinde mevcut fetvaları da vardır. Ebussuûd'un çağdaşı olması nedeniyle Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'nin eserinde de günümüz çalışmalarında yer bulmamış fetvalarının olduğunu gördük. Sabînin mahfelde Kur'an-ı Kerim okumasının caiz olmadığı, sabîye ölünün ruhu için Kur'an-ı Kerim okutulması, Kur'an-ı Kerim okuyana 'ahsente' demenin küfrü gerektirdiği ve nezr konusunda İmam Züfer'in görüşü ile fetva vermesi, Ebussuûd ile ilgili modern dönem çalışmalarında göremediğimiz fetvalardır.

162 Kefevî, *Ketâib*, 4/453; Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, 226.

163 Kefevî, *Ketâib*, 4/453; Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, 165.

164 Kefevî, *Ketâib*, 4/478-479; Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, 205.

165 Kefevî, *Ketâib*, 4/474-475; Ahmet Akgündüz, Kanunname, 4/42-43; Pehlül Düzenli, *Ma'rûzât*, 87.

166 Kefevî, *Ketâib*, 4/475-476; Pehlül Düzenli, *Ma'rûzât*, 89-92.

Eserde zikredilen bir başka fetva, padişahın özel hazinesindeki mallar için zekat gerekip gerekmediği sorusuna verdiği fetvadır. Bu fetva günümüz çalışmalarında yer almaktadır ancak bu fetvanın Kırım Hanı Devlet Giray'ın sorusu üzerine verildiği bilgisini bizlere Kefevî, Ketâib adlı eserinde vermektedir. Bu çalışmanın neticesinde, Ketâib üzerinde yapılacak çalışmaların ilmi birikime birçok noktada katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*. 1-5. İSTANBUL: Fey Vakfı. 1992.
- Akgündüz, Ahmet. “Ebussuûd Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/365-371. İSTANBUL: TDV Yayınları. 1994.
- Aktan, Hamza. “Kısmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/497-498. ANKARA: TDV Yayınları. 2002.
- Apaydın, Yunus. “Şahit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/278-283. İSTANBUL: TDV Yayınları. 2010.
- Arı, M. Salih. “Osmanlılar’da Şeyhülislamlık Müessesesi”. *Yüzüncü Yıl Üni. İF Dergisi*. 1/170-178. Van: 1994.
- Atâyî, Nev’îzâde. *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakâik*. 1/640-641. İSTANBUL: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2017.
- Ayar, Talip. *Osmanlı Devletinde Fetva Eminliği*. ANKARA: DİB Yayınları. 2014.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Ceza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/478-482. İSTANBUL: TDV Yayınları. 1993.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İSTANBUL: Hars Yayıncılık. 2005.
- Baltacı, Cahid. *Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası. 1976.
- Bardakoğlu, Ali. “Diyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/473-479. İSTANBUL: TDV Yayınları. 1994.
- Bayram, İbrahim. “Ebussuûd Efendi’nin Hidayet-Dalâlet Anlayışı”. *Gaziosmanpaşa Üni. İF Dergisi*. 5/115-144. 2017.
- Boyacıoğlu, Ramazan. “Tarihi Açından Şeyhülislamlık, Şer’iye ve Evkaf Vekaleti”. *Cumhuriyet Üni. İF Dergisi*. 1/161-171. Sivas: 1996.
- Değirmençay, Veyis. “Sultan Veleddin’in Sâhib Ataoğulları’na Methiyeleri”. *Şarkiyat Mecmuası* 25/65-85. 2014.
- Demir, Abdullah. *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Devlet-i Aliyye’nin Büyük Hukukçusu*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 2006.
- Dikici, Recep. “Osmanlı Dönemi Sinoplu Alimler ve Edipleri”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop’ta Türk-İslâm Sempozyumu*. 2/723-737. SİNOP: 2018.

- Doğan, Yusuf. “Hanefi Mezhebinin Teşekkülünde Buhara Dönemi”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop’ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildirileri*. 1/105-120. SİNOP: 2018.
- Dursun, Davut. Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din. İstanbul: İşaret Yayınları. 1989.
- Düzenli, Pehlul. Ma’rûzât. İstanbul: Klasik. 2013.
- Düzenli, Pehlül. *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*. İSTANBUL: Osmanlı Araştırmaları Vakfı. 2012.
- Elmalı, Hüseyin. “Hitabet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/158-160. İSTANBUL: TDV Yayınları. 1998.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İSTANBUL: Ensar Yayınları. 2013.
- Erkal, Mehmet. “Öşür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/97-100. İSTANBUL: TDV Yayınları. 2007.
- Fidan, Yılmaz. *Ebüssuûd’un Fıkhî Meseleleri Çözümündeki Metodu (Basılmamış doktora tezi)*. İSTANBUL: 2007.
- Gökbilgin, M. Tayyib. *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*. İSTANBUL: İst. Üni. Edebiyat F. Yay. 1977.
- Gültepe, Necati. *Ebüssuûd Efendi*. İstanbul: Beyan Yayınları. 1984.
- Günay, Hacı Mehmet. “Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. İSTANBUL: TDV Yayınları. 2012.
- Imber, Colin. *Şeriattan Kanuna*. çev. Murteza Bedir. İSTANBUL: Tarih Vakfı Yurt Yay. 2004.
- İnalcık, Halil. “Devlet Giray”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/241-242. İSTANBUL: TDV Yayınları. 1994.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet*. İSTANBUL: Eren Yayıncılık. 2000.
- İsmail H. Uzunçarşılı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. ANKARA: Türk Tarih Kurumu Yay. 1965.
- İşpirli, Mehmet. “Sarigörez Nüreddin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2009. 36/151-152.
- İşpirli, Mehmet. “Şeyhülislam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-96. İSTANBUL: TDV Yayınları. 2010.
- Kaya, Süleyman. “Osmanlı Hukukunda Şeyhülislam Fetvasının Yeri”. *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Alimler, Eserler, Meseleler*. İSTANBUL: İSAR Yayınları. 2017.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. “Osmanlılar Dönemi Fıkıh – Tasavvuf ilişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”. *Gazi Üni. Çorum İF Dergisi* 1/73-131. 2002.
- Nesefi. *el-Mütesfa fî şerhi’n-Nâfi’*. İSTANBUL: İrşad Kitabevi. 2017.
- Okur, Kaşif Hamdi. “Bir Osmanlı Fakîhinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsi: Kefevî’nin Ketâib’i Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 23/361-377. 2014.
- Okur, Kaşif Hamdi. “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Gazi Üni. Çorum İF Dergisi*, 7/33-58. 2005.
- Öngören, Reşat. “Ebussud’un Tasavvufî Yönü”. *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler Sempozyumu*. ANKARA: TDV Yayınları. 1998.
- Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 2003.
- Özcan, Tahsin. *Vakıf Medeniyeti ve Para Vakıfları*. İstanbul: Türkiye Finans Kültür Yayınları. 2010.

- Özel, Ahmet. “Kefevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/185-186. ANKARA: TDV Yayınları. 2002.
- Özel, Ahmet. “Müste‘men”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sarıçioğlu, Ekrem. “Şeyhülislamlık Makamı”. *Atatürk Üni. İF Dergisi*. 5/197-218. ERZURUM: 1982.
- Serahsî. Mebsût. ed. Mustafa Cevat Akşit. 16. İSTANBUL: Gümüşev Yayınları. 2008.
- Şen, Ercan. *Ebussuûd Efendi*. İSTANBUL: İlke Yayıncılık. 2016.
- Şimşek, Murat. “Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin Ketâib Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Konumu, Fazileti, İdari ve Kazaî Tasarrufları ile İlgili Görüşlerinin yer Aldığı Bölümün Tahkiki”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 14/375-390. 2009.
- Şimşek, Murat. “Osmanlı'da Fıkıh Tasavvuf İlişkisi: Kefevî'nin Ketâib'inde Sûfiler”. *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. İSTANBUL: İSAR Yayınları. 2018.
- Tahir Efendi, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. sad. A. Fikri Yavuz. İsmail Özen. 1. İSTANBUL: Meral Yay. 1972.
- Yavuz, Mustafa. “Kefevî'ye Göre Hanefî Mezhebinin Teşekkülü”. Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildirileri. 1/121-134. SİNOP: 2018.
- Yavuz, Mustafa. Kefevî'nin Ketâib'inin İkinci Bölümünün Tenkitli Neşri ve Bu Bölüm Çerçevesinde Hanefî Mezhebinin Teşekkülü (Doktora Tezi) İstanbul: 2020.

Sâbîlik'te Işık–Karanlık Düalizminin Mitos Çözümlemesi: Sağ Ginza 12'deki Metin Bağlamında

Serhan Osmañcelebioğlu¹ 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Serhan Osman Çelebioğlu, İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Doktora Programı, İstanbul, Türkiye
E-posta: serhanosm@gmail.com ORCID: 0000-0002-9578-165X

Başvuru/Submitted: 18.07.2020 • **Revizyon Talebi/Revision Requested:** 28.07.2020 • **Son Revizyon/Last Revision Received:** 28.07.2020 •
Kabul/Accepted: 29.07.2020

Atıf/Citation: Osmañcelebioğlu, Serhan. Sâbîlik'te Işık–Karanlık Düalizminin Mitos Çözümlemesi: Sağ Ginza 12'deki Metin Bağlamında. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/2, (Eylül 2020): 681-685.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.771154>

Işık dünyasından ötede aşağılarda ve yeryüzü Tibil'in güneyinde karanlık dünyası yer alır. ... Karanlık kendi kötü tabiatıyla vardır; korkunç bir karanlık ne İlk'i ne de Son'u bilen loşluk. Işık Kralı ise İlk'i ve Son'u bilir ve kavrır. ... Bu karanlık kralı yeryüzü yaratıklarının bütün şekillerine sahiptir; o, aslan başlı, ejderha vücutlu, kartal kanatlı, kaplumbağa sırtlı ve canavar el ve ayaklıdır. Yürür, sürünür, emekler, uçar, bağırır; küstah ve terbiyesizdir, korkunçtur, kükrer, inler, arsızca göz kırpar, ıslık çalar ve bütün yeryüzü lisanlarını bilir. Ancak o, aptaldır, aklı karışmış bir sersemdir ne İlk olanı ne de Son olanı bilir. Dünyalarda neler olduğunu bilmez. ... O kalktı, sonsuzca uzanan karanlık dünyalarına baktı. Kibirlendi, kendisini üstün gördü ve şöyle dedi: “Benden daha büyük olan var mı? Gücü benimkine eşit olan var mı? Benden daha büyük olan, bütün dünyalardan daha yüce ve daha üstün olan kimse var mı?...” Sonra kendisini gizledi ve karanlıkla ışık dünyalarının sınırında, uzaktan ışık alemlerine baktı. ... “Bu parlak aleme çıkıp, onun kralıyla savaşacağım; onun tacını alıp kendi başıma takacağım ve böylelikle yükseklerin ve derinlerin kralı olacağım” dedi. Ayrıca “eğer o bir elbiseyse onu giyeceğim, eğer bir yiyecekse onu yiyeceğim, içecekse onu içeceğim, bir evse onu yıkacağım ... benden daha güçlü bir şeyse onunla savaşacağım” dedi. ... Işık alemleri sesini duydular ve bu aptal devin suretine baktılar. Ölümcül ordu toplandı; aniden titremeye başlayan bir organın

bulunduğu vücut gibi birbirlerini gözden geçirip incelediler ve bakır bir kap gibi çınladılar. Sonra yüce Işık Kralı'ndan bir ses geldi. O, ışık dünyalarına, şkinalara ve uthralara konuştu: “Sakin olun, uthralar! Bulunduğunuz şkinalarda kalın. Hışımla davranan bu aptal ve kötü devin öfkesiyle harekete geçmeyin. Onu kendi kabında tutsak edeceğim; kendi kabında o tutsak edilecek. Bütün planları bozulacak ve kötü işleri yok edilecek.”

(Sağ Ginza 12)

1. Metinde Geçen Mitos Türleri

Milattan önce son iki yüzyıl içinde Filistin-Ürdün bölgesinde merkezi/ortodoks Yahudiliğe bir tepki olarak ortaya çıkan heterodoks Nasura Yahudi akımları arasında yer alan Sâbiilik'te, Gnostik karakterli metafizik evren ile içinde yaşanan evrenin oluşturduğu bir düalizm öğretisi hakimdir. Aslında Sâbiiliğin bu karmaşık gnostik inanç sisteminin anlaşılması için merkezi Yahudi taraftarların, Yahya'yı idam etmesi, taraftarlarından 365'i ileri gelenlerden olmak üzere yaklaşık 60.000 nasurayı katletmesi ve kalanların Mezopotamya'ya kaçmak zorunda kalması hakkında kutsal kitaplarında yazan o tarihi olayla ilişkisine başvurmak gerekir.¹ Hâlihazırda Sâbiiliğin inanç sistemi, *kozmogoni/yaratılış mitos* esasına dayanır ve bir tarafta ışık/nur alemin diğer tarafta karanlık alemin bulunduğu düalist bir yaratılış kabul eder. Bu mitoslarda ortak olan en temel yapı, iki zıt özelliğe sahip iki gücün varlığı ve bu iki zıt gücün birbirleriyle sonsuz rekabetinin tasviridir. Yani bütün mitlerde iyi ve kötünün savaşımsı temsili bir dille anlatılır. Ayrıca *gnostik gelenek içerisinde yer alan düşüş motifi* metinde, metafizik alemin kaos şeklinde betimleyerek adeta toplumun içinde bulunduğu sosyal hayatı sembolik bir dille tasvir etmektedir. Bunun yanı sıra metin, hem öteki-yeraltı dünyasına dair anlatıları ve/veya gelecekte meydana gelebilecek mücadeleyi anlatan *kozmik eskatoloji mitos*unu bünyesinde barındırır hem de tanrıların vasıflarını konu edinen *teogoni mitos*u ile ilgili özelliklere sahiptir.²

2. Metnin Mitos Çözümlemesi

İyi ile kötü fikri, karanlık güçlerin ve aydınlık güçlerin arasındaki bir savaş olarak ortaya konulmaktadır. Aslında bu ikilik, her kültürün kendi içinde yer alan iyi ve kötünün birbirleriyle çatışması şeklinde tezahür etse de o gelenekte ışık ile karanlığın konumu mite bakış açısını ve o miti yorumlama şeklini değiştirmektedir. Bu bağlamda Sâbiilerin tasvir edilen düalist dünya tasavvurunda *ışık kralı* veya *ilk hayat*, en üstün varlık olan ve diğer bütün varlıkları var eden *Hayat*'tan neşet etmektedir. Aynı şekilde kötülüğü temsil eden *ur* veya *karanlık kralı*, kutsal metinlerde “kara su” yahut “acı su” olarak adlandırılan ve kaosu, yokluğu, düzensizliği, ölümü sembolize eden bir varlıktan meydana gelmektedir. Hayat ile birlikte bu iki varlık ezelde mevcuttur ve tecrübe aleminde birbirinden ayrılması mümkün olmayan varlık-yokluk, hayat-ölüm,

1 Şinasi Gündüz, “Sâbiilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/342.

2 Metinde geçen mitos türlerinin tespiti, Doktora ders döneminde kendilerinden “Mitoloji” dersi aldığım kıymetli Hocam Prof. Dr. Şinasi Gündüz tarafından anlatılan mitos çeşitleri çerçevesinde oluşturduğumuz kanaate dayanmaktadır.

güzellik–çirkinlik ve iyilik–kötölüğü temsil etmektedir.³ Öncelikle Sâbiîlięin sosyo-kültürel yapısı ile toplumun kutsallarına dair aktarımını yapan mitte kendilerini sembolik şekillerle ifade eden simgelerin işaret ettiği yahut açığa çıkardığı anlamları incelemeye çalışacağız.

Bu meyanda mitte hayvan, metal vb. şekilde sembolize edilen varlıkların kimi kötölük, zorbalık ve şeytanın yeryüzündeki hükümdarlığı ile cisimleşmiş kimisi bilgelik, saflık ve kötölüklerden korunmayla özdeşleşmiştir. Zira anlatılan her bir hayvan ve/veya nesne aslında merkezdeki gücü harekete geçiren sembolik ifadelerdir.⁴ Bu semboller bir yandan ölüm korkusuna tutsak olan insan bilincinin sınırlarını temsil ederken diğer yandan yapmış olduğu her eylemin iyi veya kötü sonucu olacağını bildirmektedir. Bu yönüyle mitlerde bazen toplumsal bir olguyu tanımlamanın bazen de tanrıların karşısında insanın ruh durumunun karmaşıklığını üstlenen hayvanlar, kolayca insan kılığına girebilmektedir.⁵ Mesela metinde temel kişiliğin simgesi olarak *aslan başlı* şeklinde yapılan tasvirle muhtemelen yıkıcı çehresiyle “korkunç biri”⁶ veya mutlak bir güce sahip despot yönetici⁷ yahut her iki anlam sembolize edilmektedir. Üstelik hırsının karanlığına tutsak ve bitmek bilmez arzulara boyun eğen bir *ejderha* gövdesine sahiptir.⁸ Ayrıca görünen dünyayla tanrısal mekân arasında aracılık yapan ve marjinal bir figür olan kuşların kralı kartalın kanatlarına sahiptir. Şu da bir gerçek ki vahşi hayvanlarla insan topluluklarının karşıtlığını gösteren nitelikleriyle *kartal*, kâh gücü kâh etrafındaki her şeyi yok eden yıkıcı vahşeti simgeler. Bu özellikler bir yardımcıyı mı yoksa bir iblisi mi temsil eder pek bilinmez. Ancak Sâbiîlerin tarihi verilerine göre bu metinde daha ziyade karanlık kralının yanında yer alan şeytanlaşmış yardımcılarını ve belki de şiddet ve zorbalık yapan askeri birliklerini simgeler. Nitekim toplumsal düzene el koyan, şehirleri yok eden, uygarlaşmış yerleri mahveden afet veya insanların hayatında karışıklık ve kaos çıkaran varlık olarak sembolize edilen *canavar* simgesi⁹ bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Yenilenme ve güç bağlamında kozmolojik bir anlama ve işleve sahip olan *bakır* ise adeta metinde kötü ve karanlık güçlerin karşısında yenilenmeyi, insanlara musallat olan kötölüklere karşı iyi ruhların tek bir fertmişçesine hareket etmesini ve güçlerini birleştirmesini sembolize etmektedir. Öyle ki bitişen her beden bir beden olmakta ve tüm dünyalarda bundan daha güçlü bir şey olmamaktadır. Sonuç olarak bütün bu semboller Sâbiîlięin kendi öğretilerine göre malum, bizlerin yorumlarında ise bir muammadır. Ama fiziki açıdan karanlık kralının dış görünüşünde bir uyum vardır ve aslında ayırt edici iki nitelik öne çıkmaktadır; her şeyi tüketen öldürücü

3 Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler Sâbiîler İnanç Esasları ve İbadetleri*, (Ankara: Vadi Yayınları, Ekim 1995): 65-68.

4 Joseph Campbell – Bill Moyers, *Mitolojinin Gücü: Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikayeler*, çev. Zeynep Yaman, (İstanbul: MediaCat Yayınları, 2013), 210-211.

5 Yves Bonnefoy, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, çev. Levent Yılmaz, (Ankara: Dost Yayınları, 2000), 1: 381-385.

6 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 335.

7 Manly P. Hall, *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, çev. Murat Sağlam, (İstanbul: Mitra Yayınları, 2008), 229.

8 Psikiyatride *ejderha*, kişinin aman vermeyen kendi egosuna –mal, güç, arzu vb.– bağlılığını ve bunların hepsini kendine saklamasını ifade etmektedir. Bk. Campbell – Moyers, *Mitolojinin Gücü*, 194-195.

9 Bonnefoy, *Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, 1: 382-383.

bir varlık ve kendisini yenileyebilen güçlü bir ahmak. Diğer bir ifadeyle bir taraftan karanlık dünyasını ahlaksızca kibir, nefret, bencillik, hırs ve dehşet ile yönetirken öbür taraftan o kadar kör ve cahildir ki kötülük yapmak için uğraşırken iyiliklere vesile olan ışık aleminin gücünü harekete geçirerek kendi sonunu hazırlar.

Hâlihazırda sembolizmde insan bedeni ile el ve ayağın özel anlamları vardır. *Ayak* on fiziki yasayı, *el* on ahlaki ve manevi yasayı simgeler. Aynı şekilde *beden* dikey olarak ikiye bölünür, sağ taraf ahlaki ve manevi yasayı temsil eden ışık, sol taraf ise maddi olanın ve özneliliğin sembolü karanlıktır. Dolayısıyla hakikat aleminin ve hayatın bir tezahürü olan ışığın altında olan şey karanlıktır ve karanlık, ışık aleminin dışındaki varlığın gerçek yapısını ebediyen gizleyen peçedir.¹⁰ Bu perspektif doğrultusunda metinde geçen mitte yeryüzünün güneyinde muhtemelen yeraltında kötü gücü temsil eden Karanlık Kralı, tüm yeteneklerine ve bütün o kaba kuvvetine rağmen aklı karışmış bir sersem olarak tasvir edilir. Çünkü kendisinden daha üstün kimsenin olmadığını düşündüren bu yetenekler ve güç onu, “ne gerçek bilgidен haberdar ne de bütün dünyalardaki gerçeğin farkında olan” biri olmasını sağlamaktadır. Kaldı ki bu sanal iktidar ve geçici güç eninde sonunda başarısız olmaya mahkumdur. Zira asıl güç iyiliğin gücüdür ve Işık Kralı bilgeliğiyle cehaleti, hiçliği ve yokluğu temsil eden Karanlık Kralının bütün özelliklerini bilmektedir. Bu sayede onun varlık kazanmasına fırsat vermeden onu yok edecek ve artık bütün kötüler yok edilerek tüm kötülükler ve kaos sona erecektir.¹¹ Bu düalist düşünceye göre ışık/iyilik ve karanlık/kötülük evrensel hakimiyeti elde etmek için sonsuza kadar savaşır. Ancak şaşırtıcı bir tutarlılıkla devam edegelen ışık-karanlık düalizmi nihayetinde sadece kurtarıcı iyilik ilkesi olarak görülen ışığın hâkim olmasıyla sona erer.

Farklı bir bakış açısıyla incelendiğinde mitosun anlatıldığı metinde kullanılan kavramların, kelimelerin, nesnelerin kendi içlerinde mutlak bir değeri veya anlamı yoktur. Bu yüzden kelime kelime ele almak yerine görülen iki tür ruhu (Işık Kralı-Karanlık Kralı) ve bunların çağrıştırdığı iki tarafı (iyilik ve kötülük) sembolize eden “*düalist ikilikte bir birlik*”¹² saptamaya çalışmanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Buna göre iyiliklerin hâkim olduğu ışık alemine yönelme, acı ile birlikte gelen karanlık alemini anlayarak bundan doğan/doğacak kötülöklere karşı uyumlu, ahenkli ilişkilere doğru yönelmeyi temsil etmesi mümkün görünmektedir. Böylece kişi belki de toplum, ışığı meydana çıkaran süreci başlatır ve kendi kurtuluşlarını sağlayacak tüm imkanları ellerinde bulunduran ışığa kavuşur. Nitekim Joseph Campbell’in de ifade ettiğı gibi;

“Cennet ve cehennem içimizdedir. Yani ışık ve karanlık. Nasıl ki rüya, kişinin kendisi hakkındaki ruhani bilginin kaynağıysa, mitler de toplumun rüyasıdır. Zira mitlerde gördüğümüz bir anlatı şekli de kurtuluşun sesinin, uçuğunun dibinden gelmesi “an”ıdır. Karanlık an, gerçek dönüşüm mesajının geleceğı andır. Işık en karanlık anda görülür.”¹³

10 Hall, *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, 219.

11 Şinasi Gündüz, “Başkaldırı Geleneğı ve Heterodoksi”, *Bilimname Düşünce Platformu* 2/6 (Mart 2004): 75-85.

12 Bu çıkarsamamız R. A. Stein tarafından belirlenmiştir. Daha detaylı bilgi için bk.: Bonnefoy, *Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, 1: 602-605.

13 Campbell – Moyers, *Mitolojinin Gücü*, 61-65.

Kanaatimizce Sâbiiler Yahudilerin kendilerine yönelik şiddet ve baskıları dolayısıyla içinde yaşadıkları evreni, kötölüğü yansıtan karanlık güçler/yöneticilerin hegemonyasındaki alan, kendilerini ise hakikat ve kurtuluş bilgisine sahip iyiler yani ışık varlıklarıyla özdeşleştirir. Aslında bu kanaate varmamızda tüm mitlerde *korkunç ve soğuk karanlık* ifadesinin tıpkı tufan anlatısı gibi hemen hemen bütün kavimlerde ortak olması ve *evrensel bir yıkımı* ifade etmesi etkili olmuştur.¹⁴ Adeta insanların yaptıkları savaştan veya yaşadıkları felaketten sonra yorgun düşen bedenlerini, parçalanmış ailelerini, büyük bir kaosa düşen toplumu ve bir daha eskisi gibi olmayacak hayatları tasvir edilir. Zaman içerisinde bu yıkım toplumsal hafızada sembolik bir dille anlatılagelen bir direnişe dönüşür. Öyle ki bu karanlık, kişinin gerek çevresindeki kötölüğü gerekse kendi içindeki kötülükleri tanıma ve bunları keşfetme sürecini temsil eder. En üstün varlık olan ve diğer bütün varlıkları var eden Hayat'tan neşet eden Işık ise kişinin, karanlık tutkularından kurtularak içindeki ve dışındaki kötülükleri kontrol edebilme yeteneğini simgeler.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Bonnefoy, Yves. *Antik Dünya ve Geleneksel Topumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*. Çeviri Ed. Levent Yılmaz. 2 Cilt. Ankara: Dost Yayınları, Ağustos 2000.
- Campbell, Joseph. – Moyers, Bill. *Mitolojinin Gücü: Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikayeler*. Trc. Zeynep Yaman. 3. Baskı. İstanbul: MediaCat Yayınları, Şubat 2013.
- Gündüz, Şinasi. “Başkaldırı Geleneği ve Heterodoksi”. *Bilimname Düşünce Platformu* 2/6 (Mart 2004): 75-85.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, Ekim 1998.
- Gündüz, Şinasi. “Sâbilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gündüz, Şinasi. *Son Gnostikler Sâbiiler İnanç Esasları ve İbadetleri*. Ankara: Vadi Yayınları, Ekim 1995.
- Hall, Manly P. *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*. Trc. Murat Sağlam. İstanbul: Mitra Yayınları, Nisan 2008.

14 Bonnefoy, *Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, 1: 581.

Mısır Hanefiliği: Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi, Dr. Bekir Karadağ (Astana Yayınları), s. 216. ISBN: 978-625-7890-18-2

Mustafa Taş¹ 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mustafa Taş (Araş. Gör.), Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Fıkıh Anabilim Dalı, Niğde, Türkiye
E-posta: mtas2019@ogr.iu.edu.tr ORCID: 000-0002-8556-9479

Başvuru/Submitted: 31.08.2020 • Revizyon Talebi/Revision Requested: 03.09.2020 • Son Revizyon/Last Revision Received: 09.09.2020 •
Kabul/Accepted: 11.09.2020

Atıf/Citation: Taş, Mustafa. Mısır Hanefiliği: Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi, Dr. Bekir Karadağ (Astana Yayınları), s. 216. *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 10/2, (Eylül 2020): 687-691. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.788375>

Dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinden biri olan Hanefilik hicrî ikinci yüzyılda Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşleri doğrultusunda Irak bölgesinde teşekkül etmiş ve daha sonra birçok coğrafyaya yayılmıştır. Buna bağlı olarak mezhep içerisinde Irak, Mâverâünnehir, Mısır, Osmanlı ve Hint alt kıtası Hanefiliği gibi pek çok bölgesel alt ekol gelişmiştir. Bu alt ekollerden biri olan Mısır Hanefiliği Abbâsiler tarafından bölgeye Hanefî kadıların atanmasıyla başlamış, Zengîler ve Eyyübîler döneminde de gelişimini sürdürerek Memlûkler ile oluşumunu tamamlamıştır. Bu bağlamda tanıtımını yapacağımız, Muş Alparslan Üniversitesi İslam Hukuku kürsüsünde öğretim üyesi olan Dr. Bekir Karadağ tarafından telif edilen *Mısır Hanefiliği: Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi* başlıklı eser Hanefî mezhebinin bir alt ekolu olarak Mısır Hanefiliğini incelemektedir.

Bir giriş ve üç bölümden oluşan çalışmanın giriş bölümünde Abbâsîlerden Memlûklere kadar Hanefî mezhebinin Mısır'daki avantürü ile mezhebin tarihsel dönemleri ve Hanefî fakihlerin hadisle olan ilişkileri ele alınmış, birinci bölümde mezhepteki alt ekoller, ekolleşme sebepleri, Mısır Hanefiliğinin mahiyeti ve ortaya çıkış nedenleri tetkik edilmiştir. İkinci bölümü Mısır Hanefiliğinin önemli temsilcilerine ve temel özelliklerine ayrılan çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise Mısır Hanefiliğinin Osmanlı dönemi Mısır-Şam, Anadolu ve Hint alt kıtasına etkileri üzerinde durulmuştur.

Giriş bölümü siyasi ve sosyo-kültürel faktörlerin toplumların düşünce dünyasını nasıl şekillendirdiği ile başlayan çalışmada Memlûk öncesi Zengîler ve Eyyûbîler ile Memlûkler dönemi Mısır fikrî hayatının oluşumunda etkili olan; Moğol istilasî ile Doğu İslam topraklarında yaşayan pek çok âlimin bu coğrafyaya göç etmesi, Batı'da başlayan Reconquista ile Endülü's Emevî devletinin inhitat sürecinin başlaması ve Şîa tehlikesinin zuhur etmesi şeklinde başlıca üç etmen zikredilmektedir. Daha sonra Mısır'da Hanefiliğin yayılışı bölgede hüküm süren devletler bazında dönemlere ayrılmış ve Mısır'ın Hanefî mezhebi ile ilk karşılaşmasının Abbâsîler tarafından tayin edilen İsmâîl b. Elyesa el-Kindî (ö. 164/781) ve Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884) gibi Hanefî kadılar ve Abdullah b. Ferruh (ö. 176/792) gibi fakihler eliyle gerçekleştiği belirtilmiştir. Buna rağmen bu dönemde Hanefiliğin bölgede yaygın hale gelmemesinin nedeni olarak ise İmam Şâfiî'nin Mısır'da bıraktığı miras, İmam Mâlik'in talebelerinin bölgedeki etkili çalışmaları ve zamanla Hanefî kadî atama uygulamasının kısmen terk edilmesi gösterilmiştir. Çalışmada Fâtımîler döneminde bölgedeki Sünnî mezheplerin, hususen de Fâtımîlerin siyasi rakibi olan Abbâsîlerin resmî mezhebi mesabesindeki Hanefiliğin sıkıntılı bir süreç geçirdiği ifade edilmiştir. Bu durumun Zengîler ve Eyyûbîler dönemlerinde tersine döndüğü, bu iki devletin hâkimiyetinde bölgede Hanefî tedrisatı için medreselerin açıldığı, Hanefî fakihlere kadılık ve müderrislik görevleri verilmesiyle Hanefiliğin tekrar yayılmaya başladığı belirtilmektedir. Hanefiliğin Memlûkler döneminde Mısır ve Şam havzasında altın çağını yaşadığı ileri sürülen eserde bu dönemde Hanefî mezhebi ile ilgili yaşanan gelişmeler; çoğunluğu Türk olan Memlûklerin bundan ötürü Hanefiliği benimsemesi, Hanefî fikhî eğitimi veren medrese ve kurumların artmaya başlaması, Hanefiliğin devletin resmî mezheplerinden biri haline gelmesi ve bu dönemde Hanefî mezhebinde etkin pek çok fakihin görülmesi şeklinde sıralanmaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde ayrıca Hanefî mezhebi için yapılan dönemlendirmeler, Hanefî fakihlerin hadise yaklaşımları bağlamında değerlendirilmiştir. Bu meyanda müellif; mutlak müçtehit-mezhepte müçtehit-ashâbü't-tahrîc-ashâbü't-tercîh-ashâbü't-temyîz, mütekaddimîn-müteahhirîn, selef-halef-meşayih ve selef-halef-müteahhirîn-klasik sonrası şeklinde yapılan dönemlendirmeleri zikretmekte ve bunlardan sonuncusunu esas aldığını ifade etmektedir. Daha sonra bu dönemlerin tanımları yapılmış ve selef döneminin Ebû Hanîfe'den İmam Muhammed'e, halef döneminin İmam Muhammed'den Halvânî'ye (ö. 452/1060), müteahhirîn döneminin Halvânî'den Hâfîzüddin el-Buhârî'ye (ö. 694/1294) kadar olan sürece, klasik sonrası dönemin ise Hâfîzüddin el-Buhârî sonrasına tekabül ettiğini belirtilmiştir. Selef dönemi Hanefî fakihlerin hadisle olan ilişkileri bağlamında, mezhebin kurucu imamlarının -özellikle de Ebû Hanîfe'nin- hadis ile iştigal ettiklerinin, diğer mezhep müntesiplerinin bu imamların hadis konusunda eksik olduklarına yönelik tenkitlerinin haksız olduğunu gösterildiği eserde yazar halef döneminde de Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981) ve Kudûrî (ö. 428/1037) gibi âlimler tarafından hadis hassasiyetinin devam ettiğini aktarmaktadır. Çalışmada, müteahhirînin hadis konusunda mezhep içerisinde en zayıf halka olduğunu söylemenin mümkün olduğu belirtilmiştir. Bunu teyit sadedinde daha sonraki dönemlerde yaşayan bazı âlimlerin

müteahhirîn hadis çalışmalarının yetersiz olduğuna dair tespitleri nakledilmiştir. Müellif klasik sonrası dönem Hanefîlerini hadis konusunda önceki dönemler gibi zayıf görmekle beraber Mısır ve çevresinin ise hadis çalışmaları bakımından bir uyanışa tanıklık ettiğini ileri sürmektedir.

Birinci bölümünde Hanefî mezhebinde alt ekollerin ele alındığı çalışmada bu ekollerden Irak ve Mâverâünnehir hakkında kısa bir değerlendirme yapıldıktan sonra ekolleşme sebepleri; ilmî muhitin farklılığı, hoca talebe ilişkisi, rivayet geleneği ve hukuki istikrar ihtiyacı olarak tatad edilmiştir. Bunu müteakiben Mısır Hanefîliği bahsinde başka araştırmacıların dönemi belirtmede kullandığı “muhaddis fukahâ ekolü” ya da “hadisçi Hanefîler” ifadeleri yerine “Mısır Hanefîleri” şeklindeki tesmiyenin sınırları daha net bir şekilde dermeyan ettiği nedeniyle tercih edildiği izah edilmiştir. Mısır Hanefîliğinin ekolleşme sürecinin ve bu süreçte etkili olan unsurların ele alındığı Mısır Hanefîliğinin mahiyeti başlığında ayrıca hoca talebe ilişkisinin ekolleşme üzerindeki etkileri doğrultusunda Mısır Hanefîliği için önemli görülen isimlere yer verilmiştir. Bu bağlamda zikredilen isimler Ebû Hanîfe, Tahâvî ve Serûcî (ö. 710/1310) şeklinde olup bunun gerekçesi ise Ebû Hanîfe’nin mezhep imamı, Tahâvî’nin Mısır’daki ilk hadis otoritesi, Serûcî’nin ise pratik anlamda Mısır Hanefîliğinin ilk temsilcisi olması şeklinde açıklanmıştır. Daha sonra Mısır Hanefîliği ve mezhebin diğer ekolleri arasında mukayeselerde bulunarak benzer ve farklı noktalara temas eden müellif, nihayetinde Mısır Hanefîliğinin nevi şahsına münhasır bir ekol olduğunu derkâr etmektedir. Mısır Hanefîliğinin mahiyetinin ardından Karadağ ekolün ortaya çıkış sebepleri üzerinde durmaktadır. Ekolün ortaya çıkış sebeplerinden ilki olarak döneme hâkim olan siyasi düşüncenin gösterildiği eserde bu durum o dönemde mevcut olan Şia tehdidinin mezhepleri ortak hareket etmeye sevk ettiği, bu birliktelik düşüncesinin de mezhepler üstü bir strateji oluşturma ve Sünnîliği bir üst kimlik haline getirme gereğine bağlı olarak Hanefîleri hadise tevcih ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Zengîler, Eyyübîler ve Memlûkler tarafından kurulan medrese ve dârülhadis gibi eğitim kurumları da Mısır Hanefîliğinin ortaya çıkma sebebi olarak görülmüştür. Nitekim Hanefî fakihler gerek hoca gerekse de öğrenci olarak bu kurumlarda bulunmuş ve hadisle iştiğal etmişlerdir. Diğer bir sebep olarak ise başta Moğol istilası olmak üzere Hanefî fakihlerin Batı’ya, Mısır ve Şam bölgesine göç etmelerine neden olan sosyal olaylar gösterilmiştir. Bu göçler neticesinde Hanefî fakihler diğer mezheplerin müntesipleri ile mülâki olmuş ve bu da mezhep birikimini diğer mezheplere karşı hadis açısından kritik etme ihtiyacını doğurmuştur. Mısır Hanefîliğinin oluşumundaki diğer iki sebep olarak ise Sünnî mezheplerin yakınlaşması ve diğer mezheplerin rolü gösterilmiştir. Diğer mezheplerin rolünün iki açıdan düşünülmesi gerektiğini ifade eden müellife göre bunlardan birincisi Hanefî fakihlerini hadis çalışmalarına icbar eden diğer mezheplerin hadis konusunda Hanefîlere yönelttikleri eleştirilerdir. İkincisi ise diğer mezheplere mensup âlimlerin Hanefî fakihlerle hoca talebe ilişkisi kurarak onlara hadis sahasındaki eksiklerini gidermede yardımcı olmalarıdır. Öte yandan Mısır’ın o dönemki kozmopolit yapısı, dört mezhebin bir arada yaşıyor olması gibi durumlar Sünnî mezheplerin yakınlaşmasına sebep olmuş, buna bağlı olarak mezhepler arasında yaşanan etkileşim de Hanefîlerin hadise yönelimi ile neticelenmiştir. Eserde Mısır

Hanefiliğinin ortaya çıkmasında etkili olan son sebep olarak ise temel hadis kaynaklarının otorite haline gelmesiyle Hanefî fakihlerin eserlerini bu veçheden bir tenkite tâbî tutmalarını gerektiren teorik ihtiyaç zikredilmiştir.

Mısır Hanefiliğinin önemli isimleri ve ekolün temel özelliklerinin konu edildiği çalışmanın ikinci bölümünde öncelikle Dımaşk'ta yaşayan ve Nuriye Medresesi'nde müderrislik yapan Hasîrî (ö. 636/1238), önceleri Hanbelî iken Hanefî mezhebine geçen ve Dımaşk'ta Şibliye, Bedriyye, Müstansırıyye medreselerinde müderrislik yapan tarihçi, âlim ve meşhur vâiz Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) ve Menbici (ö. 686/1287) gibi Mısır Hanefiliğinin öncüleri kabul edilen âlimlerin hayatları, eserleri ve Mısır Hanefiliği ile olan ilişkileri incelenmektedir. Derakap Mısır Hanefiliğine mensup olan fakihlerin hadis telifatının bulunup bulunmamasına göre tasnif edildiği eserde müellif hadis telifatı bulunan fakihler başlığı altında İbn Balaban (ö. 739/1339), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), Alâüddîn İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349), Yusuf ez-Zeylaî (ö. 762/1360), Bâbertî (ö. 786/1384), Kureşî (ö. 775/1373), Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451) ve Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) hayat hikâyeleri ile fıkıh ve hadis alanlarındaki eserleri nakletmekte ve ekol içerisindeki yerlerini değerlendirmektedir. Hadis telifatı bulunmayan fakihler grubunda ise Ebü'l-Abbâs es-Serûcî (ö. 710/1310), Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1343), Ömer b. İshâk el-Gaznevî (ö. 773/1372), İbn Ebü'l-İz (ö. 792/1390) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ele alınmaktadır. Ekolün temel özelliklerinin ele alındığı ikinci alt başlıkta Mısır Hanefîlerinin mezhep içerisinde daha önce görülmemiş bir şekilde hadis ilmiyle ilgilenerek “hadisçi damar” diye tavsif edilebilecek bir janra sahip oldukları ifade edilmiş ve ekolün özellikleri yedi başlıkta tetkik edilmiştir. Bunlardan ilki olarak mezhebin önde gelen eserlerinde yer alan hadislerin tahrîcinin yapılması gösterilmiştir. Nitekim Mısır Hanefiliğine mensup fakihler, mezhepte otorite haline gelen eserlerin hadislerini tahrîc etmiş ve bunların kritiğini yapmış, böylece mezhebin hadislerle güncellenmesi sağlanmıştır. Çalışmada Mısır Hanefiliğinin ikinci ve üçüncü özelliği olarak hadis şerhleri ve ricâl eserleri yazımı zikredilmiştir. Hadis şerhi yazımının daha önce mezhepte görülme-yen ve Mısır Hanefî fukahâsı tarafından başlatılan bir faaliyet olduğunu belirten müellif aynı zamanda bu fakihlerin hadisle olan meşgûliyetlerinden ötürü pek çok ricâl eseri yazdıklarını da ifade etmektedir. Ekolün dördüncü özelliği olarak Mısır Hanefîlerinin hadis alanında otorite olan âlim ve eserlerine itibar etmekle birlikte zaman zaman bunları tenkit etmeleri sayılmıştır. Eserde zikredilen diğer iki özellik de mezhebi hadisle destekleme ve mezhep savunusu yapmaktır. Mezhebin teşekkülünden sonra başlayan ve müteahhirîn dönemine kadar devam eden mezhebi hadisle teyit etme anlayışının müteahhirîn ile inkıtaya uğradığını ileri süren yazara göre bu çaba Mısır Hanefîleri ile tekrar başlamıştır. Ayrıca bu dönem fakihleri özellikle Ebû Hanîfe ve Tahavî şahsında mezhebe yöneltilen tenkitleri de yine hadisler aracılığıyla berhava etmeye çalışmış, diğer mezheplere karşı Hanefiliği savunmada hadis ilmine müracaat etmişlerdir. Mısır Hanefiliğinin temel özelliklerinden sonuncusu olarak fikhî faaliyetlerde hadis merkezli düşüncenin rolünün gösterildiği eserde bu rol; mezhep içi tercihlerde ve mezhep görüşüne muhalefette hadis

rolü olarak iki kısımda incelenmiş, Hanefî fakihlerin hadisler lehine mezhep içi görüşlerde bulunduğu ve mezhep görüşüne dahi muhalefet edebildikleri vurgulanmıştır.

Eserin üçüncü ve son bölümünde Mısır Hanefiliğinin mezhep içerisindeki etkisi; Osmanlı dönemi Mısır-Şam havzası, Osmanlı dönemi Anadolu havzası ve Hint alt kıtası özelinde değerlendirilmiştir. Mısır Hanefiliğinin Memlûklerin yıkılıp bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra dahi devam ettiğini ancak bu etkinin zamanla azaldığını belirten müellif Mısır Hanefiliğinin son temsilcisi olarak hadis merkezli fıkıh anlayışını önemli ölçüde koruyan İbn Âbidîn'i göstermektedir. Bununla birlikte Mısır Hanefiliğinin erken dönem Osmanlı ulemâsını derinden etkilediği savı Şeyh Edebâli (ö. 726/1326), Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi Mısır coğrafyasında tahsil gören pek çok âlim ve eserleri üzerinden temellendirilmeye çalışılmış, aynı zamanda iki dönem arasındaki benzer ve farklı noktalara değinilmiştir. Son olarak eserde Mısır Hanefiliğinin Hint alt kıtasını etkilediği ancak bu etkinin doğrudan değil Mısır'da eğitim alan ve daha sonra bu bölgelere giden âlimler ve Mısır Hanefî fukahâsının eserleri aracılığıyla olduğu belirtilmektedir.

Sonuç olarak akademik araştırmaları çoğunlukla Mısır Hanefiliği üzerinde yoğunlaşan Karadağ'ın bu ekolün teşekkül sürecini, mahiyetini ve temel özelliklerini konu edinen ilgili eseri bu ekole ışık tutması açısından İslâm hukuk literatürüne önemli bir katkıda bulunmaktadır. Bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için kıymetli bilgiler ve değerlendirmeler içermektedir. Kimi yerlerde yapılan imla hatalarına rağmen müellifin yalın dili ve üslubu eseri daha akıcı hale getirmiştir. Ayrıca ana ve alt başlıkların tutarlı bir sistematik içerisinde ele alınması ve muhteva ile de uyumlu olması eserin titiz bir çalışmanın ürünü olduğunu göstermektedir.

Tanım

İslam Tetkikleri Dergisi, İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin yayınıdır. Açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Mart ve Eylül aylarında yayınlanan bilimsel bir dergidir. 1953 yılında kurulmuştur. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkçe, İngilizce ya da Arapça olmalıdır.

Amaç ve Kapsam

İslam Tetkikleri Dergisi, İslami ilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak İslami ilimler alanındaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İslam Tetkikleri Dergisi, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları gibi İslami ilimler alanındaki disiplinler, interdisipliner ve multidisipliner metotları benimseyen ulusal ve uluslararası bilimsel çalışmalara yer veren kör-hakemli bir dergidir.

İslam Tetkikleri Dergisi, Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yazılmış araştırma makalesi, araştırma notu, kitap değerlendirmesi, sempozyum tanıtımı, yazma eser tanıtımı türünde yapılan çalışmaları yayımlamaktadır.

Tarihçe

1933 yılında İstanbul Dârülfünun'ı İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasıyla Edebiyat Fakültesi bünyesinde kurulan İslam Tetkikleri Enstitüsü 1941 yılında kapatılmış ve 1953 yılında Müdürü Zeki Velidi Togan ve Müdür Yardımcısı Fuat Sezgin olmak üzere tekrardan faaliyete geçmiştir. 1982 yılında ismi Araştırma Merkezi olarak değiştirilen Enstitü 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne bağlanmıştır. Tüm faaliyetlerinin yanında gerek Enstitü gerekse Merkez olarak kurum, bünyesinde hakemli bilimsel bir dergi faaliyetini de sürdürmüştür.

1953-1982 yılları arasında İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, 1982-1995 yılları arasında ise İslam Tetkikleri Dergisi ismiyle dokuz cilt ve on dört farklı sayı yayınlanmıştır. 2020 Mart ayı itibarıyla yeniden yayın hayatına başlamıştır.

Editorial Politikalar ve Hakem Süreci**Yayın Politikası**

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildiriler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez. Yayınlanan yazı ve resimlerin tüm hakları dergiye aittir.

Açık Erişim İlkesi

İslam Tetkikleri Dergisi'nin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir.

İslam Tetkikleri Dergisi makaleleri açık erişimlidir ve Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör

tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

Yayın Etiği ve İlkeler

İslam Tetkikleri Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

İslam Tetkikleri Dergisi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdaki etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör ve Hakem Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

Yazıların Hazırlanması

Dil

Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.

Yazıların Hazırlanması ve Yazım Kuralları

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd> adresinden erişilen <https://dergipark.org.tr/tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) Kapak Sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Yazılar Makale Şablonu kullanılarak hazırlanmalıdır. Makale ana metninde, çift taraflı kör hakemlik süreci gereği, yazarın / yazarların kimlik bilgileri yer almamalıdır.
2. Türkçe ve İngilizce olarak 150-250 kelime arasında öz olmalıdır. Öz anlaşılır ve de dilbilgisi açısından doğru olmalıdır.
3. Türkçe özün altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5 Türkçe anahtar kelime olmalıdır. İngilizce özün altında içeriği temsil eden 5 İngilizce anahtar kelime olmalıdır.
4. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık, öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.

Makale Türleri

Araştırma Makaleleri: Orijinal araştırma makaleleri derginin kapsamına uygun konularda önemli, özgün bilimsel sonuçlar sunan araştırmaları raporlayan yazılardır. Orijinal araştırma makaleleri, Öz, Anahtar Kelimeler, Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma, Sonuçlar, Kaynaklar bölümlerinden ve Tablo, Grafik ve Şekillerden oluşur. Öz aşağıda belirtildiği gibi yapılandırılmış olmalıdır. Özden sonra Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma ve Sonuç bölümleri yer almalıdır.

Öz: Türkçe yazıların İngilizce özetlerinde mutlaka İngilizce başlık da yer almalıdır. Araştırma yazılarında Türkçe ve İngilizce özetler 150-250 kelime arasında olmalı ve aşağıdaki şekilde yapılandırılmalıdır:

Amaç/Aim: Yazının birincil ve asıl amacı;

Yöntem(ler)/Method(s): Veri kaynakları, çalışmanın iskeleti, çalışmaya katılanlar, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler;

Bulgular/Results: Ana bulgular;

Sonuç(lar)/Conclusion(s): Çıkarılacak sonuçlar belirtilmelidir.

Anahtar Kelimeler

Giriş: Giriş bölümünde konunun önemi, tarihçe ve bugüne kadar yapılmış çalışmalar, hipotez ve çalışmanın amacından söz edilmelidir. Hem ana hem de ikincil amaçlar açıkça belirtilmelidir. Sadece gerçekten ilişkili kaynaklar gösterilmeli ve çalışmaya ait veri ya da sonuçlardan söz edilmemelidir. Giriş bölümünün sonunda çalışmanın amacı, araştırma soruları veya hipotezler yazılmalıdır.

Yöntem: Yöntem bölümünde, veri kaynakları, hastalar ya da çalışmaya katılanlar, ölçekler, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler, yapılan işlemler ve istatistiksel yöntemler yer almalıdır. Yöntem bölümü, sadece çalışmanın planı ya da protokolü yazılırken bilinen bilgileri içermelidir; çalışma sırasında elde edilen tüm bilgiler bulgular kısmında verilmelidir.

Bulgular: Ana bulgular istatistiksel verilerle desteklenmiş olarak eksiksiz verilmeli ve bu bulgular uygun tablo, grafik ve şekillerle görsel olarak da belirtilmelidir. Bulgular yazıda, tablolarda ve şekillerde mantıklı bir sırayla önce en önemli sonuçlar olacak şekilde verilmelidir. Tablo ve şekillerdeki tüm veriyi yazıda vermemeli, sadece önemli noktaları vurgulanmalıdır.

Tartışma: Tartışma bölümünde o çalışmadan elde edilen veriler, kurulan hipotez doğrultusunda hipotezi destekleyen ve desteklemeyen bulgular ve sonuçlar irdelenmeli ve bu bulgu ve sonuçlar literatürde bulunan benzeri çalışmalarla kıyaslanmalı, farklılıklar

varsa açıklanmalıdır. Çalışmanın yeni ve önemli yanları ve bunlardan çıkan sonuçları vurgulanmalıdır. Giriş ya da sonuçlar kısmında verilen bilgi ve veriler tekrarlanmamalıdır.

Sonuçlar: Çalışmadan elde edilen sonuçlar belirtilmelidir. Deneyisel çalışmalar için ana bulguları kısaca özetleyerek tartışmaya başlamak, daha sonra bu bulgular için olası mekanizmaları veya açıklamaları ortaya koymak, sonuçları diğer ilgili çalışmalarla karşılaştırmak, çalışmanın sınırlarını belirtmek, gelecekteki araştırmalar ve uygulamalar için bulguların işaret ettiği olası çıkarımlara değinmek yararlı olacaktır. Sonuçlar, çalışmanın amaçları ile bağlantılı olmalıdır, ancak veriler tarafından yeterince desteklenmeyen niteliksiz ifadeler ve sonuçlardan kaçınılmalıdır. Yeni hipotezler gerektiğinde belirtilmeli, ancak açıkça tanımlanmalıdır.

Şekil, Resim, Tablo ve Grafikler: Yazı içindeki şekil, resim, tablo ve grafikler Arap sayıları ile numaralandırılmalıdır. Şekillerin metin içindeki yerleri belirtilmelidir.

Derleme: Yazının konusunda birikimi olan ve bu birikimleri uluslararası literatüre yayın ve atıf sayısı olarak yansıtmış uzmanlar tarafından hazırlanmış yazılar değerlendirmeye alınır. Yazarları dergi tarafından da davet edilebilir. Bir bilgi ya da konunun vardığı son düzeyi anlatan, tartışan, değerlendiren ve gelecekte yapılacak olan çalışmalara yön veren bir formatta hazırlanmalıdır. Derleme yazısı, başlık, öz ve anahtar kelimeler, ana metin bölümleri ve kaynaklardan oluşmalıdır.

5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılacak adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).

6. Referanslar ISNAD 2 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.

Kaynaklar

Referans Stili ve Formatı

İslam Tetkikleri Dergisi, metin içi alıntılama ve kaynak gösterme için İSNAD atıf sistemini 2. edisyonunu benimsenmiştir. İSNAD 2. Edisyon hakkında bilgi için: <https://www.isnadsistemi.org/>

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Son Kontrol Listesi

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Editöre mektup
 - ✓ Makalenin türü
 - ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bilgisi
 - ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynakların İSNAD2'ye göre belirtildiği
 - ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
 - ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi
 - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
- Makale ana metni

Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almamış olması gerekir.

 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 150-250 kelime Türkçe ve 150-250 kelime İngilizce
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce
 - ✓ Makale ana metin bölümleri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
 - ✓ Son notlar (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynaklar
 - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

Description

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is the publication of Research and Application Center of Islamic Studies of Istanbul University. It is an open access, scholarly, peer-reviewed journal published biannually in March and September. The journal was founded in 1953. Manuscripts submitted for publication should be in Turkish, English or Arabic.

Aim and Scope

The Journal of Islamic Review, is a double-blinded peer-reviewed journal that includes national and international scientific studies that apply disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary methods in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The Journal of Islamic Review is a double-blinded peer-reviewed journal that includes disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary national and international scientific studies in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The journal publishes research papers, research notes, book reviews, symposium promotions and manuscripts. Articles submitted to the Journal of Islamic Studies are evaluated according to the double blind review system.

Brief History

With the closure of İstanbul Dârülfünun (University) Faculty of Theology in 1933, the Institute of Islamic Studies, established within the Faculty of Literature, was closed down in 1941, and it was reopened again in 1953 with its Director Zeki Velidi Togan and Deputy Director Fuat Sezgin. The Institute, whose name was changed to Research Center in 1982, became affiliated to the rectorate of Istanbul University in 2018. In addition to all its activities both as an Institute and as a Center, the institution continued to publish a peer-reviewed scientific journal within its body.

Nine volumes and fourteen issues were published with the name of “Journal of the Institute of Islamic Studies” between 1953 and 1982 and the “Journal of Islamic Studies” between 1982 and 1995. The Journal of Islamic Studies, which will be published again as of March 2020, aims to publish studies in the field of Islamic Sciences and to present them to researchers.

Editorial Policies and Peer Review Process

Publication Policy

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the journal. The journal gives priority to original research papers submitted for publication.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article. The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Open Access Statement

Journal of Islamic Review – İslam Tetkikleri Dergisi is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author.

The articles in Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi are open access articles licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

Article Processing Charge

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious

belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

Publication Ethics and Publication Malpractice Statement

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publishers) are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.

- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for

publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

Manuscript Organization

Language

The language of the journal is both Turkish, English and Arabic.

Manuscript Organization and Submission

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <https://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuislamtd> and it must be accompanied by a Title Page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist) and cover letter to the editor. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Agreement Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. Manuscripts should be prepared using the Article Template. Due to double blind peer review, manuscript file must not include any information about the author.

2. The abstract must be between 150–250 words and written as one paragraph. Please ensure that abstract reads well and is grammatically correct.
3. Underneath the abstract, 5 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords; sections, references, tables and figures.

Article Types

Research Article: Original research articles report substantial and original scientific results within the journal scope. Original research articles are comprised of Abstract, Key Words, Introduction, Methods, Results, Discussion, Conclusion, References and Figures, Tables and Graphics. The abstract must be structured as in below. The abstract must be followed by Introduction, Method, Results, Discussion and Conclusions.

Abstract: The abstracts in the language of the article and in English must be between 150-250 words and structured as follows: aim, method, results, and conclusions.

Aim; the primary purpose of the article;

Method; data sources, design of the study, participants, interventions, and main outcome measures;

Results; key findings;

Conclusions; Conclusions derived from the study should be stated.

Keywords

Introduction: This section must contain a clear statement of the general and specific objectives as well as the hypotheses which the work is designed to test. It should also give a brief account of the reported literature. The last sentence should clearly state the primary and secondary purposes of the article. Only, the actual references related with the issues have to be indicated and data or findings related with the current study must not be included in this section.

Methods: This section must contain explicit, concise descriptions of all procedures, materials and methods (i.e. data sources, participants, scales, interviews/reviews, basic measurements, applications, statistical methods) used in the investigation to enable the reader to judge their accuracy, reproducibility, etc. This section should include the known findings at the beginning of the study and the findings during the study must be reported in results section.

Results: The results should be presented in logical sequence in the text, tables, and figures, giving the main or most important findings first. The all the data in the tables or figures should not be repeated in the text; only the most important observations must be emphasized or summarized.

Discussion: The findings of the study, the findings and results which support or do not support the hypothesis of the study should be discussed, results should be compared and contrasted with findings of other studies in the literature and the different findings from other studies should be explained. The new and important aspects of the study and the conclusions that follow from them should be emphasized. The data or other information given in the Introduction or the Results section should not be repeated in detail.

Conclusions: Conclusions derived from the study should be stated. For experimental studies, it is useful to begin the discussion by summarizing briefly the main findings, then explore possible mechanisms or explanations for these findings, compare and contrast the results with other relevant studies, state the limitations of the study, and explore the implications of the findings for future research and practice. The conclusions should be linked with the goals of the study but unqualified statements and conclusions not adequately supported by the data should be avoided. New hypotheses should be stated when warranted, but should be labeled clearly as such.

Figures, Tables and Graphics: Figures, Tables and Graphics should be numbered in Arabic numerals in the text. The places of the figures, tables and graphics should be signed in the text.

Review Article: Reviews prepared by authors who have extensive knowledge on a particular field and whose scientific background has been translated into a high volume of publications with a high citation potential are welcomed. These authors may even be invited by the journal. Reviews should describe, discuss, and evaluate the current level of knowledge of practice and should guide future studies. Review article should contain title, abstract and keywords; body text with sections, and references.

5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, ORCID, postal address, phone, mobile phone and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).

6. References should be prepared as ISNAD 2th edition.

References

Reference Style and Format

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi complies with ISNAD style 2th Edition for referencing and quoting. For more information: <https://www.isnadsistemi.org/en/>

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text. Reference list must be in alphabetical order. Type references in the style shown below.

Submission Checklist

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ Confirming that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
 - ✓ Including disclosure of any commercial or financial involvement.
 - ✓ Confirming that last control for fluent English was done.
 - ✓ Confirming that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
 - ✓ Confirming that the references cited in the text and listed in the references section are in line with ISNAD 2.
 - Copyright Form
 - Permission of previous published material if used in the present manuscript
 - Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript
 - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
 - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
 - ORCID^s of all authors.
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - Main Manuscript Document
- Important: Please avoid mentioning the author(s) names in the manuscript
- ✓ The title of the manuscript
 - ✓ Abstract (150-250 words)
 - ✓ Key words: 5 words
 - ✓ Body text sections
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University
İstanbul Üniversitesi

Journal name: Journal of Islamic Review
Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi

Copyright Agreement Form
Telif Hakkı Anlaşması Formu

Responsible/Corresponding Author Sorumlu Yazar	
Title of Manuscript Makalenin Başlığı	
Acceptance date Kabul Tarihi	
List of authors Yazarların Listesi	

Sıra No	Name - Surname Adı-Soyadı	E-mail E-Posta	Signature İmza	Date Tarih
1				
2				
3				
4				
5				

Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)
Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.)

Responsible/Corresponding Author:
Sorumlu Yazar:

University/company/institution	Çalıştığı kurum	
Address	Posta adresi	
E-mail	E-posta	
Phone; mobile phone	Telefon no; GSM no	

The author(s) agrees that:

The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.

The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights; to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations, the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale.

All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL UNIVERSITY for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed.

I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.

This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder

Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.
Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanımı dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü türetmedeksizin kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır.

Yayımlanan veya yayıma kabul edilmeyen makalelerle ilgili dokümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'ne saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir.

Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.

Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.

Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

Responsible/Corresponding Author; Sorumlu Yazar;	Signature / İmza	Date / Tarih
		/...../.....