

Yakın Doğu Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Yıl 6, Cilt 6, Sayı 2, Güz 2020

Onursal Editör / Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Baş Editör / Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Editörler / Editors
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Dr. Ahmet Koç

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Prof. Dr. İbrahim Çapak
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ümit Horozcu
Dr. Muhammed Mücahit Asutay
Dr. Ahmet Koç
Dr. Serkan Uçan

Alan Editörleri / Field Editors
Tarih: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Felsefe: Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Din Eğitimi: Dr. Ahmet Koç
Edebiyat: Dr. İdris Söylemez
Sanat: Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

Dil Editörleri / Language Editors
İngilizce: Dr. Serkan Uçan
Arapça: Dr. Muhammed Mücahit Asutay
Farsça: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Yazım Editörü: Uzm. Hasan Burak Aydın

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz Ali
(International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip Atalay
(KKTC Din İşleri Başkanı, KKTC)

Prof. Dr. Muhammed Babaammi
(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail Bardhi
(Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. İbrahim Çapak
(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şenol Bektaş
(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)
Prof. Dr. İlyas Çelebi
(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz
(Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis Hurşit
(Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali Karadağı
(Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit Küçük
(İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar
(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer Özsoy
(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan Olgun
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed Reyyan
(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet Ümit
(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yusuf Suiçmez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Dr. Recep Duran
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE)

Yönetim Yeri / Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim / Contact
Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC
+90 392 223 64 64 (5472); ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Baskı / Printing
Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Aralık 2020

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz.

The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİNİN TARANDIĞI DİZİNLER ve VERİTABANLARI

DergiPark
AKADEMİK



Google
Scholar



İLAHİYAT ATIF DİZİNİ



ASOS
indeks



CiteFactor
Academic Scientific Journals



İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....257

Araştırma Makaleleri

Fikret SOYAL

EBU HANİFE'DE TEKFİRİN PROBLEMATİK
BOYUTU.....259

Ümit HOROZCU – Ahmet Celalettin GÜNEŞ

ALLAH MERKEZLİLİK ÖLÇEĞİ (AMÖ)'NİN GELİŞTİRİLMESİ:
GÜVENİRLİK VE GEÇERLİK
ÇALIŞMASI.....297

Habip ULUÇAY – Şevket ALP

OSMANLI KENT YÖNETİMİNDE
KADI.....329

Ali BULUT

MUHAMMED MEDENÎ TRABZONÎ VE RİSÂLE FÎ BEYÂNÎ MÂ
YÜZEKKER VE YÜENNES VEMÂ YETBEUHÛ MÎNE'L-
FEVÂİDÎ'L-MÜHİMME ADLI
ESERİ.....359

Kitap Değerlendirmesi

İdris SÖYLEMEZ

İNDÎ'NİN MANZUM MENÂSİK-İ HACC'I (İNCELEME METİN
DİZİN VE
SÖZLÜK).....421

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR ve SAYFA DÜZENİNDE
UYULMASI GEREKEN
KURALLAR.....429

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, altıncı yılında on ikinci sayısı ile yayındadır. 2020 yılı içinde önemli ulusal ve uluslararası dizinlerde taranmaya başlayan dergimiz geçtiğimiz ay içinde de “*Scientific Indexing Services*” dizininde taranmaya başladı. Ayrıca bu yılsonunda tamamlanacak olan TR Dizin izleme sürecimizin de olumlu sonuçlanmasını beklemekteyiz. Her geçen gün daha kurumsal bir yapıda ilerleyen dergimizde, bu sayıdan itibaren Hasan Burak Aydın hocamız, yazım ve dil editörü olarak görev yapmaya başladı, kendisine hoş geldin diyoruz.

Bu sayımızda kelim, din psikolojisi, hukuk, Arapça ve edebiyat alanlarında kaleme alınmış birbirinden değerli dört araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesi ile huzurlarımızdayız.

Birinci makalemiz Fikret Soyol’a ait olup “*Ebu Hanife’de Tekfirin Problematik Boyutu*” başlığını taşımaktadır. Bu makalede müellif, tekfir konusuna odaklanırken Ebu Hanife’den hareketle ehl-i kıblenin kimliğinin açıklanması ve bununla kimlerin kastedildiğinin ortaya çıkarılması hususunu incelemektedir.

İkinci makalemiz Ümit Horozcu ve Ahmet Celalettin Güneş’e ait olup “*Allah Merkezilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlilik ve Geçerlilik Çalışması*” başlığını taşımaktadır. Bu çalışmada, insanların kendisini doğrudan ilgilendiren durumlar karşısındaki hislerinin ve bu durumlara ilişkin yaptıkları değerlendirmelerinin merkezine Allah’ı ne ölçüde aldıklarını, bir başka ifadeyle Allah’ın rızasını ne derecede kabul ettiklerini ölçmek üzere geliştirilen ölçek okuyucuya sunulmaktadır.

Üçüncü makalemiz Habip Uluçay ve Şevket Alp’a ait olup “*Osmanlı Kent Yönetiminde Kadi*” başlığını taşımaktadır. Makalede, Osmanlı

Devleti’nde yerel yönetimin ve yerel demokrasinin izini sürmek amacıyla Kadılık Kurumu incelenmekte, ayrıca modernleşme süreciyle birlikte Kadılık Kurumu’nda ve yerel yönetimlerde meydana gelen değişimler Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı özelinde ele alınarak değerlendirilmektedir.

Dördüncü makalemiz Ali Bulut’a ait olup “*Muhammed Medenî Trabzonî ve Risâle Fî Beyânî mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû Mine’l-Fevâidi’l-Mühimme Adlı Eseri*” başlığını taşımaktadır. Makalede müellif, Muhammed et-Trabzonî’ye ait müzekkerlik ve müenneslikle ilgili mezkûr risâlenin muhtevası, müellife aidiyeti, literatürdeki yeri ve kaynaklarını ele aldıktan sonra risalenin metin tahkikini ilim dünyasına kazandırmaktadır.

Beşinci ve son makalemiz ise İdris Söylemez’e ait olup “*İndî’nin Manzum Menâsik-İ Hacc’ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)*” başlığını taşıyan kitap değerlendirmesidir. Makalede müellif, hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan XIX. yy. şairlerinden “İndî”nin nasihatname türündeki mezkûr eserinin yazar Seydi Kiraz tarafından Türkçe’ye kazandırıldığı kitabı değerlendirmiştir.

Bu vesileyle dergimize makale göndererek katkıda bulunan araştırmacılarımıza, dergimize gelen makaleleri büyük bir titizlik ve akademik olgunlukla değerlendiren hakemlerimize, derginin düzenli şekilde çıkmasını sağlayan yayın kurulumuza ve üniversite yönetimimize şükranlarımı sunuyorum, yeni sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

15.12.2020

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Baş Editör

EBU HANİFE’DE TEKFİRİN PROBLEMATİK BOYUTU

Araştırma Makalesi

Fikret Soyal*

Makale Geliş: 21.09.2020

Makale Kabul: 16.11.2020

Öz

Çeşitli itikadî fırkaların ortaya çıktığı hicrî II. asırda, akılcı dinî söylemin ilk temsilcilerinden biri sayılan Ebu Hanife’nin itikadî konularda söz söylemesi, sonraları İslâm düşüncesini savunmayı gaye edinen sünni kelâm anlayışının temellerinin atılması anlamına gelmektedir. Nitekim onun görüşlerinin tamamına yakını Matürîdilik, bir kısmı da Eş’arilik tarafından sürdürülmüştür. O, yaşadığı dönemde itikadî meselelere ilişkin farklı metodolojik yaklaşımıyla dikkat çekmiştir. Ebu Hanife’nin dinin aklen temellendirilmesi noktasında öne çıkan isimlerden olması ve bu kimliğini/duruşunu taassup olarak değerlendirilebilecek fikir ve görüşler karşısında da sürdürmesi, “ehl-i kıblenin tekfiri” meselesinde bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada mü’minleri kuşatıcı bir ilke olan “ehl-i kıblenin tekfir edilmemesi” ilkesini ilk defa ortaya atan isim olarak onun konumu daha mutedil bir çizgide durmaktadır. İmân-Amel münasebeti tartışmaları bağlamında tekfir meselesini ehl-i kıblenin tekfiri merkezinde incelemesi, araştırmacılar için onu ayrı bir konumda değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. “Tekfir konusu”na odaklanırken Ebu Hanife’den hareketle ehl-i kıblenin kimliğinin açıklanması ve bununla kimlerin kastedildiğinin ortaya çıkarılması makalenin temel amacını oluşturmaktadır.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, İstanbul, Türkiye, fikret@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5549-9791

Atıf için; Fikret Soyal, “Ebu Hanife’de Tekfirin Problematik Boyutu”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 259-296, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.2.01>

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Mürtekb-i Kebîre, Ehl-i kible, Zarurât-ı diniyye, Tekfir, Ebu Hanife.

The Problematic Dimension of Takfir in Abu Hanifa

Abstract

In the 2nd century of the Hijri calendar, when various believer groups emerged, the fact that Abu Hanifa, one of the first representatives of rational religious discourse, spoke about the subject of religious issues, means laying the foundations of the Sunni understanding of theology afterwards. Indeed, Selefilik, Asaira and Maturidite maintained his views. During his lifetime, he drew attention with his different methodological approach to Islamic issues. The fact that Abu Hanifa is one of the prominent names in the rationale of religion and that he maintains his identity/stance in the face of ideas and opinions that can be evaluated as ‘taassup’ once again appears in the issue of “the takfir of the people of the Qiblah.” At this point, his position should be seen as standing in a rather moderate line as the name that first introduced the principle of “not declaring the people of the Qiblah,” which is a surrounding principle for believers. In the context of the debates on the Iman-Amel relationship, the examination of the issue of ‘takfir’ in the center of the ‘takfir of the people of the Qiblah’ obliges the researchers to evaluate it in a separate position. The main purpose of the article is to reveal the identity of the people of Qibla with reference to Abu Hanifa and to discuss who this refers to while focusing on the subject of “Takfir.”

Keywords: Kelam, Mürtekb-i Kebire, Ehl-i qibla, Zarurat-ı diniyye, Takfir, Abu Hanifa.

GİRİŞ

Kelâmcılar ilk dönemlerden itibaren Allah’ın varlığı ve bu bağlamda gündeme gelen sıfât meselesi başta olmak üzere pek çok meseleye ilişkin farklı yorum ve görüşler ortaya koymuşlardır. Dönemin güncel meselelerine kayıtsız kalmayan ve akılcı dinî söylemin teorisyenlerinden birisi sayılan Ebu Hanife’nin adı geçen husustaki

değerlendirmeleri farklı bağlamlarda ele alındığı gibi bazen müstakil olarak da incelenmiştir.

Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemde Haricîlik, Mürcie, Cehmiyye, Cebriyye, Kaderiyye ve Şia gibi kelâmın oluşum dönemini temsil eden grupların varlığı,¹ kelâmî meselelerin ilk dönemlerden itibaren yoğun bir şekilde tartışıldığına göstergesidir. Nitekim bu dönemde ilahî sıfatlar başta olmak üzere kader ve mürtekeb-i kebire gibi temel kelâmî meseleler bütün hararetiyle münakaşa ediliyordu. Bu süreçte Ebu Hanife, sonraları sünnî kelâmın temellerini teşkil edecek görüşlerini ortaya koymaktaydı. Aşırı ve mutaassıp çeşitli fikri cereyanların etkili olduğu bir dönemde bu tür çıkışlara karşı “ircâ ile yaftalanmak uğruna”² onun durduğu yerin tespiti önemlidir. Tekfir meselesinin sadece mürtekeb-i kebîre ile alakalı olmakla kalmayıp farklı fikir ve düşüncelere karşı sergilenen tavırlar bağlamında da gündeme geldiği görülmektedir. Bu anlamda Ebu Hanife'nin tekfir meselesiyle alakalı özellikle ehl-i kiblenin durumuna ilişkin yaklaşımının müstakil bir çalışmaya konu edilmediği anlaşılmaktadır. Burada mesele esasında büyük günah işleyenin itikadî hükmüyle ilgiliyken çeşitli konulara ilişkin tartışmalarda da gündeme gelen tekfirin Ebu Hanife özelinde problematik boyutu üzerinde durulacaktır.

Makale üç bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde Ebu Hanife'nin kelâm metodolojisine yaklaşımı incelenecek, ikinci ve

¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebu Hanife” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), Cilt 10, 138-143.

² Ebu Hanife'nin ircâsında şüphesiz ameli imândan cüz kabul etmemesiyle birlikte, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumunu Allah'a havale etmesi de etkili olmuştur. Bkz. Ebu Hanife, *Fıkhü'l-ebîsât*, Haz. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV yayınları, 2011), 44. Ayrıca Bkz. Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-ekber*, 119.

üçüncü bölümde ise asıl konu masaya yatırılacaktır. Bu bağlamda ikinci bölümde ana hatlarıyla tekfir meselesinin kelâm ilmi açısından nerede durduğu ve kelâm bilginlerinin konuya yaklaşım biçimleri tarihi ve teorik çerçevede ele alınacaktır. Son bölümde ise öncelikle büyük günahın hükmü ortaya konmak suretiyle tekfir meselesinde “ehl-i kible” vurgusunun ne anlama geldiği konusu üzerinde durulacaktır. Tekfir meselesi Ebu Hanife perspektifinden incelenirken buna ilişkin diğer konular masaya yatırılacaktır. Bilhassa Ebu Hanife’nin ehl-i kible terimini ilk defa kullanan şahıs olmasından hareketle “hakkında ihtilafların bulunduğu ehl-i kiblenin tekfiri meselesi”³ ile imân-amel ilişkisi üzerinde durularak⁴ bazı değerlendirmelere yer verilecektir. Mürtekeb-i kebîre dışındaki konularda gündeme gelen tekfir hususunda Ebu Hanife’nin durduğu yeri tespit etmek bu çalışmanın birincil hedefini oluşturacaktır. Ehl-i kible ile irtibatlı olan kavramlar arasında başta “ehl-i salât” olmak üzere “kible” ve “tekfir” kavramları da yer almaktadır. Kelâm ilmi açısından başlangıç döneminde ehl-i kible yerine ehl-i salât kavramının hemen hemen aynı anlamda kullanılması, yerine göre izah edilecektir.

Ebu Hanife üzerine yapılan onlarca çalışma arasından konumuzla doğrudan olmasa da dolaylı ilgisinin bulunmasından dolayı burada bazılarını zikretmek faydalı olacaktır. Örneğin çeşitli ameli konularla alakalı fetvaları üzerinden Ebu Hanife’nin tavrını tespit etmeye

³ Metin Yurdağür, “Ehli Kible” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10: 515-516.

⁴ Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebu Hanife, *el-Fıkhü’l-ekber*, Haz. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV yayınları, 2011), 73. Krş. Ali Kârî, *Şerhu Kitâbi’l-fıkhî’l-ekber*, 117.

odaklanan makaleyi⁵ anmak gerekir. Ebu Hanife'nin itikadî meselelere ilişkin görüşlerini inceleyen makale⁶ de zikredilmelidir. Bunun yanında erken dönemde iman ve tekfir meselelerini sosyal yönüyle ele alan ve Ebu Hanife'nin bu bağlamdaki görüşlerini muhalifleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendiren makaleyi de kaydetmek gerekir.⁷

Ebu Hanife özelinde ehl-i kıblenin tekfirini merkeze alan bu makalede başvurulan temel kaynakları elbette öncelikle onun öz kaynakları olan risaleleri oluşturmaktadır. Birincil dereceden başvurulan bu kaynaklarla birlikte Ebu Hanife'nin ilgili görüşlerini te'yyid maksadıyla Beyazizade'nin *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*⁸ ve *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*⁹ adlı iki eserine müracaat edilecektir.

1. EBU HANİFE'NİN KELÂM'A YAKLAŞIMI

Öncelikle Ebu Hanife'nin kelâm ilmindeki yerinden ve öneminden söz etmek faydalı olacaktır. Burada yaşadığı dönemi de

⁵ Mehmet Zeki İşcan, “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği” adlı çalışması, amelî bazı konuların örnek olarak alınarak yapılan değerlendirmelerden oluşan makalesi önemli olmakla birlikte konumuzla doğrudan irtibatlı sayılamamaktadır. Bk. İşcan, “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği” *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-*, 13/20 (2004).

⁶ Hulusi Arslan, “Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri” *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 12/24, (2019): 37-68.

⁷ Yunus Eraslan, “Klasik Kelâm İlminde İmanın Sosyal Boyutu” *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, 28, (2020): 65-111.

⁸ Beyazizade'ye ait olan, mukaddimeden sonra üç bâb ve otuz iki fasıldan oluşan *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*'de kelâm ilminin gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Ebu Hanife'nin görüşleri başta *el-Fıkhü'l-ekber* olmak üzere diğer risâlelerine dayandırılarak aktarılır. Özellikle Hanefî-Mâtürîdî çizgiye uyarak kelâm anlayışını ortaya koymuştur. Bkz. İlyas Çelebi, “el-Uşûlü'l-münife” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2012) 42: 220-221. el-Beyazizade Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin el-Bosnevi. *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Haz. İlyas Çelebi. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014).

⁹ Beyazizade Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak, (Pakistan: Zam Zam Publishers, 2004).

dikkate alarak onun benimsediği metoda dair bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır. Meselelere yaklaşımları itibariyle farklı kelâm ekollerinin doğması noktasında hicrî birinci asır başta olmak üzere takip eden dönemin izlenmesinin önemi açıktır. Hemen ifade etmek gerekir ki tarih boyunca her bir kelâm ekolü kendini Allah rasûlüne nispet etme ve bir şekilde onunla bağlantı kurma arayışına ve çabasına girmiştir.

Kelâm ilminin başlangıç döneminde, varlığından söz ettiren inanç grupları olarak Haricîlik, Mürcie, Cehmiyye, Cebriyye, Kaderiyye ve Neccâriyye oldukça etkili olmuştur. Mu‘tezile, Şia ve son olarak “sünnî kelâm” anlayışı bunlarla kısmen aynı dönemde kısmen müteakip dönemde etkisini daha fazla hissettirmiştir. Doktrinel olarak Sünnîliğin varlığından haberdar olmak ve bu anlamda bir edebiyatın teşekkül etmesi, yaklaşık olarak Emevî iktidarının sonlarına rastlamaktadır. Dolayısıyla Abbasiler döneminde yani Hişam’ın iktidara geldiği tarih olan 105/724 yılı ile Me’mun’un tahta çıkma tarihi olan 198/813 yılları arasını sünnî kelâm anlayışının temellerinin atıldığı dönem olarak görmek yanlış olmaz.¹⁰

Sünnî kelâmının oluşmaya başladığı mezkûr tarihlerde İslâm düşüncesinin dinamik kalmasına katkıda bulunan kurucu bazı isimlerin öne çıkmasıyla birlikte kelâma yönelik muhalefet de etkili olmuştur. Kelâm ilmine muhalefetin çeşitli sebepleri sayılsa da en önemli etken, Haricilik, Şia ve Kaderiyye gibi fırkaların gündeme getirdikleri meselelere muhalefet edilmesidir. Bunun sonucu olarak adı geçen fırkalara yönelik muhalefet kelâma yöneltilmiş gibi anlaşılmaktadır.¹¹

¹⁰ Henri Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 138.

¹¹ Beyazizade, *İşaratü'l-meram*, 47-48.

Ehl-i sünnet kelâmı denildiğinde akla gelen isimlerin başında yer alan Ebu Hanife, hayatının önemli bir kısmını Emeviler döneminde yaşamıştır.¹² Yukarıda adı geçen ilk dönem inanç grupları düşünüldüğünde sünnî düşünce, kendini bunlara karşıt olarak konumlandırmıştır. Sözü edilen karşıtlığı doğru anlamak adına bazı noktalara dikkat çekmek gerekir. Şöyle ki sünnî kelâm anlayışının bu gruplara karşı sergilediği reddiyeci tutumundan önce, muhatapların kendi aralarında cereyan eden muarızlık ilişkilerini görmezden gelmemek lazım gelir. Bu noktada örneğin Cebriyye ve Kaderiyye arasında gerçekleşen karşıt tezler arasında mutedil ve ılımlı bir yol ve çizgi benimseyen sünnîliğin bilinçli bir tercihe dayanan bu orta yol anlayışının oluşmasında kelâmın te'vile yaklaşımını ve re'ye başvurma etkisini inkâr etmek mümkün değildir. Bu bağlamda ilk dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında görülen her türlü ihtilaf ve görüş ayrılıklarında Kur'an ve sünnetten sonra başvuru te'vil ve re'y, aslında dinin dinamik unsurlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda ashabu'l-hadis ile kelâmcıların kullandığı metodun birbirlerine muarız olması nedeniyle ikisi arasında hassas bir ilişkinin gerçekleştiği bir ortamda Ebu Hanife'nin rolünü dikkate almamak büyük eksiklik olur. Rivâyet kültürünün hâkim olduğu anlayış karşısında bir tavır benimsediği anlaşılan Ebu Hanife, hakikatin bir şekilde tekelleşmesini tasvip etmediğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Ebu Hanife'nin

¹² 699 yılında Kûfe'de dünyaya gelen ve Bağdat'ta vefat eden Ebu Hanife, yaklaşık 52 yıl Emeviler döneminde, 18 yıl da Abbasîler döneminde yaşamıştır. Bkz. Kamil Saritaş. "Ebu Hanife'nin Akıl Anlayışı" (Uluslararası İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumunda sunulan tebliğ, Yayın yeri, 7-8 Mayıs 2015), 109.

rivâyete dayalı dinî yapılanmayı sorgulayan ilk isimlerden birisi olduğunu söylemek mümkündür.¹³

Ebu Hanife, Kûfe ekolünün ilk ve en önemli temsil kabiliyetine sahip olan ve akla biçtiği rolle öne çıkan bir isim olarak görülür.¹⁴ Hocası Hammâd, İbrahim en-Nehâî ve Alkame kanalıyla Abdullah b. Mes'ud'a dayandırılır. Ayrıca İmamiyye mezhebi ona sahip çıkar. İmamiyye'ye göre Ebu Hanife, İmam Cafer'in bir talebesidir. Ebu Hanife, sadece İmamiyye tarafından değil aynı zamanda Zeydiyye tarafından da Hüseyin yanlısı Zeyd b. Ali ve Hasan'ı savunan Muhammed bin Abdullah'ın taraftarı olarak gösterilmek suretiyle bu fırkalar onu kendilerinden saymaktadır.¹⁵

Ebu Hanife'nin Mürcie ile ilişkilendirilmesinin farklı boyutlara sahip olması da önemlidir. Bu durum dönemin en çok dikkat çeken özelliğidir. Ancak ircanın yalnızca iman-amel meselesiyle sınırlı olmadığı buna hulefa-i raşidinin fazilet sıralamasının da dâhil olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla sadece imân-amel münasebeti konusuyla sınırlı olmayan Ebu Hanife'nin ircâsı Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında hüküm vermeyerek sahabîleri benimsemiş görüntüsü vermesinde de mevzubâhis olur. Sözü edilen tavır özellikle Şia tarafından bir ircâ olarak yorumlanmıştır. Nitekim onun Mürcîî olarak nitelendirilmesini İbn Hazm da ifade eder.¹⁶ Ayrıca re'y konusunda Ebu Hanife'nin duruşu dikkatleri üzerinde toplamaktadır. Bu etiketlemeler/ithamlar

¹³ İşcan, "Ebu Hanife" 62.

¹⁴ Dinî ve itikadî prensiplerle hareket eden Ebu Hanife'nin güncel soru ve problemlere karşı bilhassa aklî temelden bakarak çözüm üretmesi ve rasyonel temelli bir toplum inşa etme çabası üzerinde durulan makale çalışması için Bkz. Sarıtaş. "Ebu Hanife'nin Akıl Anlayışı" 109-127.

¹⁵ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 140.

¹⁶ İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, 3: 368.

Mürchie ile sınırlı kalmamış, Ebu Hanife'nin Cehmiyye'ye nispet edilmesinde de kendini göstermektedir.¹⁷

Kelâm metodojisi açısından Ebu Hanife'nin esas rolü, hadislerin itikadî açıdan delil teşkil etmesi meselesinde kendini göstermektedir. Onun itikadî konularda ahâd haberle istidlâlde bulunmayı reddetmesi, hadisleri ikinci plana atmak şeklinde anlaşılrsa da burada esas maksat inanç ve itikad açısından ilkesel bir tutum içinde olmaktır. Bu durum, naklî delillerin arka plana atıldığı şeklinde bir iddiayı haklı çıkarmamaktadır. Esasen onun bu tavrında kelâm geleneğinin teşekkülüne sunduğu katkı daha net olarak anlaşılmaktadır. Ebu Hanife üzerinden yapılan değerlendirmelerde buna ilave olarak nakil üzerine kurgulanan din anlayışını temsil edenlerin mekânının Medine olmasından ötürü Re'y taraftarı olanlara “Ehl-i Kufe”, Hadis ehline ise “Ehl-i Medine” denilmesinden bunu anlamak mümkündür. Ayrıca ehl-i hadisin merkezinin Medine olması onların ehl-i Medine, rey taraftarlarının bulunduğu bölgeden dolayı Kufe'dekilerin ehl-i Kufe olarak anılmasına neden olmuştur.¹⁸

Kelâm meseleleri arasında yer alan hususlara ilişkin değerlendirmelerinin bulunması Ebu Hanife'nin Sünnî kelâmın oluşması noktasındaki katkısını dikkate almanın önemini göstermektedir. Nitekim “ilâhî sıfatlar”, “kader”, “mürtebib-i kebîre ve tekfir” gibi kelâm ilminin başlangıç döneminde öne çıkan akaid meseleleri hakkında Ebu Hanife'nin bazı âlimlerle yaptığı münakaşa ve münazaralarını bu anlamda yorumlamak yanlış olmaz. Yine onun yaşadığı devir ve yaşayan isimler bu hususta önemli bilgiler

¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebu Hanife” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), Cilt 10, 142.

¹⁸ İşcan, “Ebu Hanife” 69.

vermektedir.¹⁹ Ebu Hanife'nin çağdaşı olan bazı isimleri zikretmek onun yaşadığı döneme ilişkin daha yakından bir projeksiyon imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda onunla aynı dönemde yaşayan Gaylan ed-Dımeşkî, Ma'bed el-Cühenî, Hasan-ı Basrî, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd aynı zamanda ilk kelâmcılar olarak bilinmektedir.

Ebu Hanife'nin kelâm ilmiyle olan ilişkisi farklı şekillerde değerlendirilmektedir. Bir grup, onun kelâm ilmiyle ilgilenmeyi farz-ı kifaye kabilinden değerlendirdiğini söylerken diğer bir grup ise ömrünün sonlarına doğru kelâm ilminden uzaklaştığını iddia etmektedir.²⁰

Her halükârda Ebu Hanife'nin kelâm ilmiyle uğraştığını kabul ve itiraf etmek gerekir. En mühim eseri olan *Fıkh-ı Ekber*'de ele alınan konular onun kelâmî meselelere tamamıyla ilgili olduğunu ve bunları önemseydiğini göstermektedir. Ayrıca Fıkıh ilminde re'y'i ve kıyası savunması ve kullanması bir anlamda kelâm ilmini benimsediği şeklinde anlaşılmalıdır. En önemlisi, vefatına yakın zamanlara ait eserleri olan *er-Risâle* ve *el-Vâsiyye*'de incelediği kelâmî meseleler, onun hayatının sonuna kadar kelâm ilmine ait ilgisinin canlı olduğunun göstergesi olarak okunabilir.

Kelâm yönteminin oluşmasında Ebu Hanife'nin zihin kodlarında yer alan unsurlar bize önemli ipuçları sunmaktadır. Zira irâde hürriyeti, olgusal olarak imân, akıl ve vahiy ilişkisi gibi çeşitli kelâmî meselelerde

¹⁹ Ebû Hanîfe'nin kelim ilmiyle ilişkisi için bk. Yunus Eraslan, "Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi", (Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2019), 12-18.

²⁰ Ebû'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Miftahü's-saade ve misbahü's-siyade fi mevzuati'l-ulum*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1968), 2: 154-155.

takip ettiği akılcı anlayış bir şekilde daha sonra fıkıh ilmi bağlamında ameli konularda kendini re'ycilik olarak gösterecektir.²¹ Örneğin Allah'ın varlığının aklen ispatlanması yolunda kullandığı ihtirâ ve ibdâ delilleri, “âlemin hiçbir şeyden yaratılmadığını” söylemesi, “şey’iyyet” prensibine kapı aralaması Ebu Hanife’ye bu alanda oldukça önemli bir rol kazandırmıştır. Sıfâtullah meselesinde bir taraftan zât-sıfât ayrımını yaparak bunların kadîm olduklarını savunması, diğer yandan da muattıla olanların görüşlerini reddetmesi onun durduğu yeri göstermesi bakımından önemlidir. Yine onun sıfatların anlaşılması noktasında benimsediği “bi lâ keyf” doktriniyle selefte yakın bir söylemi benimsediği, bir taraftan da kısmi bazı tevillerle hem teşbih hem ta’til taraftarlarıyla mücadele ettiği göz önünde bulundurulmalıdır.

2. TEKFİR MESELESİNİN TARİHSEL VE TEORİK ARKA PLÂNI

Allah Rasulü’nün vefatını müteakip ilk dönemlerde Müslümanlar çeşitli ihtilaflar yaşadılar. Eş‘arî’nin ifade ettiği gibi, insanlar ihtilaf ettikleri hususlarda birbirlerini sapıklıkla suçladılar ve birbirlerinden uzaklaştılar. Böylece onlar, toptan zıt fırkalar ve dağınık gruplar hâline geldiler.²²

Tarihte ilk defa büyük günah işleyen kişinin dinî durumu bağlamında kullanılan tekfir kavramının²³ o dönem için gerçekte bu

²¹ Ayrıntılı izah için Bkz. Ramazan Altıntaş, “Ebu Hanife’nin Akıl-Vahiy Anlayışı” ed. İbrahim Hatipoğlu, *İmamı Azam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi*, (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), Cilt 2, 253-55.

²² Ebu'l-Hasan el-Eş‘arî, *Ma‘âli‘ü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-mu‘allîn*, yay. haz. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 41.

²³ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, 73. Krş. Ali el-Kârî, *Şerhu fıkhî'l-ekber*, 117.

konuyla irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır.²⁴ Ancak konunun imân-amel münasebetini aşarak başka bir mecraya dönüştüğü görülmektedir. Ameli, imânın bir parçası olarak kabul eden zihniyetin bir kaygı içinde olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre bu hususta “teolojik bir küfür” yerine “sosyolojik bir küfür” söz konusu edilmekte,²⁵ bu durum toplumsal anlamda ciddi mahzurlar barındırmaktadır.²⁶ O bakımdan tekfir meselesi İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren gündeme gelen oldukça canlı bir kelâm problematiğini oluşturmaktadır.²⁷ Sonraki dönemlerde şartların zorlamasıyla Ehl-i sünnet kelâm âlimlerinin onlara muhalif bazı gruplara eleştiri yöneltirken yer yer tekfiri gündeme getirmelerini bu kabilden saymak gerekir.²⁸

İmân, küfür, fisk ve nifâk gibi kavramlar kelâmcılar tarafından farklı yorum tarzlarıyla ele alınmıştır. Her ne kadar bu kavramların her biri kendine özgü manâlar ihtiva etse de bu farklılığın göz ardı edilmemesi önem arz etmektedir.²⁹ Kuşkusuz adı geçen kavramlar arasında en önemlisini küfür/tekfir oluşturmaktadır.

Kelâm tarihi bağlamında yaşanan süreç dikkatle izlendiğinde tekfir; farklı görüşlere sahip grupların, muarızına eleştiride bulunmanın

²⁴ Ehl-i kıblenin tekfiri meselesinin, aslında mürtekb-i kebir ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin konuyu bu kapsamda ele aldığı yerler için Bkz. Eş’arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfî’l-muṣallîn*, 154, 158, 174, 182, 196, 214, 222, 224, 226, 411. 419, 422,426,663.

²⁵ İşcan, “Ebu Hanife” 73.

²⁶ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Faşl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl*, haz. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996/1416), Cilt 2, 231.

²⁷ Mehmet Kalaycı, “Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tadrîl Olgusu” *Hayatın Anlamı İmân*, Ed. Murat Sülün, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 184.

²⁸ İrfan Abdülhamid, *İslam’da itikâdî mezhepler ve akaid esasları*, Çev. Mustafa Saim Yeprem, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 140-149.

²⁹ İbn Hazm, *el-Faşl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl*, Cilt 2, 250.

ötesine geçerek artık tahammülün kalmadığı ve hatta muhataplarına karşı üstünlüğü elde etmenin bir aracı haline geldiği görülecektir.³⁰ Bid'atçilerin birbirlerine üstünlük sağlamak maksadıyla başvurdukları bir yöntem olduğu da bir gerçektir.³¹ Bu yönüyle tekfir, temelsiz ve keyfi bir şekilde kullanılırsa mesele tekfirin ötesinde başka bir duruma yani “tekfirciliğe” dönüşmektedir.³²

Yukarıda verilen bilgiler ışığında kelâm ekollerinin konuya yaklaşım biçimlerine ve bu anlamda meydana gelen farklılıklara kısaca da olsa bakmak yerinde olacaktır.

1. Bilindiği gibi Haricîlik İslâm tarihinde katı ve sert tutumuyla adeta tekfirciliğin bayraktarlığını üstlenmiştir.

2. Haricî fırkaların kendi aralarında kısmî farklılıklar görülse de ortak nokta amelin imândan bir cüz' olmasıdır/sayılmıştır.

3. Konuyla ilgili Şia'ya baktığımızda imân-amel ilişkisine dair görüşlerinin devamı olarak mürtekib-i kebirenin küfrüne hükmetmezler. Ancak Şia açısından esas mesele olan imâmetle irtibatlı hale getirilerek değerlendirilmesi yapılan bir tekfir mevzusu mevcuttur. Buna göre Şîî fırkalar arasında imâmet anlayışını kabul etmeyen kişinin küfürle irtibatı gündeme gelmektedir.³³

³⁰ Yavuz, “Tekfir” Cilt 40, 351.

³¹ Ali el-Kârî, *Şerhu fıkhî'l-ekber*, 271.

³² Mehmet Ali Büyükkara, “Hâricîliğin Modern Bir Görüntüsü Olarak Tekfircilik” *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği*, (İstanbul: İnsamer, 2016), 13.

³³ Mürtekib-i kebireyi tekfir etmeyen Şîî İmâmiyye fırkası içinde genel kanaat imâmet doğrudan küfürle alakalı olması yönünde olmakla birlikte, bu düşünceye karşı olarak konunun tekfir kapsamına alınması kabul edilmemiştir. Örneğin Nasiruddin et-Tûsî “ehl-i kiblenin tekfirini tehlikeli bularak meseleye nasıl yaklaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bkz. Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfid, *Evail-i makalat fi'l-mezahib ve'l-muhtarat*, haz. Mehdi Muhakkık. (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1993), 6-7, 10-11; Ebül-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtaza, *el-İntisar*, (Kum: Menşuratü's-Şerif Er-Radi, 1971), 231-232. Ayrıca Bkz. Aqil Şirinov. “İslam Mezhepleri Tarihinde

Tekfir meselesini ele alırken Ehl-i sünnet'in hareket noktasını “ehl-i kıblenin tekfir edilmemesi” ilkesi oluşturmaktadır.³⁴ Bu ilkenin Ebu Hanife tarafından ilk defa dile getirildiği kabul edilmektedir.³⁵

Ehl-i sünnet açısından “kıble ehli olanın tekfir edilemezliği” şeklinde daha genel ve kapsayıcı prensip³⁶ ile “Sıfâtullah”, “Halku'l-Kur'an”, “Kabir hayatı ve azabı” ve “Ru'yetullah” gibi ihtilafa konu olan kelâmî meseleler için tekfirin kullanılması bir tezat olarak görülebilir. Buna göre kelâm ekolleri arasında tekfirin karşılıklı olarak kullanılmasına bir yöntem olarak başvurulmuştur.³⁷

Kelâm bilginleri arasında görülen mezkûr durumun kelâm ekolleri arasında da geçerli olduğunu gösteren bazı örnekler de mevcuttur. Örneğin Selefiyye başta olmak üzere Ehl-i sünnet kelâm âlimleri Mu'tezile kelâmcılarının sıfatullah meselesine ait görüşlerini tenkit ederken kullandıkları “mecusi” ve “muattıla” isimlerinin tercih edilmesi veya Şia'yı tenkit ederken “rafizilik”ten söz edilmesi³⁸ bu

Tekfir” *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 11/175, (2009).

³⁴ Ebu Hanife, *Fıkhü'l-ıbsât*, 44.

³⁵ Şirinov. “İslam Mezhepleri Tarihinde Tekfir” 177.

³⁶ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ıbsat*, Haz. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV yayınları, 2011), 44.

³⁷ Kelâm ekolleri arasında meydana gelen karşılıklı tekfir, ilk dönemlerde, özellikle de mezheplerin teşekkülünden sonra beliren taklit, taassup ve cedel metodunun öne çıktığı dönemlerde daha hâkim bir usûl haline gelmiştir. Dolayısıyla tekfirin hizipleşme olayına bağlı bir olay olduğu açıktır. Bu tavır, karşıt fikri ve düşüncüyü mahkûm etme ve etkisizleştirme oyununun bir parçası haline gelmiştir. Kelâm ilmi bağlamında meydana gelen ihtilafli meselelerin genel ve kapsayıcı ilkeyle çelişki oluşturması üzerine kurgulanan bir makale çalışması için Bkz. Hilmi Karaağaç, “Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematigi” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, (2013): 163-186.

³⁸ Sıfatları isbât edenler, bunu kabul etmeyenleri sıfatı olmayan bir varlığa ibâdet etmekle suçlarlar. Sıfatları nefyedenler ise (İbn Hazm'ın kastıyla Mu'tezile) isbât edenleri Allah'tan başkasına ibâdet etmekle ve ezeli birtakım varlıklara kulluk etmekle suçlarlar. Bkz. İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, Cilt 2, 266.

anlamda ele alınması gereken hususlardır. Bu tartışmalar arasında Ehl-i hak kavramıyla kastedilen şeyin ne olduğunun tespiti de önemlidir.³⁹

Mu'tezile eleştirisi yapan isimlerden birisi olan Mâtürîdî, Mu'tezile'den bahsederken onu hem Ehl-i tevhîde nispet eder hem de tekfirden söz eder.⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr,⁴¹ sıfâtullah meselesinin bu anlamda gündeme gelmesinin nedenini Ali Esvârî'nin Allah'ın irâde ve kudretini sınırlamasına ve insanın kudretini öne çıkarmasına bağlar.⁴² Aynı mezhebe mensup olanlar arasında gerçekleşen farklı fikir ve görüşlerin tekfire konu olmasına ilişkin başka bir örneği Cübbâî ile Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın tartışması oluşturur.⁴³ Malâtî'ye (377/987) göre bir çok meselede Cübbâî'nin Allâf'a muhalefet ettiği malumdur. Bağdat ve Basra Mu'tezile ekolleri arasında meydana gelen ihtilaflar tekfirle birlikte değerlendirilmiştir.⁴⁴ Başka bir örnek de “insan fiilleri”yle alakalı kelâmcılar arasında meydana gelen ihtilaftır. Bilindiği gibi “kul fiilinin hâlikı'dır” düşüncesi nedeniyle Mu'tezile'ye “Mecusîlik” ithamında bulunulur. Bu düşüncenin Mecusilikteki şirk

³⁹ Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , 52/2, (2011): 100.

⁴⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbu't-tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, 2003), 500-501.

⁴¹ Ebü'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Abdülhalim Mahmud, Süleyman Dünya, (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 311.

⁴² Mustafa Öz, “Ali el-Esvârî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), Cilt 2, 391-392.

⁴³ Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre, Mu'tezilî âlimler arasında tekfir Ebû Hâşim ile ilgili olarak söz konusu edilmiştir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Fark*, 186.

⁴⁴ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968), 40.

düşüncesiyle aynı olmadığını savunan Teftâzânî, Mu‘tezile hakkında bu anlamda bir teberriden söz etmektedir.⁴⁵

Konuya ilişkin bu yaklaşımlardan da anlaşılacağı üzere tekfirin meydana gelmesi, esasen taklit ve taassupla irtibatlı bir olaydır. Halku'l-Kur'an örneğinde olduğu gibi ilgili tartışmalarda taraflardan birinin Kur'an'ın ilahi kitap olma özelliğini reddetmesine bağlı olarak meselenin tekfire konu edilmemesinin imkânını değerlendirmek gerekmektedir. Görüldüğü gibi farklı görüşlere ve düşüncelere sahip olmaktan dolayı ehli kiblenin tekfiri meselesi mümkün olmadığı halde⁴⁶ zaman, bunun böyle olmadığını göstermiştir. Neticede tekfir, kelâm ekolleri tarafından itikâdî konulara dair tartışmalarda karşıt görüşlere ve fikirlere yönelik bir psikolojik üstünlük sağlamaya matuf bir silah haline dönüşmüştür.

3. EBU HANİFE'YE GÖRE EHL-İ KIBLE VE TEKFİR

Bu bölümde Ebu Hanife'nin insanların çeşitli tavırları, davranışları ve durumlarına göre itikâdî bazı nitelendirmelere uğramasının imkânına ilişkin görüşleri üzerinde durulacaktır. Nitekim onun tekfir bağlamında ele aldığı birtakım görüşler mevcuttur.⁴⁷ Tefsir ve te'vil kavramlarına dikkat çeken Ebu Hanife bu bağlamda ortaya çıkan aykırı fikir ve düşüncelerin tekfire konu edilmemesini, bunların farklı bir kategoride ele alınmasını savunmaktadır.⁴⁸ Böylece Ebu Hanife tekfiri, bir kişinin açık olan bir nassı veya itikâdî bir ilkeyi inkâr

⁴⁵ Sa'düddin Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 4. bs. Haz. Taha Hakan Alp, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 59.

⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Cilt 3, 560.

⁴⁷ Ebu Hanife, *el-'Ālim ve'l-müte'allim*, 24

⁴⁸ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ebṣaṭ*, 37-38; Beyazizâde, *Usulü'l-münife li'l-imam Ebu Hanife*. 105-106, 149-150.

etmesine bağlamaktadır. Bu durumda meseleye nasıl bakılması gerektiğine dair bir perspektif ortaya çıkmaktadır.

Burada ehl-i kible ile kastedilen anlamın açıklanması uygun olacaktır. Ehl-i kible genel olarak “Ka’be’ye yönelerek namaz kılmanın farz olduğuna inananlar” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁹ Bu kavramla kastedilen şey, “inanılması zaruri olan itikadî meseleler üzerinde ittifak edenler”⁵⁰ olunca farklı mezheplere uyan bütün Müslümanlar bu şemsiye altında toplanmaktadır.⁵¹ Ehl-i sünnet’in bu hususu bir ilke olarak benimseyip kabul ettiği dikkate alınırca tekfirin adeta imkânsızlığını savunmak zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan küfrün, inanılması zorunlu olan hususlarla alakalı olduğu dikkate alındığında “elfâz-ı küfür” meselesinin kaynaklarımızda müstakil olarak değerlendirildiğini görmezden gelmemek gerekir. Nitekim mesele literatüre “imândan çıkararak küfre girmeye sebep olan sözler” şeklinde geçmiştir.⁵² Ehl-i bid’at kavramı ise daha çok bid’at çıkarıcılar anlamında kullanılmaktadır. Bu kavramın içine Şia, Haricîler, Mürcie, Mu‘tezile, Müşebbihe ve Cebriye gibi fırkalar girmektedir. Mezkûr ismin/sıfatın bu fırkaları ifade etmek üzere kullanılması aslında onların küfre düşmedikleri dolayısıyla İslâm dairesinin dışına çıkmadıkları

⁴⁹ Metin Yurdagür, “Ehli Kible” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, Cilt 10, 515-516.

⁵⁰ Sa’düdd.n Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Makâsîd fi ‘ilmi’l-keîlâm*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 735.

⁵¹ Yurdagür, “Ehli Kible” Cilt 10, 515.

⁵² Bu hususta adı geçen isimlerden birisi olması hasebiyle Birgivi’yi anmak yararlı olacaktır. O, insanı İslâm dairesi dışında saymaya götüren nedenleri ve davranışları *et-Tarikatü’l-Muhammediyye*, *Vasiyetnâme* ve *er-Risâletü’li’tikâdiyye* adlı çalışmalarında ele almıştır. Onun yaptığı şeyi genel olarak değerlendirmek gerekirse, küfür ve küfre götüren olayları maddeleştirerek ele almasıdır. Bkz. Akkuş, Süleyman. “Balıkesir’li Bir Osmanlı Âlimi İmam Birgivi’nin Elfâz-ı Küfür Değerlendirmeleri Üzerine Bir Zihniyet Çözümlemesi” *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Bayyigit v.dğr. 2019, Balıkesir, Cilt 2, 21.

şeklinde anlaşılmaktadır. el-İcî'ye göre ehl-i kibleden hakka muhalif olan kimseler, Zarurât-ı Diniyyeden birini inkâr etmedikçe tekfir edilemezler.⁵³ Böylece ehl-i kiblenin tekfirinin imkansızlığının aslında ilkesel bir duruşa dönüştüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tekfir, zarurat-ı diniyye bağlamında ele alınması gereken bir konudur. Böyle olunca farklı mezheplere tabi olanlar dinî ve itikadî bakımdan inanılması gereken hususlarda bir eksiklik göstermemişlerse tekfir edilemezler. Bu bakımdan ihtilafa konu olan meselenin zarurat-ı diniyye kapsamına dahil olmasına bakarak değerlendirme yapmak bu noktada en uygun tutum olacaktır.

3.1. Tekfir Meselesinin Ehl-i Kible Bağlamında Ele Alınması

Bir insanın dinî ve itikadî konumunu ifade etmek üzere gündeme gelen tekfir, esasında büyük günah sahibi olan kişinin dinî kimliğini ve hükmünü belirlemeye matuf bir mesele olarak görülmelidir. Çeşitli alt ve yan başlıkların mevzubahis olduğu tekfir meselesine ilişkin en önemli kavram hiç şüphesiz “ehl-i kible” olmaktadır. Zira bu niteleme sosyolojik anlamda inananların tevhidini/birlikteliğini sağlayan⁵⁴ veya tamamen yok ederek önemli bir sonucu ortaya çıkarması bakımından önemlidir.⁵⁵

Ebu Hanife'ye göre insanın irâdî eylemlerinin başında imân ve küfür geldiğinden mü'min hakikî anlamda imân eden⁵⁶, kâfir de hakikî anlamda inkâr eden⁵⁷ özgür bir varlıktır.⁵⁸ Kâbe'yi kible olarak

⁵³ Teftâzânî, *el-Mağâşid*, 735.

⁵⁴ Eraslan, “Klasik Kelam İlminde İmanın Sosyal Boyutu” 78.

⁵⁵ Bkz. Arslan, “Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri” 60; İşcan, “Ebû Hanîfe” 75.

⁵⁶ *Onlar gerçekten mü'mindirler*” Enfâl, 8/4.

⁵⁷ *Onlar gerçekten kâfirlerdir.*” Nisâ, 4/151.

⁵⁸ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ebvat*, 87. Bu durum Fıkh-ı Ekber şarihlerinden Ali el-Kârî tarafından da ifade edilir. Ali Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-fıkhî'l-ekber*, 88.

görenleri tekfir etmenin mümkün olmadığını düşünen⁵⁹ Ebu Hanife'nin tekfir konusunu yalnızca ehl-i kible açısından değerlendirmesi onun meseleye bakış zaviyesini anlamak bakımından özellikle üzerinde durulması gereken bir husustur.⁶⁰ Zira Ebu Hanife açısından Hz. Muhammed'in getirdiği dine tabi olmakla birlikte günahkâr olan herkes gerçekten mü'min olduğuna göre kâfir değildir.⁶¹ Konuyla ilgili temel ayırıcı nokta itikad olduğu için küfrün mevzubahis olması haramı helâl görme (istihlâl) meselesine dayanmaktadır. O bakımdan mevzu, istihlale konu olan şeyin haber-i vâhid'le sabit olmayıp dinî ve kat'î bir delile dayanmasıyla alakalı olmaktadır. Haber-i vâhide dayanan bir konunun inkârı küfür gerektirmese de fiskı lazım gelir.⁶² Nitekim Ali el-Kârî'nin Mu'tezile'nin kabir azabını reddetmesinin küfrü gerektirmediğini savunmasını bu kapsamda değerlendirmek gerekir.⁶³

Böylece Ebu Hanife Kâbe'ye yönelenleri mü'min kabul ederek aslında onun dışındaki hallerin ve davranışların fisk ve günah şeklinde bir karşılığının bulunduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşımıyla imân ile irtibatlı bulunan günah işlemenin bazı sonuçları olmakla birlikte mü'min olmak veya olmamak noktasında bir yerinin olmadığını savunduğunu göstermektedir.

Tekfir meselesinin kelâm tarihi bağlamında bir karşılığı bulunmaktadır. Tekfirin ölçülerine riayet etmeden rastgele kullanan grup olarak öne çıkan Haricîlere karşı gösterilecek tavrı değerlendiren Ebu Hanife, onları tekfir etmeyi doğru bulmadığını ifade eder. Bununla

⁵⁹ Ebu Hanife, *er-Risâle*, 83.

⁶⁰ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, 73. Krş. el-Kârî, *Şerhu fıkhî'l-ekber*, 117.

⁶¹ Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, 87.

⁶² Ali el-Kârî, *Şerhu fıkhî'l-ekber*, 270, 276; Beyazizade Ahmed Efendi, *İşaratü'l-merâm*, 50.

⁶³ Ali el-Kârî, *Şerhu fıkhî'l-ekber*, 278.

birlikte zaruret haline geldiğinde onlarla savaşmanın meşrû olduğunu ilave ederek iki durum arasındaki ayrıma dikkat çeker. Haricîleri tekfir etmenin doğru olmaması, tamamıyla onların tekbir getirerek namaz kılmalarıyla irtibatlı olmaktadır.⁶⁴ Bu durumda bu tür gruplara böyle bakılması öncelikle onların ehl-i kible olarak değerlendirilmeleriyle alakalı olmalıdır.

Ehl-i kible ve tekfir meselesinde Ebu Hanife'nin konumunu belirleme noktasında onun imân ve küfür tanımları da önemlidir. Zira ona göre imân; tasdik ve ikrardan ibaret olduğuna göre küfür de bunun zıddını temsil eder. Buna göre imânı zarurât-ı diniyyeyi tasdik, bunlardan birini kabul etmeyerek inkâr etmeyi ise küfür olarak değerlendirmek gerekir. Esasında Ebu Hanife böylece imân ile küfrün gerçekleştiği yerin kalp olduğunu savunduğunu göstermektedir.⁶⁵ Küfrü ise inkâr ve yalanlama olarak açıklayan Ebu Hanife, herhangi bir günahı terk etmek küfür olmadığı halde terk ettiği şeyi inkâr etmeyi ise küfür olarak tanımlar. Dolayısıyla ilgili hususu reddetmeden ve inkâr etmeden terk etme eyleminde bulunan birisi sadece günahkar mü'min olmakla birlikte⁶⁶ günahın küfre sevk eden boyutunu da dikkate almak gerekir.⁶⁷ Bu yönüyle Ebu Hanife açısından imânın da küfrün de irâdî eylemler olması⁶⁸ daha merkezi bir konumda durmaktadır. Allah'ın insanları mü'min veya kâfir olarak değil de bireyler ve şahıslar olarak yaratması nedeniyle mü'min ve kâfir olmak kulun fiiliyle alakalı

⁶⁴ Ebu Hanife, Haricîlerin tekfir edilmemesini özellikle onların namaz kılanlardan olmalarıyla ilişkili olmaktadır. Yine onların Kur'an okumalarını dikkate alarak değerlendirme yapar. Ebu Hanife, *Fıkhu'l-ebşât*, 50.

⁶⁵ Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, 87; *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 14, 18; Ebu Hanife, *Fıkhu'l-ebşât*, 46, 64; Ayrıca Bkz. *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 83, 89.

⁶⁶ Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 26. Krş. el-Kârî, *Şerhu fikhi'l-ekber*, 88.

⁶⁷ el-Kârî, *Şerhu fikhi'l-ekber*, 283.

⁶⁸ Ali el-Kârî, *Şerhu fikhi'l-ekber*, 89.

olmaktadır. Onun *Fıkh-ı Ekber*'deki şu ifadeleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır:

“Allah, insanları küfür ve imândan hâli olarak yaratmış, sonra onlara hitap ederek emretmiş ve nehyetmiştir. Kâfir olan; kendi fiili, hakkı inkâr ve reddetmesi ve Allah'ın yardımını kesmesiyle (hizlân) küfre sapmıştır. İmân eden de kendi fiili, ikrarı, tasdiki ve Allah'ın lütfu ve yardımını ile imân etmiştir”.⁶⁹

Allah'ın insanların itikadî kimliğini kalplerindeki duruma göre değerlendirerek sonuçta mü'min ve kâfir hükmünü verdiğini düşünen Ebu Hanife, bu anlamda bir insanın durumunu sadece kalplerde olanı bilen Allah'ın bilebileceğini savunmaktadır. Hatta bu noktada bir şahsın ikrarına ve ameline bakarak mü'min hükmü verme imkânı bulmamız nedeniyle gerçekte mü'min olmayan birisine bu hükmü vermekten dolayı bir ceza durumu söz konusu olmaz.⁷⁰ Bu bağlamda Ebu Hanife'de imân ile amelini ayrı olarak değerlendirilmesi, o gün için imânı sadece bir gruba hasretme anlayışına bir tepki olarak kabul edilmelidir. Bu tepkiyle ortaya konulmak istenen şey, toplumsal ayrışma yerine “bir arada ve bir bütün” olmaktır.⁷¹

Ebu Hanife, imân anlayışında imân ile küfrün arasındaki net ayrımı aynı şekilde imân ile amel arasında da yapmaya çalışır. İmân ile küfür arasında zıtlık açısından bir münasebet bulunsa da imân ile amel ayrı olmakla birlikte zıtlık durumunun olmadığı şeklinde değerlendirilir. Ebu Hanife'nin imân meselesine yaklaşımını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi küfrün zıddı olması ve tekfirin daha iyi anlaşılması bakımından imân tanımını nasıl ele aldığına daha yakından

⁶⁹ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, 72.

⁷⁰ Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 28-29.

⁷¹ İşcan, “Ebu Hanife” 75.

bakabiliriz. Onun imân anlayışında “tasdik”, “yakîn”, “ikrar”, “marifet” ve “İslâm” terimleri üzerinde durulur. Onun imân bağlamında dikkat çektiği bu kavramlar imân anlamında ele alınmakla birlikte özel bir takım manâlara sahiptir. Dolayısıyla bu kavramları toptancı bir bakış açısıyla ele alarak onların imânla yakın irtibatını görmezden gelmemek gerektiği anlaşılmaktadır.⁷² Buna göre bu kavramları bu şekilde bir yaklaşımdan ziyade imanla irtibatları bakımından ele almak daha uygun olacaktır.

Buraya kadar söylenenlerden de anlaşılacağı gibi Ebu Hanife'nin konuya ilişkin yaklaşımında dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri, onun mürtebib-i kebire dışındaki konulara dair duruşunu tespit etmektir. Hemen baştan ifade edelim ki nasslar hakkında te'vil yoluyla farklı bir yoruma sahip olmanın tekfirle ilişkilendirilmesine itiraz eden Ebu Hanife'nin bu noktada sergilediği geniş yelpazeli yaklaşımı özenle takip etmek gerekir.⁷³

Bu noktada ehl-i kible'ye ilişkin yapılan izah önemlidir. Zarurat-ı diniyyeden olan bütün hususları kabul edenler ile bu hususta bir ihmalkarlık ve kusurda bulunanlar ehl-i kibleye dahil edilmektedir. Ebu Hanife, kullar arasında meydana gelen tekfir ile Allah'a karşı işlenen suçlara bağlı tekfir arasında bir ayırım yapmaktadır. Allah'a ortak koşmak ve ona karşı işlenen suçlar ve haramlar ile onu yalanlamak küfür olmakta, onun kullarına karşı yapılan haksızlıklar ise küfür kapsamında değerlendirilmemektedir. Dolayısıyla Allah'ı ve Rasulü'nü

⁷² Ebu Hanife, *el- 'Âlim ve 'l-müte 'allim*, 16-18.

⁷³ Ebu Hanife, *Fıkhü 'l-ebât*, 50-51; Ebû Hanîfe, *el- 'Âlim ve 'l-müte 'allim*, 16-17; Ebu Hanîfe, *el-Fıkhü 'l-Ebsat*, 47.

yalanlayan kimse ile Allah'ın kullarından birisini yalanlayan kişinin durumu aynı değildir.⁷⁴

Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Ebu Hanife, ehl-i kiblenin tekfiri meselesini esasen amelin imândan bir cüz' olmadığı anlayışına⁷⁵ bağlı olarak ele almaktadır. Burada konunun özü İslâm toplumunun bütünlüğü ve diriliği olduğuna göre herhangi bir sebeple mümine tekfir gözüyle bakmanın mahzurları öne çıkmaktadır. Bu çerçevede ifade etmek gerekir ki, Ebu Hanife'nin tevbe ve şefaât konularına yaklaşımı, esasında tekfir meselesini anlama ve yorumlama biçimine uygun düşmektedir. O, tevbenin gerçekte kulun Allah'a sığınması anlamında olmasından hareketle Allah ile olan irtibat konusunda dinamik bir durumu temsil etmektedir. Bundan dolayı imân ve küfrün ortaya çıkmasında Ebu Hanife'nin "lütuf" ve "hizlan" kavramlarına vurgu yapması onun zihninde konunun nasıl bir yer tuttuğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla imânın tezahüründe lütuf unsuru aynı şekilde tevbe konusunda da mevzubahis olmaktadır. Şöyle ki, tevbe sayesinde insan Allah'ın lütfunu ve rahmetini umduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁶ Yine Ebu Hanife'nin tevbe ve şefaât konusuna yer vermesini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Esasen tevbe konusu Ebu Hanife açısından ilahi bir lütuf olarak ele alınmıştır.⁷⁷

3.2.Ebu Hanife'nin Tekfir Bağlamında Ele Aldığı Hususlar

Ebu Hanife'nin ehl-i kible tamlamasını merkeze alarak kurduğu sisteme göre "Kâbe'ye yönelerek namaz kılan her insanın" mü'min

⁷⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 35.

⁷⁵ Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, 87; Ebu Hanife, *Fıkhü'l-ebîsât*, 46. Ayrıca Bkz. Beyazizâde, *el-Uşûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 108.

⁷⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 20.

⁷⁷ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, 74-75. Ayrıca Bkz. Beyazizâde, *el-Uşûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 117, 138.

kabul edilmesi gerekmektedir. Onun benimsediği ve daha sonraki Sünnî kelâmcıların bir prensip olarak kabul etmesiyle tekfir konusunda bir hassasiyetin vurgulandığı anlaşılmaktadır. Daha önceki kısımlarda bu ilkeye aykırı bazı örnekler üzerinde durulmuştu. Bu bölümde ise sözü edilen ilkeyi ilk defa ortaya atan ve bu anlamdaki duruşu tespit edilen Ebu Hanife'nin kelâmî anlamda ihtilafa konu olan bazı meselelerdeki yorum ve değerlendirmelerine ehl-i kible ve tekfir bağlamında yer verilecektir. Böylece onun nezdinde tekfirin problematik boyutu ortaya konacaktır.

Ebu Hanife tekfir hususunda genel olarak kulun dünyevî ve uhrevî hükmünü ifade eden “ikrar” ve “amel”i esas alarak hareket etmektedir. Buna göre gerçekte imân etmeyen birisine mü'min nazarıyla bakmanın bir mahzuru yok iken tersi bir durumun bazı mahzurları barındırdığını düşünmektedir.

Sözü edilen durumlardan biri de “insanın bizzat kendisinin kâfir olduğunu ifade ve itiraf etmesi”dir. Ebu Hanife'ye göre kendisinin açıkça kâfir olduğunu beyan eden bir kimsenin tekfirinde bir mahzur bulunmamakla birlikte⁷⁸ onu mü'min olarak isimlendirmek gerektiğini savunmaktadır.⁷⁹

Yine Ebu Hanife “senin dininle veya yaptığın kullukla benim bir ilgim yoktur” diyen birisi için hemen küfürden söz etmenin de mahzurlu olduğunu düşünmektedir. Bu durumda onun bu sözü Allah'ın diniyle mi yoksa benim inandığım dinle mi ilgili olarak söylediğini te'yd ettikten sonra birincisini kastettiği anlaşılırsa küfürden söz etmek

⁷⁸ Ebu Hanife, *el- 'Âlim ve'l-müte 'allim*, 35-36.

⁷⁹ Beyazizâde, *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 91.

mümkün olur.⁸⁰ Dolayısıyla Ebu Hanife, inançla alakalı söylenen bu tür bir sözün tekfire konu edilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Burada ifade edilmesi gereken bir husus da Ebu Hanife'nin tekfirle irtibatlandığı konuların bir kısmının “zarurat-ı diniyyeden” bir şeyi inkâr etmekle alakalı olmasıdır. Örneğin Hz. İsa'nın ve Musa'nın peygamber olmadığını iddia etmek veya kâfir olan birisinin cennetlik veya cehennemlik olacağı hususunda bir kuşku duymak küfre götürür. Aynı şekilde Allah'ın kendisine namazı, orucu ve zekâtı farz kıldığını bilmediğini söyleyen birisi, ilgili âyetleri⁸¹ inkâr ettiğinden küfre girer. Esasen şek, şüphe ve tereddüt gerçekte yakînî bir durumu ifade eden imânın zıddı bir durum olmasından ötürü küfrü gerektirir.⁸² Birisinin bizim imânımızın doğru olmadığını düşünerek bizden ve imânımızdan beri olduğunu söylemesini küfür kapsamına almayı mümkün görmeyen Ebu Hanife'ye göre böyle bir insanın yaptığı şey hakikate aykırılıktan ibaret olmaktadır.

Ebu Hanife sıfâtullah meselesini incelediği yerde Allah'ın sıfatlarının mahlûk olmadığına dikkat çeker. Dolayısıyla bu hususta bir yaratılmışlıktan söz eden ya da bir tereddüt hali yaşayan birisinin Allah'ı inkâr etmiş olacağını düşünür.⁸³ Burada sıfatlar meselesiyle alakalı kadîm tartışmaların ötesine geçen bir yaklaşımı izlemek mümkündür. Ebu Hanife sıfatların zâtla olan münasebetinde meydana gelen polemiklerden ziyade Allah'a yaratılmışlık nispet etmeye

⁸⁰ Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 36.

⁸¹ el-Bakara, 2/43, 183; Rum, 30/17.

⁸² Ebu Hanife, *Fıkhü'l-ebîsât*, 53-55. Ayrıca Bkz. Beyazizâde, *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanife*, 90-91.

⁸³ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, 70.

odaklanarak bir çerçeve oluşturmakta, tekfiri de bu bağlamda ele almaktadır.

Bilindiği gibi kabir azabını inkâr eden fırkaların başında Cehmiyye gelmektedir. Ardından bu fırkayı Mu‘tezile’nin takip ettiği kabul edilmektedir. Kabir azabını kabul etmeyenlerin helaka uğrayan Cehmiyye gibi olduğunu söyleyen⁸⁴ Ebu Hanife, burada ilgili âyetler hakkında te’vil ve tenzil ayrımı yapmayı uygun görmeyerek te’vili ve tenzili aynı olan âyetleri inkâr edenin küfründen söz etmektedir. Bu hususta tekfirden söz etmesine rağmen te’vilin tekfir kapsamına girmediği zımnen ifade edilmiş olmaktadır.

İnsanın fiilleri ve özgürlüğü konusunda Ebu Hanife hayır ve şer olan bütün fiillerin Allah’tan olduğunu belirterek bunları Allah dışında bir varlığa nispet eden şahsın tevhid inancından sapmış olduğunu kabul eder. Halku’l-Kur’an konusunda Kur’an’ın hem lafız hem mânâ itibariyle yaratılmışlığını düşünen birisinin kâfir olacağını savunması⁸⁵ ilginçtir. İmâmet meselesinden söz ettiği yerde ilk dört halifenin hilâfet sıralaması aynı zamanda fazilet sıralamasıdır. Kur’an’ın onlar hakkında “(Hayırda) önde olanlar, (ecirde de) öndedirler). İşte bunlar, naîm cennetlerinde (Allah’a) en yakın olanlardır⁸⁶ buyurmasını delil alan Ebu Hanife, adı geçen sahâbilere buğzedenlerin münâfık ve kötü kimseler olduklarını söylemektedir.⁸⁷ Onun burada “kötü kimseler” ifadesiyle ne kastettiği anlaşılacakla birlikte “münâfık”la söylenmek istenen şey açık değildir. Öte yandan her türlü iftira ve iddialardan beri olduğunu söylediği Hz. Aişe’ye zina isnadında bulunanları imân ve

⁸⁴ Ebu Hanife, *Fıkhü’l-ıbsât*, 57.

⁸⁵ Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, 88.

⁸⁶ el-Vâkıa, 56/10-13.

⁸⁷ Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, 89.

küfür kavramlarının dışında “Rafızî” olarak nitelemekle yetinmesi dikkat çekicidir.⁸⁸

Herhangi bir şeye ilişkin “korku” ve “ümit” taşıyan kimsenin itikadî durumunu tekfir bağlamında değerlendiren Ebu Hanife, böyle birisinin kendisi hakkında bir fayda veya zararın gerçekleşmesini⁸⁹ ilahi izinden bağımsız olarak incelemesini küfür kapsamına alarak yorumlar.⁹⁰

Allah'ın nimetlerini inkâr etmeyi (nimet küfrü), “bir insanın nimetlerin Allah'tan olduğunu kabul etmemesi” olarak tanımlayan Ebu Hanife'ye göre insanın karşılaştığı çeşitli nimetlerden herhangi birini reddetmesi veya yok sayması ya da onun Allah'tan olmadığını düşünmesi Allah katında küfür olarak değerlendirilecektir.⁹¹

Allah'ın yarattığı şeyler/varlıklar arasından birini inkâr edip bu hususta herhangi bir tereddüt duyarak “bunun yaratıcısının kim olduğunu bilmiyorum” diyen birisi “Allah her şeyin yaratıcısıdır”⁹² âyetine aykırı davrandığından ötürü kâfir olur. Yine o, “Allah'ın namazı, zekâtı ve orucu farz kıldığını bilmiyorum” şeklindeki bir söylemin konuyla alakalı âyetleri⁹³ inkâr etmesi anlamına gelmesinden ötürü küfür olarak değerlendirir. Buna karşın Ebu Hanife'ye göre “ben bu âyetlere inanıyorum, fakat te'vil ve tefsirini bilmiyorum” diyen bir kimsenin küfründen söz edilemez.⁹⁴ O, tekfir kapsamına almadığı son noktayı böyle değerlendirirken esasen meselenin te'vil ve tefsire konu

⁸⁸ Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, 90-91.

⁸⁹ “Onlar, Allah'ın nimetini bilirler, sonra da inkâr ederler. Onların çoğu kâfirlerdir.” Nahl, 16/83.

⁹⁰ Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 37.

⁹¹ Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 42.

⁹² En'am, 6/103.

⁹³ Bakara, 2/43, 83, 110, 178.

⁹⁴ Ebu Hanife, *Fıkhü'l-ebşât*, 46.

edilmesi durumunda nasıl davranılması gerektiğini ilkesel bazda ortaya koymaktadır. Bu durumda Ebu Hanife'nin kelâmî anlamdaki ihtilafları tekfir kapsamına sokmadan fikri ihtilaflar niteliğinde görmek gerektiğini savunduğunu görmek gerekir.

Son olarak yukarıda iki bölümde ele alınan konular bağlamında ehl-i kıblenin tekfir edilmemesine ilişkin ilke ile genel anlamda tekfirin tam olarak birbirinden ayrılmadığı görülmüştür. Nitekim Ali el-Kârî, ehl-i kıblenin tekfir edilmemesi şeklindeki ilkesiyle bazı kelâmî meseleler etrafında meydana gelen ihtilaflarda tekfirin mevzubahis edilmesini bir çelişki olarak görmektedir.⁹⁵ Genel olarak kabul edilen ilke ile bazı ihtilaflı kelâm meselelerinde tekfirin kullanılmasını çelişki olarak gören Ali el-Kârî'ye göre mütekellim, prensiplerle hareket ederken fetva ehlinin icthadi olarak tekfirden söz ettiğini düşünerek ikisi arasında bir ayırım yapmak gerektiğini savunur. Buna göre kible ehlinin tekfir edilmemesi gerektiğini beyan etmek kelâmcıların işi, onlara kâfir demek ise müçtehitlerin yaptığı bir şeydir. Bununla birlikte yukarıda örneği verilen bazı hususlarda görüldüğü gibi kelâmcılar arasında tekfirin dile getirilmesinden uygulamanın böyle olmadığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Yaşadığı dönemde ortaya çıkmış olan itikadî problemlere ilgi duyan Ebu Hanife bunları gündemine almak suretiyle Kur'an ve sahih hadislere dayanarak akaid esaslarını aklen desteklemeye ve temellendirmeye önem veren ilk dönem âlimleri arasında yer

⁹⁵ Ali el-Kârî, *Şerhu fıkhî'l-ekber*, 271-272.

almaktadır. Nakli ihmal etmeden naklin ışığında aklı önemseyen bu tavır, örneğin Allah'ın varlığının inkârcı gruplara karşı savunulması ve ispatlanması maksadıyla “ihtira” ve “inâyet” delillerini kullanmasıyla devam ettirilmiştir. Dahası bu delili kullanan ilk isim olarak tanınması Ebu Hanife'nin bu alanda sahip olduğu konumun büyüklüğünü gözler önüne sermektedir.

İmân ile amel arasındaki münasebetin varlığını ihmal etmeme gayreti güttüğü anlaşılan Ebu Hanife açısından insanın işlediği günahların elbette bir karşılığı bulunmaktadır. Ancak bu karşılık asla imânın zıddı olan küfür olarak gerçekleşmemektedir.

Ehl-i kiblenin tekfiri meselesinin Ebu Hanife açısından öncelikle mürtekb-i kebare bağlamında ele alındığını anlamak zor olmamaktadır. Çeşitli alt ve yan başlıkların mevzubahis olduğu tekfir meselesine ilişkin en önemli kavram hiç şüphesiz “ehl-i kible” olmaktadır. Ebu Hanife'nin tekfir söylemine karşıtlığının “ehl-i kiblenin tekfir edilmemesi” şeklinde ilkesel bir duruma dönüşmesi, aslında sosyolojik olarak mü'minlerin bir arada ve bir bütün olmalarını sağlamak şeklindeki gayeye matuf bir çaba olarak görülmelidir. Kâbe'yi kible olarak görenleri tekfir etmenin mümkün olmadığını düşünen Ebu Hanife'nin tekfir konusunu yalnızca ehl-i kible açısından değerlendirmesi onun meseleye bakış zaviyesini anlamak bakımından önemlidir.

Ölçülerine riayet etmeden tekfiri rastgele kullanan grup olarak öne çıkan Haricîlere karşı gösterilecek tavrı değerlendiren Ebu Hanife, onları tekfir etmeyi doğru bulmadığını ifade eder. Böylece o imân ile küfrün gerçekleştiği yerin kalp olduğunu savunduğunu göstermektedir. Bu çerçevede nasslarla ilgili te'vil yoluyla farklı bir yoruma sahip

olmanın tekfirle ilişkilendirilmesine itiraz eden Ebu Hanife'nin bu noktada sergilediği geniş yelpazeli yaklaşımı dikkatle izlemek gerekir.

Ebu Hanife, Allah'ın sıfatlarının yaratılmış olduğundan söz eden ya da bir tereddüt hali yaşayan birisinin Allah'ı inkâr etmiş olacağını düşünmektedir. Yine kabir azabının inkâr edilmesi meselesinde ilgili âyetler hakkında te'vil ve tenzil ayrımı yapmayı uygun görmeyerek te'vili ve tenzili aynı olan âyetleri inkâr edenin küfründen söz etmektedir. Bu hususta tekfiri dile getirmesine rağmen te'vilin tekfir kapsamına girmediği zımnem ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra Halku'l-Kur'an konusunda Kur'an'ın hem lafız hem mânâ itibariyle yaratılmışlığını düşünen birisinin kâfir olacağını savunması ilginçtir. Öte yandan her türlü iftira ve iddialardan beri olduğunu söylediği Hz. Aişe'ye zina isnadında bulunanları imân ve küfür kavramlarının dışında "Rafizî" olarak nitelemekle yetinmesi dikkat çekicidir.

Son olarak Zarurat-ı diniyyeden olan bütün hususları kabul edenler ile bu hususta bir ihmalkarlık ve kusurda bulunanlar ehl-i kibleye dahil edilmektedir. Böylece Ebu Hanife, kullar arasında meydana gelen tekfir ile Allah'a karşı işlenen suçlara bağlı tekfir arasında bir ayrım yaptığını ifade etmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da itikâdî mezhepler ve akaid esasları*, Çev. Mustafa Saim Yeprem Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Akkuş, Süleyman. “Balıkesir’li Bir Osmanlı Âlimi İmam Birgivî’nin Elfâz-ı Küfür Değerlendirmeleri Üzerine Bir Zihniyet Çözümlemesi”, Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî. Ed. Mehmet Bayyigit v.dğr. Balıkesir: 2: 19-45. 2019.
- Altıntaş, Ramazan. “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2/1, (2004): 3-22.
- Altıntaş, Ramazan. “Ebû Hanîfe’nin Kelâm Metodu ve “el-Fıkhü'l-Ekber” Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *İslâmî Araştırmalar*, 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], (2002): 185-205.
- Arslan, Hulusi. “Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri” *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 12/24, (2019): 37-68.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir. *el-Farq beyne'l-fırağ ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Dârü't-Türas, ts.
- Bedevi, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-islâmiyyîn*. 2 c. 2. bs. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1979.
- el-Beyazizade, Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin el-Bosnevi. *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. haz. İlyas Çelebi. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014).

- el-Beyazizade, Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin el-Bosnevi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak, Pakistan: Zam Zam Publishers, 2004.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Hâricîliğin Modern Bir Görüntüsü Olarak Tekfircilik", *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği* İstanbul: İnsamer, 2016.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-muşallîn*, yay. haz. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. "el-Uşûlü'l-münîfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 42: 220-221.
- Ebu Hanife, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, Haz. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV yayınları, 2011.
- Ebu Hanife, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, Haz. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV yayınları, 2011.
- Ebu Hanife, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebu Hanife, *Fıkhü'l-ebîsât*, Haz. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV yayınları, 2011.
- Eraslan, Yunus. "Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi" Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2019.
- Eraslan, Yunus. "Klasik Kelam İlminde İmanın Sosyal Boyutu" *Oş Devlet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İlmi Dergisi*. 28, (2020).
- Esen, Muammer. "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2, (2011).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İslam'da Müsamaha (Fayşalü't-tefrika)*, Çev. Süleyman Uludağ İstanbul: Dergah yayınları, 2013.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Haz. İbrâhim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1962.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, haz. Ahmed Şemseddin Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996/1416.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, 13/20, (2004): 59-78.
- Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Abdülhalim Mahmud, Süleyman Dünya Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- Kalaycı, Mehmet. “Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tadrîl Olgusu”, *Hayatın Anlamı İmân*, Ed. Murat Sülün İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Karaağaç, Hilmi. “Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematikliği”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, (2013): 163-186
- el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali. *Şerhu kitâbi'l-fıkhi'l-ekber*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 12/2 (2017): 43-80.
- Kurt, Fatih. “Şehzade Korkud'a Göre İman-Küfür Sınırı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 56, (2020): 147-170.
- Laoust, Henri. *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

- Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'* Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-tevhîd* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, 2003.
- el-Murtaza, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif. *el-İntisar*, Kum: Menşuratü'ş-Şerif Er-Radi, 1971.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Kitâbu't-temhîd fî uşûli'd-dîn*, Kahire: Daru't-Tabaati'l Muhammediyye, 1986, 193-194.
- Öz, Mustafa. "Ali el-Esvârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, 2: 391-392.
- Sarıtaş, Kamil. "Ebu Hanife'nin Akıl Anlayışı", *Uluslararası İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu Tebliğleri, 7-8 Mayıs 2015*, (2015), 109-127.
- Şirinovi Aqil. "İslam Mezhepleri Tarihinde Tekfir", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, (2009): 11/172-189.
- Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Miftahü's-saade ve misbahü's-siyade fî mevzuati'l-ulum*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1968, 3. c.
- et-Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-'Aķā'id*, 4. bs. Haz. Taha Hakan Alp, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- et-Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *el-Maķāşid fî 'ilmi'l-keķâm*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

- Tunç, Cihat. “Ca’fer b. Harb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 6: 549-551.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebu Hanife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 10: 138-143.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Tekfir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 40: 350-356.
- Yurdagür, Metin. “Ehli Kible” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 10, 515-516.

EXTENDED SUMMARY

THE PROBLEMATIC DIMENSION OF TAKFIR IN ABU HANIFA

The second Hijri century is an era in which there were many developments in Islamic theology and Kalam. The existence and attributes of God are the first topics that were discussed. Mutakallims (scholars of Kalam) expressed different comments and views on many issues. It is possible to encounter the first representative of Kalam during this period. One of these scholars, Abu Hanifa, should be regarded as one of the theorists of rational religious discourse who did not remain indifferent to important issues of the period.

Abu Hanifa, whose views were partly continued by Ash'arism and mostly by Maturidiyya, demonstrates that he took part in Kalam methodology on religious issues in his time. The fact that Abu Hanifa, drawing attention with this perspective, is one of the remarkable figures

in justifying religion on mind and that he has views which could be regarded as nomism, comes up with the issue of "Takfir of Ahl al-Qibla" once again.

It is important to explain the meaning behind Ahl al-Qibla in order to understand the idea that limits the concept of takfir to Ahl al-Qibla. Ahl al-Qibla is generally defined as "those who believe that praying by turning to the Kaaba is fard". Considering that Ahl as-Sunnah adopts and accepts this matter as a principle, it becomes obligatory to accept the quasi-impossibility of takfir.

The judgment regarding an individual's belief is not a question of an outer factor. Therefore, takfir, which is used to express the religious position of an individual regarding theology, should be seen as an issue aimed at identifying the religious identity and judgment of an individual who has committed great sins. This attribution is crucial in terms of providing Tawhid (monotheism)/oneness of believers in a sociological way or destroying this unity.

On the other hand, the crucial point is that the subject transcends the relationship between belief and deeds; thereby turning into another medium. Accordingly, it is a question of a "sociological blasphemy" instead of a "theological blasphemy"; thereby causing serious social obstacles. In this regard, the issue of takfir constitutes a very vivid problem in Kalam that has been discussed since the earliest period of Islam.

It is possible to mention an enlargement in the field of takfiri because of the fact that it was used as a weapon against different ideas and thoughts, which had only been an issue of murtakib al-kabirah in the beginning. At this point, it is important to focus on the problematic

dimension of takfir, specific to Abu Ḥanifa and to identify his position. Takfir as a problem, has brought about the principle that "Ahl al-Qibla should not be subject to takfir", which is a principle encompassing believers. Identifying the approach of Abu Ḥanifa on takfir and especially Ahl al-Qibla is of the utmost importance.

It should be accepted that the position of Abū Ḥanīfa, who was the first person to introduce this concept and principle, is of a more conservative nature. The fact that he investigated takfir based on the issue of takfir of Ahl al-Qibla in the context of discussions on the relationship between deeds and belief makes it necessary for researchers to evaluate him in a separate position. Drawing attention to the concepts of tafsir and ta'wil, Abu Ḥanifa holds the belief that contradictory ideas and views in this context should not be subject to takfir. Instead, they should be discussed under a different category. In this way, Abu Ḥanifa regards takfir as an individual's rejection to a clear nass or religious principle. In this case, the question of how this issue should be treated arises.

Abu Ḥanifa, who thinks that it is not possible to make use of takfir on those who regard the Kaaba as Qibla, limits takfir only to Ahl al-Qibla. This is an important aspect in order to understand his perspective on the matter. Because Abu Ḥanifa thinks that everyone is subject to the religion of Muhammad; however, since everyone who is a sinner could also be a believer, they cannot be treated as kafir. Since the main distinctive point on the subject is theology, the issue of kufr is based on the idea of regarding haram as halal (istihlal). Therefore, the issue is related to the fact that the matter on istihlal is not fixed with Al-Khabar Al-Vâhid, but is based on definitive evidence. Although the denial of a

subject based on Al-Khabar Al-Vâhid is not regarded as kufr, it is seen as fasiq. As a matter of fact, it is necessary to assess Ali al-Qari's defense stating that the rejection of Punishment of the Grave by Mu‘tazila should not be seen as kufr in this context.

ALLAH MERKEZLİLİK ÖLÇEĞİ (AMÖ): GÜVENİRLİK VE GEÇERLİK ÇALIŞMASI*

Araştırma Makalesi

Ümit Horozcu**
Ahmet Celalettin Güneş***

Makale Geliş: 09.08.2020

Makale Kabul: 04.10.2020

Öz

Bu çalışmada Allah Merkezilik Ölçeği (AMÖ)'nin geliştirilme sürecine ve geçerlik ve güvenirlik analizine ilişkin bulgulara yer verilmektedir. Bu ölçek, insanların sosyal yaşamın doğal akışı içerisinde bilhassa kendisini doğrudan ilgilendiren durumlar karşısındaki hislerinin, bu durumlara ilişkin yaptığı değerlendirmelerinin merkezine Allah'ı ne ölçüde aldığını, bir başka ifadeyle iyilik ve doğruluğun ölçütü olarak Allah'ın rızasını ne derecede kabul ettiğini ölçmek üzere geliştirilmiştir. Yaşadığı hadiseler karşısında kişinin Allah'ın rızasına uygunluğu, değerlendirmelerinde temel ölçü kabul etmesinin onunla ilgili pek çok psikolojik ve sosyal durumu etkileyeceği düşüncesi araştırmacıların bu ölçeği geliştirmesindeki hareket noktası olmuştur. Çalışma çerçevesinde ön testlerin dışında iki ana uygulama

* Bu araştırma, İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu Başkanlığı'nın 25.06.2020 tarih ve 70639 sayılı izni ile uygulanmıştır.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, İstanbul, Türkiye, umit.horozcu@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0916-0313

*** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul, Türkiye, acgunes@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5820-6448

Atıf için; Ümit Horozcu ve Ahmet Celalettin Güneş, "Allah Merkezilik Ölçeği (AMÖ): Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 297-327, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.2.02>

Copyright © 2020. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

gerçekleştirilmiştir. 16 yaş üstü 326 yetişkinle yapılan ilk çalışmanın verileri üzerinde yapılan faktör analizi sonucunda 8 maddeli tek faktörlü bir ölçek yapısı elde edilmiştir. Yine 16 yaş üstü 185 yetişkin üzerinde gerçekleştirilen ikinci çalışmanın verileri ile ilk analiz sonucunda elde edilen 8 maddeli tek faktörlü yapı, doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Ölçeğin geçerliğini belirlemek üzere yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda $X^2/df = 1.73$, $RMSEA = 0.074$, $NFI = 0.95$, $NNFI = 0.97$, $CFI = 0.98$, $RFI = .98$, $IFI = .93$, $RMR = 0.062$, $SRMR = 0.046$, $GFI = 0.94$ ve $AGFI = 0.89$ şeklindeki uyum skorları elde edilmiştir. 8 madde ve tek faktörlü yapıdaki ölçeğin güvenirlik katsayısı (Cronbach's Alpha) .89 olarak tespit edilmiştir. İki yarı güvenirliği (Spearman-Brown) testinde iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı (r) ise .81 olarak bulunmuştur. Elde edilen değerler AMÖ'nün güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Allah Merkezilik, Dindarlık, Ölçek, Geçerlik, Güvenirlik.

Scale of Allah Centeredness (SAC): Reliability and Validity Study

Abstract

In this study the reliability and validity analysis of "Scale of Allah Centeredness" (SAC) are presented. This scale has been developed to measure the extent to which people's feelings in the natural flow of social life, especially those that directly concern them, center God on their assessment of these situations, in other words, to what extent they accept God's consent as a measure of goodness and righteousness. Two main applications were carried out in the study except the two pretests. The data of the first study on 326 people over the age of 16 were subjected to factor analysis and as a result a 8-item one-dimensional scale structure was obtained. Again, with the data of the second study conducted on 185 adults over 16 years of age, the 8-item single-factor structure obtained as a result of the first analysis was subjected to confirmatory factor analysis. Based on the confirmatory factor analysis, the following scores were obtained: $X^2/df = 1.73$, $RMSEA = 0.074$, $NFI = 0.95$, $NNFI = 0.97$, $CFI = 0.98$, $RFI = .98$,

IFI = .93, RMR = 0.062, SRMR = 0.046, GFI = 0.94 ve AGFI = 0.89. The reliability coefficient (Cronbach's Alpha) of 8 items and the single-factor construct was .89. Also, the results of the split half reliability (Spearman Brown) test were as follows: Reliability coefficient of the first half was .76, the reliability coefficient of the second half is .77 and the correlation coefficient (r) between the two halves is .81. The values revealed show that the scale is a reliable and valid scale.

Key Words: Allah Centeredness, Religiousness, Scale, Validity, Reliability.

GİRİŞ

Din bilimlerinin din psikolojisi, din eğitimi ve din sosyolojisi gibi bilim dallarında dindarlığın duygusal, düşünsel ve davranışsal değişkenlerle nasıl bir etkileşime girdiğini ve insanları nasıl etkilediğini konu edinen saha araştırmalarında kullanılmak üzere çok sayıda dindarlık ölçeği geliştirilmiştir. Ne var ki dindarlık ölçeği geliştirilmenin bazı problemleri bulunmaktadır. Bilhassa ibadet, ahlak, inanç, tecrübe ve bilgi gibi boyutları aynı anda ölçme konusunda sıkıntılar yaşanmaktadır. Örneğin, katılımcılara “İşlerimi kolaylaştırmak üzere icap ederse rüşvet veririm.” ifadesine ne kadar katıldıkları sorulduğunda, hiç katılmıyorum şeklinde cevap verenlerin tamamının dindar olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü din karşıtı bir ateist de din dışındaki başka saiklerle bu ahlak dışı davranıştan uzak durmayı tercih edebilir. Yine, dini yönelim, dini eğilim, dini şuur, dini motivasyon gibi dindarlığın farklı yönlerine ilişkin kapsayıcı tek bir ölçek yapabilmek şimdiye kadar mümkün olmamıştır ve imkanı da zor görünmektedir. Bunlar ve benzeri problemler, araştırmacıları yerli literatürde dindarlığı farklı yönleriyle ölçebilecek birçok ölçek geliştirmeye yahut geliştirilmiş ölçekleri Türkçeye ve yerli kültüre

uyarlamaya sevketmiştir. Öyle ki dindarlık, ölçek alanyazınında en fazla çalışma yapılan konulardan biri haline gelmiştir. Bunlar, ciddi gayretlerin ürünü olarak ortaya çıkarılmış, bilhassa din bilimleri sahasında oldukça önemli işlevleri yerine getirmiş çalışmalardır.

Müslüman örneklemeler üzerinde çalışabilmek ve inanç-ibadet-ahlak gibi boyutlar arasındaki sözü edilen etkileşim problemini de ekarte etmek üzere tarafımızca geliştirilen Allah Merkezlilik Ölçeği (AMÖ)'nin çok sayıda ölçek içerisinde, literatürdeki hangi boşluğu gidermeye aday olduğunu, bir diğer ifadeyle özgün değerini izah etmek adına, bu zamana kadar geliştirilmiş ve içeriğine ulaşabildiğimiz dindarlık ölçeklerinin bazılarını ana hatlarıyla tanıttık, AMÖ'nün hangi beklentilerin ürünü olduğunu ve bu ölçeklerde olmayan hangi özellikleri taşıdığını açıklamaya gayret edeceğiz. Sonrasında ise ölçeğin geliştirilme aşamalarına ve psikometrik özelliklerine ilişkin bilgileri takdim edeceğiz.

1. LİTERATÜR (DİNDARLIK ÖLÇEKLERİ)

Üzerinde duracağımız ölçeklerden ilki, Akın ve arkadaşlarının Türkçeye uyarladıkları “Dini Bağlılık Ölçeği”dir. Worthington ve arkadaşları tarafından 2003 yılında geliştirilen ve asıl adı “Religious Commitment Scale (RCI-10)” olan ölçek, kişinin dini değerlerine, inançlarına ve uygulamalarına bağlılığını ve bunları günlük hayatında uygulama derecesini ölçmektedir. 10 madde ile “içsel” ve “kişilerarası bağlılık” olmak üzere 2 alt boyuttan oluşan ölçeğin iç tutarlık katsayısı (Cronbach Alpha) .85 olarak tespit edilmiştir.¹

¹ Ahmet Akın v.dğr., “Dini Bağlılık Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması,” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 4, no. 2 (2015): 367-375.

Literatüre çok sayıda ölçek kazandıran Akın'ın Yalnız ile birlikte 2015 yılında dilimize uyarladıkları “Müslümanlık İbadet ve İnanç Ölçeği Kısa Formu”nun orijinal formu (The Short Muslim Practice and Belief Scale) AlMarri, Oei ve Al-Adawi'ye aittir. “Toplumsal alanla ilgili inanç ve ibadetler” ve “bireysel alanla ilgili inanç ve ibadetler” olmak üzere 2 alt boyuttan oluşan ölçeğin iç tutarlık katsayısı ölçek geneli için .91 olarak bulunmuştur.²

Yapıcı, 2006 yılında Stark ve Glock'un geliştirdiği beş boyutlu dindarlık ölçeğinin “dinin etkisini hissetme” boyutunu tek başına ölçmeye çalışan bir ölçme aracı geliştirmiş ve ölçeğin adını “Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi Ölçeği” olarak belirlemiştir. Son haliyle toplam varyansın %56.8'ini açıklayan 17 madde ve tek boyuttan oluşan ölçeğin, iç tutarlık katsayısı ise .95 olarak bulunmuştur.³

Akın ve arkadaşlarına ait olan yukarıda zikrettiğimiz iki ölçekte Allah'tan hiç söz edilmediği için bunlar bizim ölçeğimizle örtüşmezken, Yapıcı'nın ölçeğinde iki maddede Allah'tan bahsedilmektedir. Bunlardan birinde Allah'ın rızasından, diğerinde Allah'ın her zaman ve her yerde kulunu görüyor olmasının bilincinin davranışlara etkisinden bahsedilmektedir. Bu açıdan bizim ölçeğimiz Yapıcı'nın ölçeği ile kısmen örtüşmekte ise de ölçeğimiz Allah'ın görme, gözetme ve rızasının psiko-sosyal etkilerini merkeze alması bakımından onunkinden farklıdır.

² Ahmet Akın, Abdullah Yalnız, “Müslümanlıkta İnanç ve İbadet Ölçeği Kısa Formu: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15, no. 1 (2015): 235-242.

³ Asım Yapıcı, “Yeni bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 1 (2006): 65-115.

Cirhinlioğlu 2006’da, doktora tezinde kullanmak üzere Allport ve Ross tarafından 1960’lı yıllarda geliştirilen ve asıl adı “The Religious Orientation Scale-Ross” olan ölçeği “Dini Yönelim Ölçeği” adıyla Türkçeye uyarlamıştır. Ölçek, dinin bir amaç olarak içselleştirilmesi veya araç olarak kullanılması varsayımına dayanmaktadır. Türkçeye uyarlanan ölçekte 23 (orjinalinde 20) madde bulunmakta ve ölçek 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı .90’dır.⁴

Ercan 2009’da, Müslüman örneklemelerin dini eğilimini ölçmek amacıyla 21 maddeli ve 4 faktörlü “Müslüman Dini Yönelim Ölçeği” adında bir çalışmaya imza atmıştır. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı “içsel” faktörü için .93, “dışsal” faktörü için .83, “araştırmacı” faktörü için .73, “muhafazakar” faktörü için ise .81 olarak bulunmuştur.⁵ Adlarından ve açıklamalardan anlaşılacağı üzere Cirhinlioğlu ve Ercan’ın ölçekleri bizim ölçeğimizden oldukça farklı içeriklere sahiptir.

Ok, 2011’de tutum kuramına bağlı olarak “Dini Tutum Ölçeği” isimli bir ölçme aracı geliştirmiştir. Tutumun bileşenleri olarak kabul edilen duygu, düşünce ve davranış boyutları dikkate alınarak hazırlanan ölçek, toplamda 8 madde ve 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ok, bu ölçeğin psikometrik analizlerini birbirinden farklı iki grup ile gerçekleştirdiği çalışmalar üzerinden yapmıştır. Buna göre ölçeğin iç tutarlık katsayısı ilk çalışmada (n=930) .81, ikinci çalışmada (n=388) .91 olarak bulunmuştur.⁶ Ok’un ölçeği bir maddede Allah’ı ifade etmekte ise de

⁴ Fatma Gül Cirhinlioğlu, “Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyi Hali Arasındaki İlişkiler” (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2006).

⁵ Nilüfer Ercan, “The Predictors of Attitudes Toward Physical Wife Abuse: Ambivalent Sexism, System Justification and Religious Orientation” (Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Üniversitesi, 2009).

⁶ Üzeyir Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8, no. 2 (2011): 528-549.

diğer maddelerde dini söz konusu etmesi nedeniyle bizim ölçeğimizle çok az örtüşmektedir.

Çayabatmaz 2016’da, özellikle Türk toplumu ve Müslüman toplumlar için, Kur’an-ı Kerim kaynaklı bir “İslami Dindarlık Ölçeği” geliştirmiştir. Araştırmacı, 53 madde ile “iyilik”, “inanç”, “yakınlık”, “ibadet”, “kamil davranışlar”, “ahlak” ve “uygulanması zor emirler” olarak isimlendirdiği 7 alt boyuttan oluşan bu ölçeğin bütününe iç tutarlık katsayısını belirtmemiştir.⁷ Kur’an-ı Kerim üzerine yapılmış oldukça çarpıcı ve başarılı tespitlere dayanan ölçekte göze çarpan handikap ise doğrulayıcı faktör analizinin yapılmamış, dolayısıyla ölçeğin uyum değerlerinin sınıanmamış olmasıdır. Öte yandan ölçek İslamî dindarlık konusunda çarpıcı maddeler içermekte, Allah merkezilik hakkında dolaylı yollardan fikir vermektedir.

Horozcu ve Demir’in 2018’de geliştirdikleri “Ergenler İçin Dini İnanç Ölçeği (EDİÖ)” adından da anlaşılacağı üzere ergenlerin dini inanç ve şüphelerini ölçmek üzere geliştirilen, 18 maddeli ve tek boyutlu bir ölçektir. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı .94 olarak tespit edilmiştir.⁸ İnanç konusunda sade ve anlaşılır ifadeler içeriyor olmakla birlikte bu ölçek de Allah merkezliliği ölçmemektedir.

Onay 2004’te, bireylerin hayatlarında dine hangi derecede yer verdiğini tespit etmek üzere kullanılması için “Dini Yönelim Ölçeği (DYÖ)”ni geliştirmiştir. DYÖ, Türkiye’de bulunan dini ve kültürel alt yapıya uygun şekilde hazırlanmaya çalışılmıştır. Ölçek, 18 maddeden

⁷ Emine Çayabatmaz, “Kur’an-ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi” (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi 2006).

⁸ Ümit Horozcu, Zühre Demir, “Ergenler İçin Dini İnanç Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması,” *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4, no. 1 (2018): 81-92.

ve 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin uygulaması iki farklı örneklem üzerinde gerçekleştirilmiştir. İç tutarlık katsayıları bu örneklemelerde .94 ve .95 olarak bulunmuştur.⁹ Ölçekte, Allah lafzı iki maddede geçmekte ise de bunlar kişinin duygu, düşünce ve davranışlarının belirleyicisi olması bakımından Allah merkezliliği ölçmemektedir.

Karaçay 2011’de yüksek lisans tezi bünyesinde “Dindarlık Eğilimi Ölçeği” adında 14 maddeli bir ölçek geliştirmiştir. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı .91 olarak bulunmuştur.¹⁰ Ölçeğin neredeyse tüm maddelerinde Allah zikredilmekte ise de bunlar bireyin Allah’ın gücüne ve imkanına ilişkin inanç düzeyini ölçen fakat bireyin günlük yaşamındaki Allah merkezliliğini ölçmeyen maddelerdir.

Kuşat ve Bulut 2016’da, Goplen ve Plant tarafından geliştirilen “Religious Worldviews Scale” başlıklı ölçme aracını Türk kültürüne “Dini Dünya Görüşleri Ölçeği” başlığı ile uyarlamıştır. Dinin dünyevi yaşamda ne kadar etkisinin olduğunu ölçmeyi amaçlayan ölçek, toplam varyansın %57.3’ünü açıklayan 19 maddeden oluşmaktadır. 2 faktörlü bir yapıya sahip ölçeğin iç tutarlık katsayısının ise .93 olduğu tespit edilmiştir.¹¹ Ölçekte yalnızca iki maddede “Tanrı” zikredilmekte ve bunlarda da yalnızca Tanrı’nın gücüne ve fiillerine ilişkin inanç ifade edilmektedir. Ayrıca diğer maddelerde dinin etkisini hissetmeye dair ifadeler de bulunmaktadır. Fakat ölçek bütünüyle ele alındığında AMÖ’den oldukça farklıdır.

⁹ Ahmet Onay, *Dindarlık Etkileşim ve Değişim* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 77-84.

¹⁰ Gülfer Karaçay, “İşsiz Bireylerde Yaşam Doyumu: Eğitim, Dini Duygulanım ve Sistemi Meşrulaştırma Bakımından Bir İnceleme” (Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi 2011).

¹¹ Ali Kuşat, Meryem. B. Bulut, “Dini Dünya Görüşleri Ölçeği’nin Türkçe’ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9, no. 43 (2016): 2502-2509.

Coştu'nun 2009'da dinsel zihniyet kalıpları olarak nitelendirilen normatif ve popüler dindarlığın derecesini ölçmek adına geliştirdiği "Dini Yönelim Ölçeği" adındaki 74 madde ve 3 alt boyuttan oluşan ölçeğin geneli için iç tutarlık katsayısı .87 olarak bulunmuştur.¹² Popüler dindarlık konusunda bir diğer ölçek ise 2003 yılında Arslan tarafından geliştirilen "Popüler Dindarlık Ölçeği"dir. Türk halkı arasındaki yaygın inanış ve uygulamaları ifade eden popüler dindarlığı ölçmek üzere üretilen ölçek 12 maddeli tek boyutlu bir yapıya sahip olup .85'lik bir iç tutarlık katsayısına sahiptir. Ölçeğin handikapı ise bu tek faktörün toplam varyansın sadece %22.8'ini açıklıyor¹³ olmasıdır ki tek faktörlü yapılarda toplam varyansın minimum %30'unun açıklanması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁴

Sezen 2010'da, Altemeyer ve Hunsberger tarafından geliştirilen "Religious Fundamentalism Scale" adlı ölçeği Türkçeye "Dini Fundamentalizm Ölçeği (DFÖ)" adıyla uyarlamıştır. Ölçeğin, ön yargılı ve ayrımcı tutumlarla ilgili çalışmalarda kullanılabilir nitelikte olduğu ifade edilmiştir. DFÖ, toplamda 12 maddeden ve "dinsel öğretiler", "sembolik düşünce", "kategorik düşünce" olmak üzere 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı .73 olarak bulunmuştur. Ölçek, doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmamıştır.¹⁵

¹² Yakup Coştu, "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım 'Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi'," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 15 (2009): 119-139.

¹³ Mustafa Arslan, "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması," *Dinbilimleri Akademik Dergisi* 3, no. 1 (2003): 97-116.

¹⁴ Ömay Çokluk v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012): 227.

¹⁵ Abdülvahid Sezen, "Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010): 135-148.

Sevinç, Güven ve Metinyurt 2015'te, Cragun ve arkadaşları tarafından geliştirilen ve asıl adı "The NonReligious-NonSpiritual Scale" olan ölçeği, inançsızlığın ölçülmek istendiği çalışmalarda kullanılması için "Dindar ve Spiritüel Olmama Ölçeği" (DİSOL) başlığıyla Türkçeye uyarlamıştır. Ölçek, orijinal formundaki gibi toplam 16 maddeden oluşmaktadır. "Dindarlık" ve "spiritüellik" alt boyutlarının her birinde 8'er madde bulunmaktadır. Ölçeğin geneli için iç tutarlık katsayısı ise .96 olarak tespit edilmiştir.¹⁶ İsimlerinden ve açıklamalardan anlaşılacağı üzere gerek bu ölçeğin gerekse Sezen, Coştu ve Arslan'ın ölçeklerinin AMÖ'nün içeriğiyle örtüşmesi söz konusu değildir.

Kayıklık ve Kaygı, 2017'de inanç, ibadet ve etkisi açısından dindarlık düzeyini ölçmek üzere Kayıklık'ın 2003'te geliştirdiği "Dinsel Yaşayış Ölçeği"ni revize ederek yine aynı isimle yayınlamışlardır. Ölçek, 36 madde ve toplam varyansın %64.6'sını açıklayan 3 boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı ölçek bütünü için .93 olarak hesaplanmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi neticesinde ise ölçeğin iyi uyum değerlerine sahip olduğu tespit edilmiştir.¹⁷ Oldukça kapsamlı diyebileceğimiz ölçekte Allah'a dair inancı ve dinin davranışlara etkisini ölçen maddeler yer almaktadır. Fakat bu maddeler, bizim ölçeğimizde temel bir özellik olarak yer alan Allah merkezliliğin psikolojik yansımalarını ifade etme işlevini yerine getirmemektedir.

¹⁶ Kenan Sevinç v.dğr., "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması," *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 59-86.

¹⁷ Hasan Kayıklık, Mehmet Emin Kalgı, "Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no. 1 (2017): 1-19.

Uysal'ın 1995'te geliştirdiği, toplam varyansın %61'3'ünü açıklayan 26 maddeli ve 5 faktörlü “İslami Dindarlık Ölçeği” alanda sıkça kullanılan ölçeklerden biri konumundadır. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı .97'dir. Dönemin standartları açısından normal şekilde, ölçeğin doğrulayıcı faktör analizi yapılmamıştır.¹⁸ Bir diğer çalışmada, Uysal ve arkadaşları 2014 yılında orijinal adı “Münchner Motivational Religiosity Inventory” olan envanteri “Motivasyonel Dindarlık Ölçeği” adıyla Türkçeye uyarlamışlardır. Toplam varyansın %73'ünü açıklayan 20 madde ve 2 alt boyuttan oluşan bu ölçek ise dinden ve Allah'tan motive olma düzeyini ölçmeye yarayan ifadelerden oluşmaktadır. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı .97 olarak tespit edilmiştir.¹⁹ Ölçeğin özellikle birinci faktörü Allah'ı hemen her maddede zikretmekte ve üstelik Allah'a dair inancın psikolojik etkilerine ilişkin algıları ölçmektedir. Ancak bu maddeler Allah'ın etkisini oldukça başarılı şekilde ifade ediyor olsa da Allah merkezliliği ölçmeye odaklı değildir.

Seyhan 2015'te, “Dini Şuur Ölçeği”ni geliştirmiştir. Bu çalışmada 21 madde ve “değer”, “bilinç” ve “davranış” olarak isimlendirilen 3 alt boyuttan oluşan bir ölçek elde edilmiştir. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı .93 olarak tespit edilmiştir.²⁰

Ülkemizde dindarlık ölçeklerinin dışında dindarlıkla yakından ilişkili kabul edilen maneviyat/spiritualite konusunda da bir dizi ölçek çalışması yapılmıştır. Detaya girmeksizin sıralanacak olursa, Ergül ve Temel'in 2007 yılında geliştirdiği “Maneviyat ve Manevi Bakım

¹⁸ Veysel Uysal, “İslamî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Plot Çalışma,” *İslamî Araştırmalar Dergisi* 8, no. 3-4 (1995): 263-271.

¹⁹ Veysel Uysal v.dğr., “Motivasyonel Dindarlık Ölçeği,” *İslamî Araştırmalar* 25, no. 1 (2014): 15-27.

²⁰ Beyazıt Yaşar Seyhan, “Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması,” *Ekev Akademi Dergisi* 19, no. 61(2015): 377-392.

Ölçeği’’²¹; Kasapoğlu’nun 2015 yılında geliştirdiği ‘‘Maneviyat Eğilimi Ölçeği’’²²; Güneş’in 2015 yılında geliştirdiği ‘‘Manevi-İnsani Değerler Eğilimi Ölçeği’’²³; Şahin ve arkadaşlarının 2017 yılında geliştirdiği ‘‘Manevi Anlam Ölçeği’’ ve aynı ekibin aynı yılda geliştirdiği ‘‘Maneviyat İfadeleri Envanteri’’²⁴; Demirci’nin 2017 yılında geliştirdiği ‘‘Maneviyat Ölçeği’’²⁵; Şirin’in 2018 yılında geliştirdiği ‘‘Maneviyat Ölçeği’’²⁶ ile Ekşi ve arkadaşlarının 2018 yılında geliştirdiği ‘‘İçsel Spiritüellik Ölçeği’’²⁷ bunlardan bazılarıdır.

Bizim çalışmamızın (AMÖ) bu zamana kadar geliştirilen veya dilimize uyarlanan ölçeklerle benzer birtakım yönleri bulunmakla birlikte AMÖ’nün tüm maddelerinin Allah’a dair olması onu diğer ölçeklerden farklı kılan yönlerden biridir. Zira söz konusu ettiğimiz ölçeklerde Allah’tan ya sadece bir veya iki maddede söz edilmekte yahut bazı maddelerde ‘Tanrı’, ‘Aşkın Varlık’, ‘Yüce Varlık’, ‘Yaratıcı’ gibi isimler yer almaktadır. Kanaatimize göre, doğrudan ve

²¹ Şafak Ergül, Ayla Bayık Temel, ‘‘Maneviyat ve Manevi Bakım Derecelendirme Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliği,’’ *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi* 23, no. 1 (2007): 75-87.

²² Figen Kasapoğlu, ‘‘Manevi Yönelim Ölçeği’nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,’’ *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16, no. 3 (2015): 51-68.

²³ Adem Güneş, ‘‘Manevi-İnsani Değerler Eğilimi Ölçeği (MİDÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,’’ *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, no. 41 (2015): 1354-1359.

²⁴ Ruken Şahin v.dğr., ‘‘Manevi Anlam ile Maneviyat İlişkinin İncelenmesi,’’ *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12, no. 28 (2017): 681-702.

²⁵ İbrahim Demirci, ‘‘Huzurlu ve Mutlu Yaşamın Değerler ve Karakter Güçleri Bağlamında Karma Bir Araştırmayla İncelenmesi’’ (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017).

²⁶ Turgay Şirin, ‘‘Maneviyat Ölçeği’nin Geliştirilmesi: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışmaları,’’ *Turkish Studies Social Sciences* 13, no. 18 (2018): 1283-1309.

²⁷ Halil Ekşi v.dğr., ‘‘İçsel Spiritüellik Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,’’ *International Conference on Stem and Educational Sciences* (2018: Bildiri Kitabı İçinde).

her maddede ‘Allah’ lafzının geçiyor olması, dindarlığı daha keskin şekilde ifade etmenin yanı sıra İslam dinini ve yerli din kültürümüzü daha canlı şekilde ifade edebilmeyi sağlamaktadır. Öte yandan Allah’ın hayatın merkezinde oluş derecesini doğrudan ölçen, dahası Allah merkezliliğin psikolojik ve sosyal etkisini doğrudan ölçen başka bir ölçek bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra dindarlığın inanç, ibadet, etki gibi boyutları konusunda detay bilgi vermemekle birlikte her biri hakkında üst perdeden fikir verecek şekilde kurgulanması AMÖ’yü özgün bir çalışma kılmaktadır.

2. YÖNTEM

Bu başlık altında ölçek maddelerinin oluşturulması ve verilerin toplanma süreci, verilerin analizinde uygulanan yöntem ve teknikler hakkında bilgi verilecektir. Araştırma için İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu Başkanlığı’na müracaat yapılmış ve başkanlığın 25.06.2020 tarih ve 70639 sayılı izninin ardından uygulanmıştır.

Ağırlıklı olarak din psikolojisi, din sosyolojisi ve din eğitimi alanlarında sık kullanılan dindarlık ölçeklerinin, Allah merkezliliği tatmin edici şekilde ölçmediğinin hissedilmesinin ardından girişilen bu çalışmada öncelikle alanda bu zamana kadar geliştirilmiş ölçekleri mercek altına almak üzere alanyazın taraması yapılmıştır. Bu çerçevede, ülkemizde geliştirilmiş veya toplumumuza uyarlanmış yukarıda detayları verilen ölçekler incelenmiştir. Bu çalışmanın ardından taslak ölçek maddelerinin yazımına geçilmiştir. Bu aşamada her bir madde, araştırmacılar tarafından oluşturulan ve iki sene boyunca bir arada çalışan, ölçek geliştirme konusunda uzmanlaşmış 6 kişilik

araştırma grubuyla yapılan toplantılarda tartışıldıktan sonra kaleme alınmıştır. Çalışmalar sonucunda ortaya çıkan ilk 27 maddelik form, araştırmacıların önceki ölçek geliştirme deneyimlerinde yararlandığı bağlantıları vasıtasıyla ulaştığı 16 yaş üstü 62 kişilik bir gruba uygulanmıştır. Bu ön çalışmada anlaşılmayan sorular, üzerinde tartışılmak suretiyle sorunlarından arındırılmıştır. Ardından, şekillenen form ile ikinci bir ön çalışma yapılmış, yine aynı yöntemle ulaşılan 67 kişilik bir gruba uygulandıktan sonra ortaya çıkan maddelerin anlaşılıp anlaşılmadığı ve bu maddelerin bir bütünlük arz edip etmediği bir kere daha sınanmıştır. Yapılan güvenilirlik analizinde ölçek maddelerinde sorun bulunmadığı görüldükten sonra ana uygulamalara geçilmesine karar verilmiştir.

Çok maddeli yapılarda faktör çıkarmak için örneklem büyüklüğünün madde sayısının en az 5 katı olması gerektiği kabulü dikkate alınarak 146'sı erkek, 180'i kadın olmak üzere 16 yaş üstü 326 kişi üzerinde ilk ana uygulama gerçekleştirilmiştir. Yaş ortalamaları 40 olan katılımcıların 51'i ilköğretim, 87'si lise, 121'i lisans ve 67'si lisansüstü eğitimi almış kişilerdir. Örneklemen tamamını İstanbul'da yer alan ilkokul ve liselerdeki öğretmen ve veli grupları arasından gönüllü katılımcılar oluşturmaktadır. Bu örneklem, araştırmacılar tarafından daha önce ilahiyat ve psikoloji sahalarını ilgilendiren ölçek geliştirme çalışmalarında müracaat edilen evrenden tesadüfi olarak seçilmiştir. Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda **ölçeğin her eğitim seviyesinden 16 yaş üstü ergen ve yetişkinlere sorunsuz şekilde uygulanabileceği** söylenebilir.

Uygulamadan elde edilen verilerle yapılan açımlayıcı faktör analizinde çok faktörlü bir yapının ortaya çıkabileceği ihtimali göz

önünde bulundurulurken öncelikle Varimax dik döndürme yöntemine başvurulmuştur. Ancak bu yöntemle yapılan analiz sonucunda çoklu bir yapı ortaya çıkmadığı görülünce herhangi bir döndürme yöntemine başvurmadan faktör analizi yapılmıştır. Bu aşamada bileşen tablosunda ölçek maddelerinin yük değerlerinin büyüklüğüne bakılmıştır. Neticede, aşağıda detayları verilecek olan 8 maddelik tek faktörlü yapı elde edilmiştir.

Çalışmadaki ikinci ana uygulama ise doğrulayıcı faktör analizi için gerçekleştirilmiştir. Nihai uygulama da diyeceğimiz bu çalışmada 8 maddelik form, aynı evrenden 185 kişiye uygulanmıştır. Aşağıda da görüleceği üzere doğrulayıcı faktör analizinde ölçeğin 8 maddeli ve tek faktörlü yapısının iyi uyum değerlerine sahip olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmacılar, bu ölçeğin tekrar tekrar sınanmasının yararlı olacağını düşünmüşlerdir. Bu amaçla, ödev çalışmaları kapsamında 4 yüksek lisans öğrencisinin farklı değişkenlerle ilişkisini de saptayacak şekilde birbirinden farklı örneklem gruplarında AMÖ'yü denemeleri sağlanmıştır. Her bir çalışmada ölçeğin yüksek iç tutarlık katsayıları yakaladığı tespit edildikten sonra ölçeğin yayın aşamasına geçme süreci için gereken çalışmalara başlanmıştır.

Son olarak, ölçeğin geçerliğini belirlemek üzere açılımlı ve doğrulayıcı faktör analizleri; güvenilirliğini belirlemek amacıyla iç tutarlığı gösteren Cronbach's Alpha ve Spearman Brown iki yarı test korelasyonu yöntem ve tekniklerine başvurulmuştur. Güvenirlik analizi ve açılımlı faktör analizi SPSS 21, doğrulayıcı faktör analizi LISREL 9.2 paket programlarıyla yapılmıştır.

3. ÖLÇEĞİN DERECELENDİRME SİSTEMİ

Katılımcılara çeşitli durumlardaki Allah merkezliliği beyan eden ifadeler verilmiş, kendilerinden 7’li Likert tipi derecelendirme üzerinden ifadelere ne kadar katıldıklarını belirtmeleri istenmiştir. Örneğin “Bir işte Allah rızası olduğunu bilirsem insanların ne düşündüğünü çok da önemsemem.” ifadesine karşılık “Bana hiç uygun değil” (1 Puan), “Bana uygun değil” (2 Puan), “Bana biraz uygun” (3 Puan), “Bana kısmen uygun” (4 Puan), “Bana oldukça uygun” (5 Puan), “Bana büyük ölçüde uygun” (6 puan) ve “Bana tamamen uygun” (7 Puan) seçenekleri verilmiştir. Sadece yedinci maddenin ters, diğerlerinin ise düz olarak hesaplandığı ölçekten alınacak en düşük puan 8 ve en yüksek puan 56’dır. Alınacak 8 puan kişinin kendine ve hayata dönük düşüncelerinde Allah’a dair tutumunun hiçbir etkisinin olmadığına, yani kişinin kesinlikle Allah merkezli olmadığına işaret etmektedir. Ölçekten alınacak 56 puan ise kişinin hayatı tamamen Allah’ın rızası çerçevesinde ele alıp, yaşam olaylarındaki temel ölçütünün Allah’ın görüş ve rızası olduğu, duyguların belirleyicisinin dünveyi beklentiler değil Allah olduğu, yani tamamen Allah merkezli olduğu anlamına gelmektedir.

4. BULGULAR

Bu bölümde ölçeğin geçerlik ve güvenirlik analizine ilişkin teknik detaylara ve elde edilen bulgulara yer verilecektir.

4.1. Geçerlik Analizi

Ölçeğin yapı geçerliğini belirlemek amacıyla önce açımlayıcı, ardından da doğrulayıcı faktör analizi yöntemlerine başvurulmuştur. Elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett

Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) Örneklem Yeterlik Testi ile hesaplanmıştır. 326 katılımcıdan elde edilen verilerle yapılan analizde KMO değeri .93, Barlett testi sonucunda kay kare değeri anlamlı bulunmuştur [$X^2= 1240,329$ $p = .000$]. Bu değerler, örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli ve ölçeğin faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.²⁸

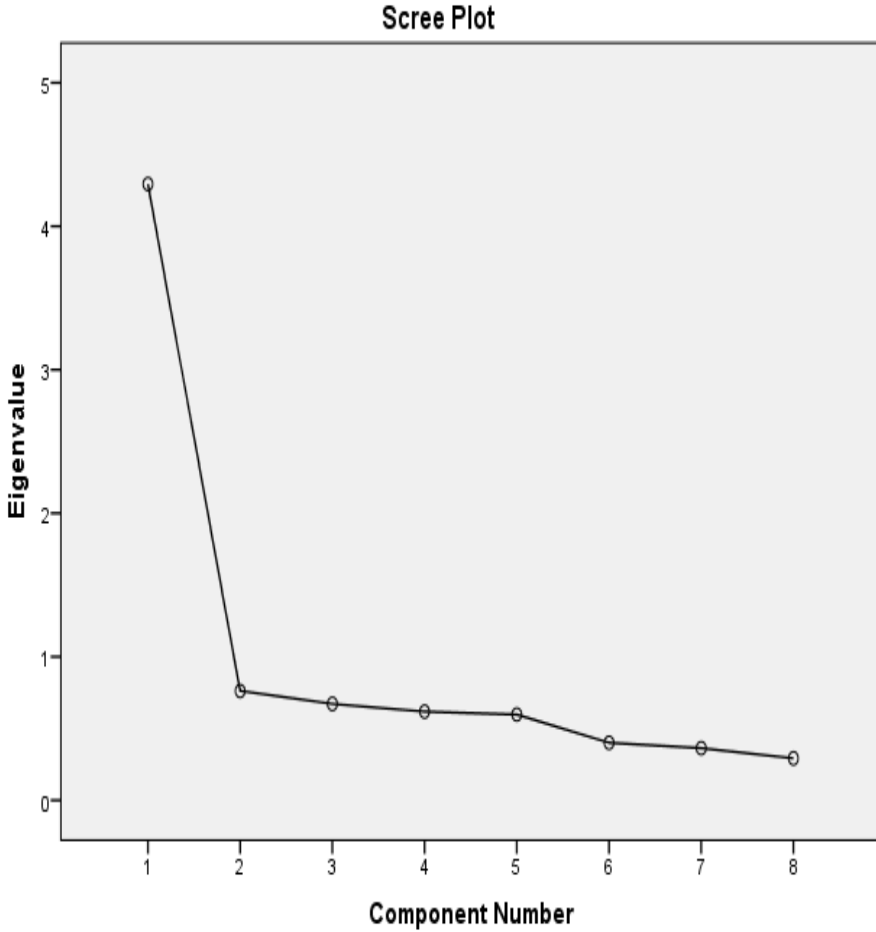
Tablo 1: Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

Başlangıç Özdeğerleri				Faktör Yüklerin Kareleri Toplamı		
	Toplam	Açıklanan varyans %	Kümülatif %	Toplam	Açıklanan varyans %	Kümülatif %
1	4,29	53,68	53,68	4,29	53,68	53,68
2	,76	9,52	63,20			
3	,67	8,40	71,60			
4	,62	7,73	79,33			
5	,60	7,47	86,80			
6	,40	5,01	91,81			
7	,36	4,54	96,35			
8	,29	3,66	100,00			

Yapılan faktör analizinde faktör yükleri düşük olan veya zayıf bir şekilde dağılan 19 madde analiz dışı bırakılmıştır. Toplam Varyans (Total Variance) tablosunda görüldüğü üzere özdeğeri (eigenvalue)

²⁸ Çokluk v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 219.

1'in üzerinde olan yalnızca bir faktörün bulunduğu ve bu tek faktörün ölçeğin toplam varyansının %53.7'sini açıkladığı tespit edilmiştir ki sosyal bilimlerde geliştirilen tek faktörlü ölçeklerde faktörün toplam varyansın %30'unu açıklaması yeterli kabul edilmektedir.²⁹ Bu da ölçeğin tek faktörlü ve geçerli bir ölçek olduğuna ilişkin ilk önemli bilgidir.



²⁹ Çokluk v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 227.

Ölçeğin tek faktörlü bir yapıya sahip olduğunun bir başka göstergesi, faktör yapısı dağılım çizelgesinde (Scree Plot) görüldüğü üzere, grafiğin birinci yamacın ardından plato yapmasıdır.

Tablo 2: Bileşenler Matrisi (Component Matrix) ve Ortak Varyans (Communalities) Tablosu

		Bileşenler matrisi	Ortak Varyans
1	Yaptığım işlerde öncelikle Allah'ın rızasını gözetirim.	.82	.67
2	Allah'ın beni gördüğünü bildiğim için kötülük yapmam.	.77	.59
3	Allah'a hesap vermeye olan inancım beni nefsimin istediği birçok şeyi yapmaktan alıkoyuyor.	.77	.59
4	Hem insanların hem de Allah'ın sevmediği şeyleri yapmaktan kaçınıyorsam bu daha çok Allah korkusundandır.	.75	.57
5	Kıyafetim Allah'ın emirlerine uygunsam, başkasının ne düşüneceği pek umurumda olmaz.	.72	.52
6	Bir işte Allah rızası olduğunu bilirimsem insanların ne düşündüğünü çok da önemsemem.	.71	.50
7	Hem insanların hem de Allah'ın sevdiği şeyleri yaparken daha çok insanlar için yaparım.	.68	.47
8	Çoğu zaman Allah'ın rızasına aykırı olduğum için nefsimin istediği şeyleri yapmıyorum.	.62	.39

Tabloda görüleceği üzere, tek faktörlü yapının tespitinin ardından yapılan analizde ölçek maddelerinde .62 ile .82 arasında değişen oldukça kabul edilebilir faktör yük değerleri elde edilmiştir. Ortak Varyans değerleri .39 ile .67 arasında değişmektedir.

Çalışmanın ikinci ana uygulaması çerçevesinde 185 kişi üzerinde yapılan son araştırma bulguları kullanılarak elde edilen 8 maddeli ve tek faktörlü bu yapı, doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur.

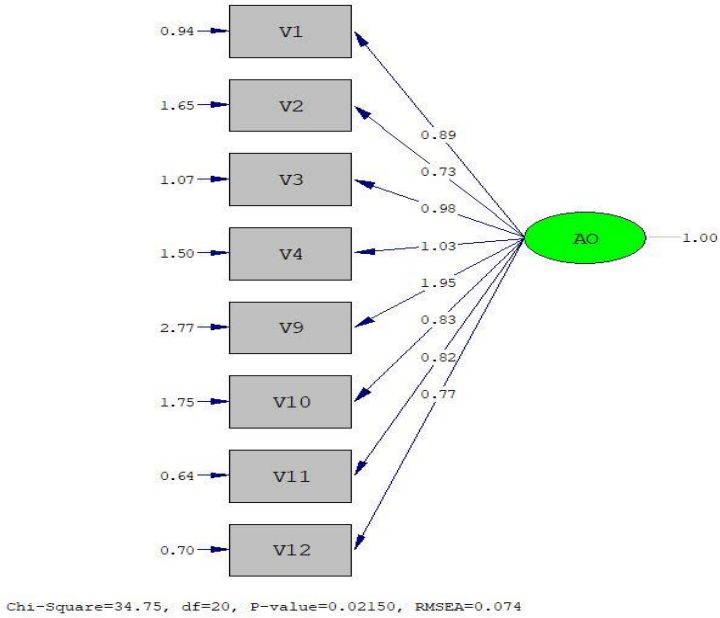
Tablo 3: Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçlarını Gösteren Tablo

X ² /df	RMSEA	NFI	NNFI	CFI	RFI	RMR	SRMR	GFI	AGFI
1.73	.074	.95	.97	.98	.93	.062	.046	.94	.89

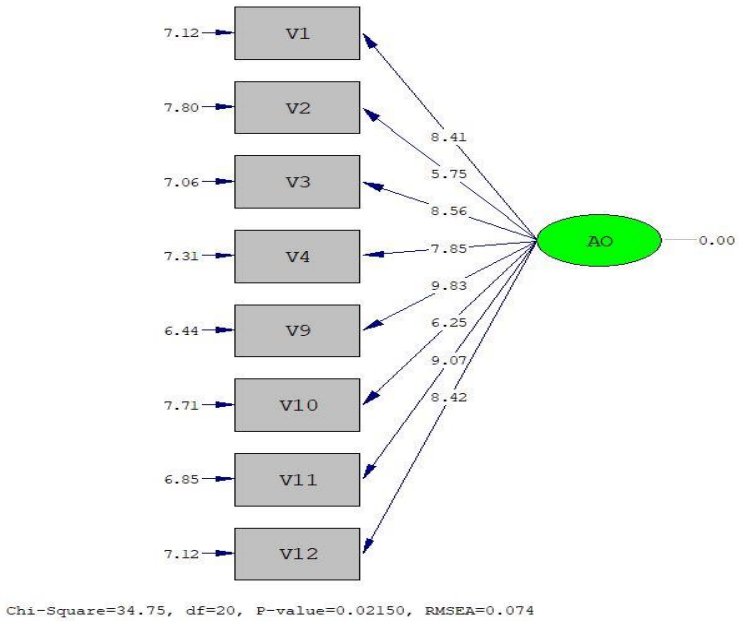
Tabloda da görüleceği üzere, $X^2 = 34.75$, Serbestlik Derecesi (Df) = 20, Anlamlılık değeri (P): 0.02, ($X^2 /df = 1.73$), Yaklaşık Hataların Ortalama Kare Kökü (RMSEA) = 0.074, Normlaştırılmış Uyum İndeksi (NFI) = 0.95, Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (NNFI) = 0.97, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (CFI) = 0.98, Kök Ortalama Karekökü (RMR) = 0.062, Standart Ortalama Kalanların Karekökü (SRMR) = 0.046, Uyum İyiliği İndeksi (GFI) = 0.94, Düzeltilmiş Uyum İyiliği İndeksi (AGFI) = 0.89 olarak tespit edilmiştir. Bunlar, açımlayıcı faktör analizinde ortaya çıkan yapının uyumunun iyi düzeyde olduğunu gösteren değerlerdir.³⁰

³⁰ Tüm güvenilirlik ve geçerlik analizlerinde, Ömay Çokluk v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*; Şener Büyüköztürk, *Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012); Ünal Erkorkmaz v.dğr., “Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksleri,” *Türkiye Klinikleri J Med Sci.*, 33, no. 1 (2013): 210-223; Donna Harrington, *Confirmatory Factor Analysis* (United Kingdom: Oxford University Press, 2009) referans alınmıştır.

Şekil 1: Path Diagramı T Değerleri



Şekil 2: Path Diagramı Estimates



4.2. Güvenirlilik Analizi

Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri sonucunda iyi bir uyum sağladığı görülen 8 maddeli ve tek faktörlü yapı, son olarak güvenirlilik analizine tabi tutulmuştur. Ölçeğin homojen bir yapıya sahip olup olmadığını, bir başka ifadeyle iç tutarlılığını, gösteren Cronbach's Alpha katsayısı .89 olarak tespit edilmiştir. İki Yarı Güvenirliği (Spearman-Brown) testi sonucunda ise güvenirlilik katsayıları birinci yarı için .76, ikinci yarı için .77 olarak belirlenmiş, iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı (r) ise .81 olarak bulunmuştur. Elde edilen değerler AMÖ'nün güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

İnsanların duygu, düşünce ve davranışlarının en önemli belirleyicilerinden biri, sahip oldukları din ve Tanrı inancıdır. Özellikle İslam dininin inanç ve uygulamalarının kültüre derinden sirayet ettiği topluluklarda, insan yaşamına dair her olgunun içerisinde dinin izlerini aramak gerekir. Din psikolojisi, din eğitimi ve din sosyolojisi gibi din bilimlerinde, bu gerçeklikten hareketle birçok konu, dini inanç ve uygulamalarla ilişkili olarak araştırılmıştır. Bu bilim dallarının doğası gereği çok fazla kullanmak durumunda oldukları nicel araştırma metodları, araştırmacıları dindarlık ölçekleri geliştirmeye sevk etmiştir. Yerli literatüre gerek geliştirme gerekse uyarılma yoluyla çok sayıda dindarlık ölçeği kazandırılmıştır.

Dindarlık gibi farklı bileşenleri bulunan bir olguyu tek bir ölçekle ihata etmek mümkün olmadığından araştırmacılar çalıştıkları konuya ait ihtiyacı giderecek ölçekler geliştirmişlerdir. Bununla birlikte bu bilim dallarında araştırma sahasının kompleks oluşu nedeniyle sıklıkla

amaca hizmet edecek ölçek bulmakta güçlükler yaşadığı dile getirilmektedir. Bizim de sözü edilen eksikliği yaşayan araştırmacılar arasında olduğumuzu belirtmeliyiz.

Her ne kadar dindarlık başlığını taşıyan ölçekler yapılageliyor olsa da Müslüman kimliğini güçlü şekilde taşıyan toplumumuzda günlük işlerin içerisinde Allah’a sıkça yönelinmekte; ona dilek, istek ve şikayetler iletilmekte, yaşanılan veya şahit olunan işler Allah ile sık sık ilişkilendirilmektedir. Kısacası insanımız gün içerisinde Allah’ı bolca hatırlamakta ve zikretmektedir. Hal böyle iken dindarlığı daha iyi ve daha canlı şekilde ifade edecek bir ölçek geliştirmek adına, Allah’ı merkeze almanın yararlı olacağı fikrinden hareketle AMÖ’yü geliştirme ameliyesine giriştik. Bu girişimde Allah merkezliliğin bilhassa psikolojik durumları güçlü şekilde etkileyeceği, Allah merkezlilik arttıkça psikolojik iyi oluşun da artacağı yönündeki öngörümüzün de etkisi bulunmaktadır. Öte yandan dindar bir toplum yapısına sahip olsak da duygu ve biliş dünyamızda Allah merkezli olmaktan uzak olduğumuzu ve bunun sonucunda psikolojik iyi oluşumuzun zarar gördüğünü düşünmekteyiz. Özellikle Allah merkezlilikten uzaklaşarak, “elalem ne der” zihniyetine sahip bireyler haline geldiğimizi, bir başka ifadeyle “başkası merkezli dışsallığa”³¹

³¹Başkası merkezli dışsallık, bireyin öz saygısını, öz değerini, öz yeterlilik duygusunu daha çok başkalarının onun hakkındaki duygu ve düşüncelerine dayandırmasını ifade etmektedir. Başka insanların birey hakkında olumlu yahut olumsuz düşündükleri veya hissettikleri kesin olarak bilinmese de birey, kendisini onların varsaydığı bu tutumları üzerinden değerlendirmektedir. Bu konu ve hakkındaki ölçek için bakınız: Ümit Horozcu, Ahmet Celalettin Güneş, “Başkası Merkezli Dışsallık Ölçeği (BMDÖ)’nin Geliştirilmesi: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması,” *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, no. 2 (2019): 171-202.

sahip bireyler haline geldiğimizi görmekteyiz. Bizi bu ölçeği geliştirmeye iten temel neden de Allah merkezli olmanın insan fitratına en uygun bilişsel yapı olduğuna ve bu yapıyı ölçebilecek bir ölçeğe ihtiyaç bulunduğuna dair kanaatimizdir.

Bu amaçla başlattığımız çalışmada ön testlerin dışında birincisi açımlayıcı faktör analizi, diğeri ise doğrulayıcı faktör analizi için olmak üzere iki ana uygulama gerçekleştirdik. İlk uygulamayı çeşitli eğitim düzeylerinden 16 yaş üzeri 326 kişi üzerinde yaptık. Bu uygulamayla elde ettiğimiz veriler üzerinden yaptığımız doğrulayıcı faktör analizi sonucunda toplam varyansın %53.7'sini açıklayan 8 maddeli ve tek faktörlü bir yapı elde ettik. Sosyal bilimler alanında geliştirilen tek faktörlü ölçeklerde toplam varyansın %30'unun açıklanmasının yeterli kabul edildiğini göz önünde bulundurarak ölçeğin tek faktörlü bu yapısının oldukça uygun olduğu görülmektedir. Ardından doğrulayıcı faktör analizi yapmak üzere ikinci bir uygulama gerçekleştirdik. Bu kez 185 kişiyle gerçekleştirdiğimiz uygulamadan elde edilen veriler üzerinde yaptığımız doğrulayıcı faktör analizinde iyi olduğunu söyleyebileceğimiz uyum değerleri elde ettik. Buna göre doğrulayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen uyum indeksleri $X^2/df = 1.73$, $RMSEA = .074$, $NFI = .95$, $NNFI = 0.97$, $CFI = 0.98$, $RFI = .93$, $RMR = 0.062$, $SRMR = 0.046$, $GFI = 0.94$ ve $AGFI = .89$ şeklinde gerçekleşmiştir.

Ölçeğin son hali üzerinde yaptığımız güvenilirlik analizinde ise Cronbach's Alpha katsayısını .89 olarak tespit ettik. İki yarı test güvenilirlik analizinde ise güvenilirlik katsayısı 4 maddelik birinci yarı için .76, ikinci yarı için .77 ve iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı .81'dir. Tatmin edici olduğu söylenebilecek bu değerler, AMÖ'nün

bireylerin düşünce ve davranışlarında ne derece Allah merkezli olduklarını, bir başka anlatımla, sahip oldukları Allah inancının, duygu, düşünce ve davranışlarında ne derece etkili ve belirleyici olduğunu ölçmeye yarayacak güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akın, Ahmet, Altundağ, Yunus ve Turan, Mehmet Emin. “Dini Bağlılık Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması.” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 4, no. 2 (2015): 367-375.
<https://doi.org/10.15869/itobiad.58403>
- Akın, Ahmet ve Yalnız, Abdullah. “Müslümanlıkta İnanç ve İbadet Ölçeği Kısa Formu: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15 no. 1 (2015): 235-242.
- Arslan, Mustafa. “Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması.” *Dinbilimleri Akademik Dergisi* 3, no. 1 (2003): 97-116.
- Büyüköztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. “Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyi Hali Arasındaki İlişkiler.” Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2006.
- Coştu, Yakup. “Dine normatif ve popüler yaklaşım ‘bir dini yönelim ölçeği denemesi’.” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 15 (2009): 119-139.

- Çayabatmaz, Emine. “Kur’an-ı Kerim bağlamında İslami dindarlık ölçeği denemesi.” Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi 2016.
- Çokluk, Ömay, Şekercioğlu, Güçlü ve Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Demirci, İbrahim. “Huzurlu ve Mutlu Yaşamın Değerler ve Karakter Güçleri Bağlamında Karma Bir Araştırmayla İncelenmesi.” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.
- Ekşi, Halil, Kardeş, Selami ve Akyol Koçoğlu, Tuba. “İçsel Spiritüellik Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” *International Conference on Stem and Educational Sciences*, Muş, 2018 (Özet).
- Ercan, Nilüfer. “*The Predictors of Attitudes Toward Physical Wife Abuse: Ambivalent Sexism, System Justification and Religious Orientation.*” Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Üniversitesi, 2009.
- Ergül, Şafak ve Temel, Ayla B. “Maneviyat ve Manevi Bakım Derecelendirme Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliği.” *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi* 23, no. 1 (2007): 75-87.
- Erkorkmaz, Ünal, Etikan, İlker, Demir, Osman, Özdamar, Kazım ve Sanisoğlu, S. Yavuz. “Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksleri.” *Türkiye Klinikleri J Med Sci*. 33, no. 1 (2013): 210-223. <https://doi.org/10.5336/medsci.2011-26747>

- Güneş, Adem. “Manevi-İnsani Değerler Eğilimi Ölçeği (MİDÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, no. 41 (2015): 1354-1359.
- Harrington, Donna. *Confirmatory Factor Analysis*. United Kingdom: Oxford University Press, 2009.
- Horozcu, Ümit ve Demir, Zühre. “Ergenler İçin Dini İnanç Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4, no. 1 (2018): 81-92.
- Horozcu, Ümit ve Güneş, Ahmet Celalettin. “Başkası Merkezli Dışsallık Ölçeği (BMDÖ)’nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması,” *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, no. 2 (2019): 171-202.
- Karaçay, Gülfer. “İşsiz Bireylerde Yaşam Doyumu: Eğitim, Dini Duygulanım ve Sistemi Meşrulaştırma Bakımından Bir İnceleme.” Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 2011.
- Kasapoğlu, Figen. “Manevi Yönelim Ölçeği’nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16, no. 3 (2015): 51-68.
<https://doi.org/10.17679/iuefd.16360640>
- Kayıklık, Hasan ve Kalgı, Mehmet Emin. “Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no. 1 (2017): 1-19.
<https://doi.org/10.30627/cuilah.325986>
- Kuşat, Ali ve Bulut, Meryem B. “Dini Dünya Görüşleri Ölçeği’nin Türkçe’ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9, no. 43 (2016): 2502-2509.

- Ok, Üzeyir. “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması.” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8, no. 2 (2011): 528-549.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Sevinç, Kenan, Güven, Metin ve Metinyurt, Tuğba. “Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması.” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 59-86.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. “Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” *Ekev Akademi Dergisi* 19, no. 61 (2015): 377-392.
- Sezen, Abdülvahit. “Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010): 135-148.
- Şahin, Rukiye, Sarıkaya, Yusuf ve Baloğlu, Mustafa. “Manevi Anlam ile Maneviyat İlişkisinin İncelenmesi.” *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12, no. 28 (2017): 681-702.
- Uysal, Veysel, Turan Şeyma ve Işık Zehra. “Motivasyonel Dindarlık Ölçeği.” *İslami Araştırmalar* 25, no. 1 (2014): 15-27.
- Uysal, Veysel. “İslamî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Plot Çalışma.” *İslamî Araştırmalar Dergisi* 8, no. 3-4 (1995): 263-271.
- Şirin, Turgay. “Maneviyat Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları.” *Turkish Studies Social Sciences* 13, no. 18 (2018): 1283-1309.

Yapıcı, Asım. “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 1 (2006): 65-115.

EXTENDED SUMMARY
SCALE OF ALLAH CENTEREDNESS (SAC):
RELIABILITY AND VALIDITY STUDY

One of the most important determinants of people's emotions, thoughts and behaviors is their religion and belief in God. Especially in communities like ours where the beliefs and practices of Islamic religion are deeply penetrating into culture, it is necessary to look for traces of religion in every phenomenon of human life. In religious sciences such as the psychology of religion, the education of religion, and the sociology of religion, many issues have been explored in terms of their relationship to religious beliefs and practices. And many scales of religiosity have been developed because researchers in these disciplines often use quantitative research methods. A number of religiosity scales have been introduced into the local literature through development and adaptation.

It is not possible to measure a comprehensive phenomenon such as religiosity which has different components on a single scale. Therefore, researchers have developed religiosity scales to which they need related to topic they are working on. However, it is stated that there is a difficulty in finding a appropriate scale of religiosity in these disciplines because of the complexity of the research field. We must mention that we are among the researchers who have experienced the mentioned deficiency.

In our society, which has a strong Muslim identity, people frequently turn to Allah in their daily works, inform him of their wishes, wishes and complaints, and frequently relate with him what they have experienced or witnessed. In short, our people remember and chant Allah in abundance during the day. As such, we embarked on the task of developing The Scale of Allah-Centeredness (SAC) to develop a scale that would express religiosity better and more vividly and place Allah in the center. Our belief that God-centeredness will affect especially psychological situations strongly, and that psychological well-being will increase as God-centeredness increases, has been effective in this initiative. On the other hand, even though we have a religious society, we think that we are far from being Allah-centered in our world of emotion and cognition, and as a result, our psychological well-being is damaged. We move away from being Allah-centered and become people who think “what do people say about us?”. That is, we are becoming more and more others centered individuals. We call this psychology “others centered externality”. The main motive that drives us to develop this scale is our belief that being God-centered is the most appropriate cognitive structure for human nature and psychological wellness, and that our current scales do not have the content to reveal this structure.

For this purpose, after the preliminary tests, we conducted two main applications, one for exploratory factor analysis and one for confirmatory factor analysis. We performed the first application on 326 people who over the age of 16 and from various educational levels. As a result of the confirmatory factor analysis we conducted on the data obtained with this application, we reached the scale structure that

consists of 8 itemed one factor which explaining 53.7% of the total variance. In single-factor scales in the social sciences field, if one factor explains 30 percent of the total variance, it is considered sufficient.

Then, we performed the second application on 185 people for confirmatory factor analysis. In the confirmatory factor analysis we conducted with the data of this application, we obtained good scores that we can say is appropriate. The fit indices obtained from confirmatory factor analysis are as follows: $\chi^2 / df = 1.73$, RMSEA = .074, NFI = .95, NNFI = 0.97, CFI = 0.98, RFI = .93, RMR = 0.062, SRMR = 0.046, GFI = 0.94 and AGFI = .89.

In the reliability analysis we conducted on the final form of the scale, we found the Cronbach's Alpha coefficient as .89. In the two-half reliability analysis, we found the reliability coefficient as .76 for the 4-item first half, .77 for the second half, and we found the correlation coefficient between the two halves as .81. These values, which we can say to be satisfactory, show us that SAC is a reliable and valid scale that can measure Allah-centeredness level of individuals in their thoughts and behaviors. In the other words, it can measure to what extent individuals' belief in Allah effects and determines their emotions, thoughts and behaviors.

OSMANLI KENT YÖNETİMİNDE KADI

Araştırma Makalesi

Habip Uluçay*

Şevket Alp**

Makale Geliş: 20.05.2020

Makale Kabul: 28.09.2020

Öz

Yerel yönetimler ve yerel demokrasi literatürde Batı Medeniyeti ile açıklanmakta, Doğu Medeniyetinin bir yerel yönetim, yerel demokrasi üretmediği vurgulanmaktadır. Osmanlı'da/Doğu'da yerel yönetimlerin nasıl şekillendiği, kendi özgün niteliklerinin nasıl oluştuğu üzerinde durulmamaktadır. Liberal tarih tezi; Batı merkezli olup, modern devletle yerelin ilişkisini yetki paylaşımı üzerinden okumaktadır. Modernleşme öncesi ile ilgilenmemektedir. Dünyanın öteki kesimini de batıya uyup uymadığına göre değerlendirmektedir. Bu yaklaşımın maddi zemini üretim ilişkileridir. Bu yaklaşıma göre İslam kenti de Doğu kenti de yoktur. Bu makalede hem İslam hem de Doğu olan Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme öncesi kent yönetiminin izleri kadılık kurumu ele alınarak incelenmekte, Doğu ve İslam kentinin yönetiminin özgün nitelikleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nde yerel yönetimin ve yerel demokrasinin izini sürmek amacıyla Kadılık Kurumu incelenecektir. Çalışmada öncelikle İslam'ın bir kurumu olarak Kadılık ele alınacak, daha sonra Osmanlı Devleti'nde Kadılık Kurumu, Kadı'nın atanma

* Sorumlu Yazar: Dr., Van YYÜ Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü, Van, Türkiye, e-mail: habipuluçay@gmail.com, ORCID:0000-0002-0755-4423.

** Prof. Dr., Van YYÜ Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Peyzaj Mimarlığı Bölümü, Van, Türkiye, e-mail: alpsevket@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9552-4848.

Atıf için; Habip Uluçay ve Şevket Alp, "Osmanlı Kent Yönetiminde Kadı", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 329-358, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.2.03>

Copyright © 2020. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

usulleri ve Kadılık Kurumunda hiyerarşi, kadı'nın görevleri ve kentteki rolü üzerinde durulacaktır. Son olarak modernleşme süreciyle birlikte Kadılık Kurumu'nda ve yerel yönetimlerde/yerel demokraside meydana gelen değişimler Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı özelinde ele alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kadı, Yerel Yönetimler, Yerel Demokrasi, Osmanlı'da Kent Yönetimi.

Kadi in Ottoman Urban Management

Abstract

Western Civilization explains local governments and local democracy in the literature. It is emphasized that Eastern Civilization cannot produce a local government, local democracy. There is no emphasis on how local governments are shaped in the Ottoman/Eastern regions. Liberal history thesis; It is based in the West, and reads the relationship between the modern state and the local state. It is not his job to define pre-modernization. It evaluates the other parts of the world according to whether it fits the west. The material ground is the relations of production. According to this approach, there is no Islamic city or Eastern city. In this article, the traces of pre-modernization of the city administration in the Ottoman Empire, which is both Islam and the East, are examined and the invalidity of this thesis is examined. In this study, the Kadi Institution will be examined in order to trace the local government and local democracy in the Ottoman Empire. In this study, firstly, Kadi as an institution of Islam will be dealt with, and then the Ottoman State, Kadi Institution, Kadi appointment procedures and the hierarchy of the Kadi Institution, the duties of the Kadi and their role in the city will be emphasized. Finally, the changes in the Kadi institution and local government/local democracy with the modernization process will be evaluated by considering Tanzimat Edict and Islahat Edict.

Keywords: Kadi, Local Governments, Local Democracy, City Administration in Ottoman.

GİRİŞ

Yerel yönetimlerin ve yerel demokrasilerin doğuşu, Batı Medeniyetinin modernleşme süreci ile açıklanmaktadır. Batı merkezli yaklaşımlarda; modern devletle yerelin ilişkisi yetki paylaşımı ve üretim ilişkileri üzerinden okunmakta, yerel yönetimlerin ve yerel demokrasilerin Batı Medeniyetinin bir ürünü olduğu ileri sürülmektedir.¹ Batı kentleri ve Batı Medeniyeti esas alınarak geliştirilen bu yaklaşımlarda modernleşme sürecine giremeyen, dünyanın “öteki” kesimi bu format üzerinden değerlendirilmektedir. Bu çerçevede İslam Medeniyeti’nin bir yerel demokrasi kültürü oluşturamadığı savı ileri sürülmektedir. Bu kapsamda Doğu’da yapılan birçok çalışmada da Doğu’nun yerel yönetim ve yerel demokrasi serüveni, Batı’lılaşma süreci ile başlatılmaktadır. Modernleşme öncesini ve dünyanın Batı dışında kalan eksenindeki gelişmeleri dikkate almadan yapılan bu değerlendirmelerin eksik olduğu açıktır. Yerel yönetimlerin ve yerel demokrasilerin köklerini her toplumun kendi özgün koşullarında, yerele bakışlarında ve yerelde geliştirdikleri kurumlarda, daha derinlerde aramak gerekecektir.

Bu çalışmada Osmanlı Devleti’nde yerel yönetimin ve yerel demokrasinin izini sürmek amacıyla Kadılık Kurumu incelenecektir. Çalışmada öncelikle İslam’ın bir kurumu olarak Kadılık ele alınacak, daha sonra Osmanlı Devleti’nde Kadılık Kurumu, Kadının atanma

¹ Max Weber, *Şehir, Modern Kentin Oluşumu*, Çeviren: Ceylan, M., (İstanbul: Bakış Yayınları, 2000); Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri, Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, Çeviren: Karadeniz, Ş., (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991); Levis Mumford, *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*. Çevirenler: Koca, G. ve Tosun, T., (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007).

usulleri ve Kadılık Kurumunda hiyerarşi, Kadının görevleri ve kentteki rolü üzerinde durulacaktır. Son olarak modernleşme süreciyle birlikte Kadılık Kurumu'nda ve yerel yönetimde/yerel demokraside meydana gelen değişimler Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Kadılık kurumu Osmanlı devletinde yerel yönetimin merkezidir. Osmanlı'da yerel, kadılık kurumu etrafında kontrol edilerek gündelik hayat tanzim edilmektedir. Kadı yereli, yerel eşrafın liderleri ile birlikte yereldeki halkın ihtiyaçlarını ve görüşlerini de dikkate alarak yönetmektedir.

1. İslam'da Kadı

Kadılık kurumu, İslam dininde gündelik hayatın düzenlenmesinde temel kurum olan “Hisbe” teşkilatına dayanmaktadır. İslam dünyasında “iyiliklerin yapılmasını emretmek ve kötülüklerden vazgeçirmek” üzerine kurulan dini bir müessese olan “Hisbe” veya “İhtisab”, gündelik hayatı düzenlemede temel kurumdur. Geniş yetkilerle donatılan Hisbe teşkilatının başına getirilen Muhtesib, İhtisab Emni, İhtisab Ağası'nın yetkileri günümüzde birçok kuruma dağılmış durumdadır.²

Hisbe teşkilatı, Abbasilerde, Endülüs'te, Fatımilerde, Eyyubilerde, Memluk Devletinde, Büyük Selçuklularda, Safevilerde ve nihayet Osmanlı Devleti'nde çeşitli farklılar ile birlikte geliştirilerek kurumsallaşmış, İslam toplumlarının gündelik hayatın düzenlenmesinde temel bir kurum haline gelmiştir.³

² Ziya Kazıcı, “Osmanlı Şehirlerinde İhtisab” (Şehir ve Medeniyet Uluslararası Sempozyumunda sunulan bildiri, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara, Ekim 9-11, 2009), 489.

³ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Yerel Yönetim*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014), 16-22.

İslam Ansiklopedisi'nde kadı⁴; hukuki uyuşmazlıkları ve davaları karara bağlamak üzere devletçe tayin edilen hâkim, görevli olarak tanımlanmakta, Arapça kaza kökünden geldiği, Kur'an'da çeşitli ayetlerde Hz. Muhammed'in yargı işleriyle de görevlendirildiği belirtilmektedir. Ayrıca, Hz. Muhammed'in, kadı sıfatıyla İslam'da ilk olarak insanlar arasındaki hukuki çekişmeleri karara bağladığı, İslam toplumunun genişlemesine paralel olarak görülecek davaların sayısındaki artışla birlikte Hz. Muhammed'in bazı sahabilere de yargı yetkisi verdiği vurgulanmaktadır.

Hz. Ömer devrinde ülkenin fetihlerle genişlemesi ile kazai ve idari işlerin çoğalmasına paralel olarak başta Medine olmak üzere Suriye, Mısır, Irak bölgelerindeki şehirlere de kadılar tayin edilmiştir. Bu uygulama diğer halifeler döneminde de devam ederek kadı tayini resmen yapılmaya başlanmıştır.⁵

İnalcık ve Arı Hz. Ömer'in, İslam toplumunda ortaya çıkan her anlaşmazlığı kendisinin doğrudan çözmesi zorunluluğundan kurtulmak amacıyla ilk kez kadı atadığını belirtmektedirler. Ayrıca, Hz. Ömer döneminden (634-644) sonra adaletin kadılar aracılığıyla yerine getirilmesinin kurumlaştığını, kadınların ilk İslam toplumlarında çok önemli işlevlerinin olduğunu, bu nedenle Kadı olabilmek için birçok koşulu yerine getirmek gerektiğini vurgulamışlardır: Kadı, erdemli, günahattan sakınan, özgür, köle olmayan, yetişkin bir Müslüman olmalı, şeriatı iyi bilmeliydi.⁶

⁴ İlber Ortaylı, "Kadı", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2001). 24/69-73.

⁵ Ortaylı, *Kadı*, 69-73.

⁶ Halil İnalcık ve Bülent Arı, "Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalcık'ın Çalışmaları" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3, no:6, (2005):27-56.

Emeviler devrinde kadılara ayrıca eğitim ile ilgili, mali, idari görevler ile vakıf ve yetim mallarını koruma görevleri de verilmiştir. Abbasiler'in orta dönemlerinden itibaren geniş bölgelere tayin edilen kadılara naip, vekil, halife adlarıyla kadı yardımcısı tayin etme yetkisi de tanınmıştır. Abbasi devrindeki merkeziyetçi eğilim, kadınların Emevi devrinin tersine mutlak olarak merkezden tayini geleneğini getirmiştir.⁷

İslam'da kadı, insanlar arasında meydana gelen uyuşmazlıkları çözüme kavuşturmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır. İslam'da kadı, aynı zamanda kentsel hayatın düzenlenmesinde, gündelik hayatın nizamında belirleyici bir rolü olan kent yöneticisidir. Bunun yansımaları Osmanlı'da da görülmektedir. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin kent yönetiminde, gündelik hayatta kadının rolü üzerinde durulacaktır.

2. Osmanlı Devleti'nde Kadı

Osmanlı, bir şehri fethettikten sonra hemen şehre bir kadı tayin edilirdi. Osmanlı'da askeri bürokrasi (seyfiyye) ve idari bürokrasi (kalemiyye) birbirinden kesin olarak ayrıldığından inzibat, asayiş, işlerini takip etmek için kadıyla birlikte bir de subaşı tayin edilirdi. Kadınların yetki alanı kurumsal olarak hem özel hukuka hem de ceza hukukuna ilişkin davaları kapsıyordu ama uygulama, zaman ve mekâna bağlı olarak farklılık gösteriyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda kent ve kasabaların ayrı bir hukuksal varlığı ve kişiliği söz konusu olmamıştır. Hemen hemen her yerleşme birimi bir

⁷ Ortaylı, *Kadı*, 69-73.

kaza'ya karşılık sayılmış ve kaza yönetimine bağlanmıştır. Kaza yönetimi, vakıflar, loncalar ve kadılık müessesesinden oluşuyordu.⁸

Osmanlı Devleti'nde yerleşmiş bir gelenek olarak, beylik döneminden itibaren fethedilen yerlere hukuku temsilen bir kadı'nın atandığını belirten Ortaylı, *Hukuk ve Devlet Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı* kitabında, Osmanlı Kadı'sının bir üst düzey kent yöneticisi olduğunu, İslam geleneğine uygun olarak mülki ve adli görevleri olduğunu ve İlmiye sınıfına mensup olduğunu vurgulamaktadır: Şer'i hukuk adamı olmasının yanı sıra mülki erkân içinde yer alırdı. Bir yerde yönettiği müslüman halkın merkezi devlet karşısındaki sözcüsüdür (pazar yerinin değiştirilmesi gibi konularda yerelin sözcülüğünü yaparak merkeze arzda bulunurdu. İmparatorlukta pazar yerinin kurulması merkezîyetçi bir ekonomik yönetime bağlıydı).

Ortaylı, Osmanlı İmparatorluğu'nu inceleyen birçok yabancı ve yerli yazarın imparatorluğun kendine özgü toplumsal ve idari yapısının olduğunu vurgularken sıklıkla Osmanlı Kadısını örnek gösterdiklerini belirterek Osmanlı Kadısı'nın bu kendine has durumunu şöyle açıklamaktadır:

1. Kadı'nın yerel yöneticilerden ve yerel otoritelerden bağımsız olarak doğrudan merkeze bağlı olması,
2. Kadı'nın yargı ile birlikte mali ve mülki alanda da aynı derecede sorumlu bir yönetici olması,
3. Kadı'nın belirli bir eğitimden, aynı zamanda belirli bir hiyerarşiden geçmesi.

⁸ İnalçık ve Arı, “*Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalçık'ın Çalışmaları*” 27-56.

Daşcıoğlu, Osmanlı şehirlerinde beledi görevleri yerine getiren memurların olduğunu, kadılar ve muhtesibler tarafından yerine getirilen bu görevin temelini, şer’i bir kurum olan hisbe müessesesi olduğunu belirtmektedir konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir: Hisbe, İslam şehirinde haram olan bir şeyin işlenmesinin bir kamu otoritesi veya bu otoriteyi temsil eden kişi tarafından önlenmesidir. İşte bu kişiye muhtesib veya ihtisab ağası ya da ihtisab emini, bu kuruma da ihtisab ağalığı denilirdi. Bu kişileri kadı atardı.⁹

Bütün Doğu İslam şehirlerinde benzer örneği bulunan bu uygulamanın, Hz. Peygamber’in Mekke ve Medine’de tayin ettiği ve sokakları gezip çarşı-pazarı denetleyerek ölçüleri muayene eden muhtesiblerden örnek alındığını ve geliştirildiğini vurgulayan Daşcıoğlu, giderek şehirde usulsüzlükleri önleyici bir kolluk hizmeti halini alan bu uygulamanın, vakıfları, şehirdeki üretim hareketlerini, asayiş, tüccar, esnaf ve halk gruplarını şehrin adli mercii olan Kadı’nın sorumluluğuna vermesiyle geniş bir kurulu sistem olarak Osmanlı teşkilatında gerçekleştiğini belirterek Osmanlı şehrinin yargı ve yönetim görevinin kadılara bırakıldığını, ilmiye sınıfından olan kadıların sadece bulunduğu şehrin değil, aynı zamanda çevredeki nahiye ve köylerin de yargıcı ve mülkü amiri olduğunu vurgulamaktadır; merkezin temsilcisi olarak belirli bir süre için tayin edilen kadı’nın, görev yaptığı bölgede yargı, kolluk işleri, mali sorunlar ve şehrin yönetimini de üstlendiğini belirtmektedir.¹⁰

II. Mahmud zamanına gelinceye kadar şehir yönetiminde adli, mülki ve beledi görevler aynı elde toplanırdı. Mesela güvenlik amiri

⁹ Yılmaz Daşcıoğlu, “Belediyecilik”, içinde *Osmanlı Ansiklopedisi, Tarih, Medeniyet, Kültür* (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 180-183.

¹⁰ Daşcıoğlu, *Belediyecilik*, 180-183.

olan kadı aynı zamanda vakıfların ve çarşı-pazarın denetlenmesini de üstlenirdi. Elbette bu görevi yerine getirmesi için kadıya yardım eden bazı görevliler de bulunmaktaydı: Subaşı, böcekbaşı, çöplükbaşı, mimarbaşı gibi yeniçeri ocağına mensup subaylar, başta güvenlik olmak üzere, şehrin genel temizliği ve imar düzeninin sağlanması konularında da kolluk görevi yaparlardı. Öte yandan büyük şehir merkezlerinde değişik semtlerde ‘ayak naibi’ denilen görevliler kadı adına narhın uygulanmasını kontrol eder, bölgelerindeki davalara bakar ve esnafı denetlerdi.¹¹ Yine bu dönemde bu hizmetlerin görülebilmesi için belirlenmiş bir binanın bulunmadığını, onun yerine kadı’nın maiyetiyle birlikte gelip yerleştiği konak, kadılık makamı sayıldığını, işler oradan ve günün uygun düşen her saatinde yürütülebildiğini söyleyen Daşcıoğlu, konunun devamında şunları söylemektedir:

Kadı, merkezi hükümet tarafından atanırdı. Bununla birlikte ona yardımcı olarak görev yapacak personeli kendisi seçerdi. Gerek kadı’nın, gerekse bu görevlilerin seçim ve denetlenmesinde halkın bir etkisi söz konusu değildi. Ancak, kolluk görevinin yerine getirilmesinde, mali işlerin yürütülmesi, verginin belirlenmesi, toplanması, fiyat tespiti ve narh konması gibi ekonomik konularda kadı, halkın ve esnafın temsilcisi sayılan bazı ileri gelen kişilerle ve esnaf loncalarının temsilcisi sayılan esnaf keyhüdarlarıyla görüş alış-verişinde bulunurdu. Ayrıca bazı hizmetler de vakıf kurumlarınca karşılanırdı.

¹¹ Daşcıoğlu, *Belediyecilik*, 180-183.

Anlaşıyor ki, Tanzimat dönemine kadar Osmanlı şehirlerinin yerel yönetiminde bazı cemaatler, esnaf teşkilatları ve vakıflar gibi ekonomik ve sosyal kuruluşların büyük ölçüde etkisi vardır.

Özbilgen, zahire naibine bağlı ihtisab ağalığının, şehrin bir yıllık ihtiyacını karşılayacak kadar zahireyi ambarlarda tuttuğunu, kadıların önemli görevlerinden birinin de günümüzdeki noterlik hizmetleri olan vekalet, kefalet, mukavele, borçlanma, senet, vasiyet gibi akitleri yapmak olduğunu söylemektedir.¹²

Esnafın teftiş edilmesi, narhların tanzimi ve denetlenmesi, istifçiliğin ve ihtikârın önlenmesi, kaldırımların onarılması, talebelere kötü davranan mubassır (mekteplerde talebenin durumu ile yakından ilgilenen, düzenliği sağlayan kimse) ve hocaların takip edilmesi, yük hayvanlarının ve hamalların fazla yükletilmemeleri, yolların gidip gelenlere açık ve salim tutulması gibi beledi hizmetleri “muhtesibler, pazarbaşılar, ayak naibleri” aracılığıyla kadılar yürütürlerdi.¹³

İnalcık ve Arı, Osmanlı Kadısı'nın devlet teşkilatındaki önemini şöyle vurgulamaktadırlar: Bir kilisenin camiye tevcihi, fetihten sonra şehrin İslamlaştırılması anlamına gelirdi. Bundan hemen sonra da şehre bir kadı tanırды. Osmanlı İmparatorluğu'nda kalemiyye ve seyfiyye sınıfları kesin olarak birbirinden ayrıldığından asayiş, inzibat işlerini takip için kadı ile birlikte şehre bir de subaşı atanırды. Fatih, İstanbul'u fethettiği zaman Karışdıran Süleyman Beyi subaşı, Hızır Beyi de kadı olarak atadı. Şehri, kadı ve hükümet nezdinde kethüda temsil ederdi. Kadı pazarı ve şehri muhtesib

¹² Erol Özbilgen, “Gündelik Hayat”, içinde *Osmanlı Ansiklopedisi, Devlet Yönetimi, Askeri Teşkilat, İktisat, Eğitim Sistemi, Gündelik Hayat* (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 285-341.

¹³ Özbilgen, *Gündelik Hayat*, 285-341.

aracılığıyla teftiş ederdi. Asayiş muhızlarla ternin (mübaşir ile duyurmak) ederdi. Genel polis işleri dizdara (kale komutanı) ya da Yeniçeri serdarına bağlıydı”.¹⁴

Kadı mahkemesi; muhtesib aracılığıyla pazar yerinde kontrolün sağlandığı, günlük narhın tespit edildiği, şehrin mahalle nizamının, esnafın nizamının korunduğu, kanunsuz iş yapanların muhakeme edildiği bir yerdi. Şehrin en önemli merkezi sayılabilirdi. Bütün esnafı kadı huzurunda temsil eden bir şehir kethüdası bulunurdu, esnaf localarını kadı önünde kethüdalardan temsil ederdi. Yiyecek maddelerine narhın tayini, esnafın katılımıyla yine kadı mahkemesinde tespit edilirdi. Bu nedenle, kadı sicilleri Osmanlı şehir tarihi için temel kaynak niteliğindedir.

Özellikle geçim maddelerinde (un, yağ, et, ekmek) kadı kontrolü vardı. Her şehirde bütün esnafı temsil eden esnaf keyhüdası ve şehir keyhüdası kadının huzuruna gelerek fiyatları birlikte tespit ederdi. Kadıya bağlı olan bir muhtesib ölçüleri ve fiyatları kontrol ederdi. Esnafın sorunlarını kadı ile konuşan, şehir esnafını temsil eden bir şehir kethüdası vardı. Şehir limanda ise bu görevi yapana şehbender denirdi. Osmanlı loncaları tam anlamıyla özerk teşkilatları. Lonca teşkilatının yöneticilerini ustalar kendi aralarından seçerdi. Osmanlı Devleti'nde her türlü beceri, bu teşkilatın içinde öğretilirdi. Mesela bir çizme okulu ya da ipekli kumaş okulu yoktu. Esnaf bütün teknikleri orada yetişip öğrenirdi. Başında keyhüda ve şeyhin bulunduğu bir hiyerarşi vardı. Bu teşkilatta asıl

¹⁴ İnalçık ve Arı, “*Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalçık'ın Çalışmaları*” 27-56.

sorumlu olan kethüdaydı. Kethüda, hammadde temini gibi dış ilişkileri ve devlet ile olan ilişkileri sağlayan görevliydi.¹⁵

Yiğitbaşı, işçilerin disiplininden, loncanın çalışma adabından, malların belli bir nizama ve göreneğe göre yapılmasından sorumluydu. Yiğitler ya da feta, çalışan işçilerdir, yiğitbaşı ise bu işçilerin temsilcisidir. Yiğitbaşı, kapandan malzemeyi temin eder, malları pazara götürür, üretimden ve iş disiplininden sorumludur. Bu idarecileri ustalar kendi aralarından seçerdi, bunlar devlet tarafından empoze edilmezdi. Bu nedenle esnaf, idari bakımdan da özerkti. Bu özerklikten dolayı esnaf loncası sadece kendi nizamlarını korumak için devlete başvururdu. Bu nedenle her esnafın seçimle gelen kethüdası ve nizamları hem kadı sicillerinde hem de devlet kayıtlarında yazılıydı. Devlet bir şikâyet durumunda bu kayıtlı nizamlara göre hareket ederdi.¹⁶ Buradan anlaşıldığına göre Osmanlı Kadı'sı, şehrin üretim tarzını, gündelik hayatı yereldeki diğer unsurlar ile birlikte organize etmektedir. Bir başka deyişle konu ile ilgili yerel paydaşların da söz sahibi olduğu bir şehir yönetimi tablosu ortaya çıkmaktadır.

İnalcık ve Arı, şehrin ulemasının yani ahilerin ve "şehir a'yan"larının siyasi güçlerin karşısına kendi güçlerini birleşik çıktıklarını, isteklerini ve taleplerini kabul ettirdiklerini; beylerin, bu direktifleri şehri rakiplerine kaptırmamak için benimsediklerini, Ahi Evren geleneğine göre esnafın kendi mahkemelerinin, kendi hapishanelerinin olduğunu, bu anlamda bağımsız olduğunu devletin ve kadı'nın esnafın işlerine karışmadığını ve halk isyanlarında en

¹⁵ Ortaçlı, *Kadı*, 69-73.

¹⁶ İnalcık ve Arı, "Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalcık'ın Çalışmaları" 27-56.

başta harekete geçenlerin debbağlar olmasının nedeninin bu olduğunu vurgularlar. Burada da görüldüğü gibi kadı, şehrin mutlak amirinden ziyade merkez ile yerel arasındaki bir köprü konumundadır. Yazarlar ayrıca Osmanlı şehirciliğinin gelişmesinde ve idamesinde temel kurumun vakıflar olduğunun altını çizmektedirler.¹⁷ Özbilgen, mahallenin ileri gelenleri arasından seçilen vakfın yöneticisinin, göreve resmen Padişahın beratı ile başladığını belirtmektedir.¹⁸ Buradan da anlaşılıyor ki Osmanlı kent yönetiminde, gündelik hayatın organizasyonunda kadı tek başına bırakılmamakta, kentin yönetimi, gündelik hayatın organizasyonu, diğer yerel unsurlarla birlikte hayata geçirilmektedir.

Osmanlı Kadısı'nın merkezden atanması, belirli bir hiyerarşi içinde yükselmesi ve yardımcılarını bizzat kendisinin yerel ulemeden seçmesi, merkezle yerel arasında bir köprü kurmaktadır. Aslında kadı merkezden atanmakla birlikte merkez ile yerel arasında bir ara kademe oluşturarak şehri yönetmektedir. Şehir ne yerele terk edilmiştir ne de merkeze sıkıştırılmıştır, kadı ara kademesi ile dengelenmiştir. Her ne kadar kadı merkezden atansa da çözümler yereldi, her ne kadar çözümler yerel olsa da merkezden atanan kadı aracılığıyla merkeze asılıydı. Gündelik hayat yerelde yerel imkânlarla çözümleniyor, diğer yandan yerel tek başına da bırakılmıyordu.

Şer'iyye Mahkemeleri kadı sicillerinin şehir tarihi ile ilgili en kapsamlı kaynaklarımız olduğunu vurgulayan İnalçık ve Arı'ya göre kadı; ölüm halinde miras taksimi için eşya listelerini, kişisel anlaşmazlıkları, kişilerin şahsi sorunlarını, sicil defterlerine

¹⁷ İnalçık ve Arı, “*Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalçık'ın Çalışmaları*” 27-56.

¹⁸ Özbilgen, *Gündelik Hayat*, 285-341.

kaydederdi. Aynı zamanda bir idare adamı olan kadı, sicillere yabancıların ticari belgelerini ve merkezden gelen fermanları da işlerdi. İmparatorluk genelinde, Macaristan'dan Mısır'a oradan Yemen'e kadar kadıların günümüze gelen binlerce sicil defteri bulunmaktadır. Yalnızca İstanbul Müftülüğü tarafından bir arşiv binasında bulunan İstanbul'un kadı sicilleri 9 binin üzerindedir. Bulgaristan, Makedonya ve Suriye'de tahrip edilmekten kurtulmuş kadı sicilleri üzerinde birçok önemli şehir tarihi yazılmıştır.¹⁹

Kent tarihi çalışmalarında olduğu kadar gündelik hayat araştırmalarında da vazgeçilmez bir kaynak olan kadı sicilleri, yerel, özgün çözümlerin nasıl şekillendiğini bulabileceğimiz eşsiz kaynaklardır.

2.1. Osmanlı Kadısının Atanma Usulleri ve Kadı Hiyerarşisi

Osmanlı İmparatorluğunda kadı olabilmenin birtakım niteliklere sahip olmayı gerektirdiğini, kadılık kurumu'nun belirli bir eğitim düzeni olduğunu ve belirli bir hiyerarşik geçiş işlemine dayandığını belirten Ortaylı, *Hukuk ve Devlet Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*'da şöyle devam etmektedir: Osmanlı Kadısı ilmiye sınıfına mensuptu. Osmanlı İmparatorluğunda ilmiye sınıfı üç kategoride görevlendirilmekteydi. Bu kategoriye giren her grubun belirli bir fonksiyonu vardı. Kadılar yargı görevi ile müderrisler öğretim ile müftiler ise fetva görevi ile yükümlüydüler. Osmanlı Kadıları bu hiyerarşi içinde mutlaka gerekli hukuk bilgisini kazanmış olmak ve medrese eğitimini tamamlamış olmak zorundaydılar. Sahn-ı Seman Medreseleri mezunları kadılık görevi için başvuruda

¹⁹ İnalçık ve Arı, "Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalçık'ın Çalışmaları" 27-56.

bulunabilirlerdi. Kadı adaylarının öncelikle bir önemli merkezin kadı mahkemesinde staj görmeleri gerekmektedir. Adaylar bir seçimle büyük kadılıklara (en az beşer kişi olmak üzere) stajyer olarak gönderilirlerdi. Mevleviyet (büyük kadılıklar) payesine haiz bu kadıların yanında üç beş yıl çalışarak İstanbul'a gelir, bir sene de asistan olduktan sonra ancak alt kademedeki kazalardan birinin kadılığına tayin edilirlerdi.

Osmanlı Kadısı, padişah berat'ı ile atanırdı. Kadıların atama terfi merci, İlmîyenin reisleri olan Anadolu ve Rumeli kazaskerleridir. Bir kadı'nın görev süresi genelde iki yıldır. Bir kadının tırmanması gereken hiyerarşi kısaca şöyleydi:

Mevleviyet payeli merkezlerden en küçük dereceli mevali devriye mevleviyetinden sonra (Konya, Belgrad, Bağdat, Antep, Sofya, Maraş), mahreç mevleviyeti (Eyüp, Selanik, Tırhala, Halep, Kudüs, Yenişehir, Galata, İzmir, Eyüp, Selanik), ardından bilad-ı hamse mevleviyeti (XVIII. yüzyıla kadar Mısır, Bursa, Edirne, Şam kadılıklarını belirten bilad-ı erbaa tabiri Filibe'nin eklenmesiyle bilad-ı hamseye dönüşmüştür. Daha sonra da haremeyn mevleviyeti (Medine ve Mekke kadılıkları) gelirdi. Bunları da İstanbul kadılığı ve nihayet Rumeli ve Anadolu kazaskerleri takip ederdi.²⁰

Osmanlı Devleti'nde merkez ile yerel arasında çok önemli bir köprü, yereli merkeze, merkezi yerele yansıtmakta olan Osmanlı Kadısı'nın bu kadar ciddi bir eğitimden, sıkı bir hiyerarşiden geçmesi, İmparatorluğun yerele verdiği önemin bir göstergesidir. Merkezden yerele giden kadı'nın donanımı aynı zamanda İmparatorluğun

²⁰ İlber Ortaylı, *Hukuk ve Devlet Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, (İstanbul: Turhan Yayınları, 1994).

donanımının kadı aracılığıyla yerele yansması, yereldeki aksi olmaktadır.

2.2 Osmanlı Devleti'nde Kadı'nın Görevleri ve Kentteki Rolü

Osmanlı Devleti'nde kadılar, adli görevleri kadar mülki görevleri açısından da sistemin önemli unsurlarıdır. Kadı, Osmanlı ülke yönetiminin iki ana unsurundan (diğeri ordu) biriydi.²¹ Öyle ki, Kaza adı Kadı'dan, Nahiye adı da Naib'ten türemiştir.²² Osmanlı'da eyaletlerde sancakların üzerinde yönlendirici ve denetleyici olarak eyalet valileri bulunurdu; ancak Osmanlı'da yerleşimlerin gerçek anlamda idari, adli, mali örgütlenmesi sancak düzeyindedir ve buranın idaresi ve yargı görevi kadılara verilmiştir.²³

Kadı'nın görevinin şer'i niteliğinin kadıya yargı görevleri ile birlikte bazı idari görevleri de denetlemesini ve yürütmesini gerektirdiğini belirten Ortaylı, bu nedenle kadı'nın, vakıf, cami gibi kurumların denetim ve yönetiminden, asayiş işlerine ve şehrin idaresine kadar her alanda, baş sorumlu olduğunu, Ortaçağ Avrupa şehirlerinde de benzer bir durumun varlığını vurgulamaktadır (Londra'daki Lord Mayer bu ikili fonksiyona sahiptir).

Kadı'nın idare adamlığının yanı sıra cemaatin reisi olma konumu şer'i bir konumdu ve bu görevinin özgün bir tarafıydı. Cemaatin şer'i lideri olarak kadı, cemaatin bazı şikayet ve taleplerini merkeze arzederdi. Kadı, şehrin altyapı tesislerinin denetimi, şehrin ekonomik hayatıyla ilgili olarak fiyat tespit ve kontrolü, esnaf ve

²¹ Mustafa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991).

²² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965).

²³ İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011).

sanatkârın kontrolü, lonca düzeninin, yönetimin ve bununla ilgili kuralların gözetimi, vakıfların yöneticilerini denetlemek, imar nizamının korunmasını gözetmek gibi çeşitli görevleri vardı. Asayiş konusunda, asesbaşı, subaşı, gibi görevlilerle yakın iş birliği içindeydi. Bölgesinin din işleri görevlilerini atama için padişaha arz ederdi.²⁴

Ortaylı kadı'nın, geniş bir alanda görevini bizzat yerine getiremeyeceği için kendine bazı yardımcılar seçtiğini, kadı'nın bu yardımcılarını seçerken amirin bizzat kendisi olduğunu ve naip denilen bu yardımcılarını tayin ederken genellikle o mahallin ulemasından olanları seçtiğini belirtmektedir.²⁵

Yerelde, yatayda, mekânsal hiyerarşide kadınların en önemli yardımcılarını olarak naiplerden sonra mahalle birimlerinin başındaki imamların geldiğini, imamların yargı görevinin olmadığını, imamların daha çok bir muhtar görevini yerine getirdiklerini, Osmanlı mahallesinin bir cami veya bir kilisenin etrafında biçimlenen organik bir ünite olduğundan ortak bir din, menşee ve kültürün olduğunu; imamın, böyle bir ünitenin yöneticisi ve temsilcisi konumunda olduğunu söyleyen Ortaylı, ayrıca kent yönetiminde kadının yardımcılarını şöyle sıralamaktadır:²⁶

Mimarbaşı; Yapı denetimi,

Muhtesip; Kentin iktisadi hayatını ayakta tutuyor,

Subaşı, Yeniçeri Erleri; Asayiş, kentin temizliği.

²⁴ Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*.

²⁵ İlber Ortaylı, *Hukuk ve Devlet Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, (İstanbul: Turhan Yayınları, 1994).

²⁶ Ortaylı, *Hukuk ve Devlet Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*.

Osmanlı Devleti'nde "beledi" hizmetlerin bir taraftan merkezden; diğer taraftan yerelden gelen örgütlenmeler ile oluşturulduğunu belirten Yörükoğlu²⁷, yerel hizmetlerin örgütlenmesinde ve görülmesinde mahallelerin, loncaların ve vakıfların etkin roller üstlendiğini vurgulamaktadır.

Yerel, belediye hizmetlerinin önemli bir kısmını gören vakıflar, devlet tarafından görevlendirilen kadı tarafından sadece denetlenirdi, vakıflar bağımsız olarak çalışırdı. Yerel esnaf kuruluşları olan loncalar da benzer bağımsızlık çerçevesinde yerel ekonomik hizmetlerin yürütülmesinde etkin rolleri vardı.²⁸

Osmanlı Devleti'nde çok geniş yetkilere sahip olan kadı, ordu ile birlikte devletin temel taşı sayılmaktadır. Burada Osmanlı Kadılık Kurumu'nun merkezden yerele monte edilmiş bir kurum olmadığını, daha komplike bir yapısı olduğunu, gündelik hayatın tanziminde ve uygulamada yereldeki yardımcı unsurlarla birlikte hareket ettiğini, merkez ile yerel arasında özgün, organik bir ara kademe oluşturduğunu vurgulamak gerekir.

Osmanlı'da Tanzimat'la beraber yoğunluk kazanmaya başlayan Batılılaşma çabaları, imparatorluğun birçok kurumunda olduğu gibi kadılık kurumunda ve yerel yönetim anlayışında köklü değişikliklerin olmasına neden olmuştur. Burada modernleşme süreci ile kadılık kurumunda ve yerelde meydana gelen değişimler Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı başlıklarında ele alınmaya çalışılacaktır.

²⁷ Fuat Yörükoğlu, "Türk Belediyeciliğinin Gelişim Süreci", *Mevzuat Dergisi*, Sayı:135, (2009):5.

²⁸ Yörükoğlu, "*Türk Belediyeciliğinin Gelişim Süreci*", 5.

3. Tanzimat Fermanı

Tanzimat Fermanı (3 Kasım 1839) ile ilk kez eşitlik ve seçim gündeme gelmiştir. Bu durum, yerelin meclislerle yeniden organizasyonu anlamına geliyordu. Bu dönemde oluşturulan Muhassıllık Meclisleri özellikle yerel için çok büyük anlamlar taşıyordu. Tanzimatçılar, yerelde Batı'nın da etkisiyle, yerelde modern bir belediye kurmayı hedeflemişlerdir. Ancak bunu sadece modern, düzenli şehirlere sahip olmak için istiyorlardı. Batılı anlamda bir komünal özerklik hiçbir zaman söz konusu olmamıştır.²⁹

Avrupa'nın da istemesiyle ilk önce belediye örgütlenmesinin liman kentlerinde olduğunu; (İzmir, Galata, Beyrut, Selanik, Beyoğlu) belediye idarelerinin 1877 tarihli Belediye Kanunu çıkmadan çok önce Vilayet Nizamnameleri'ne dayanılarak kurulduğunu (özellikle dış dünya ile ilişkili olan yerlerde) belirten Ortaylı, Tanzimatçıların iltizamı (Osmanlı devlet gelirlerinin (vergilerin) bir bölümünün belli bir bedel karşılığında devlet tarafından kişilere devredilerek toplanması yöntemi. Vergiyi toplamayı üstlenen kişiye "mültezim" denirdi) kaldırmak için yeni bir yol olarak; Muhassıllar ve Muhassıllık Meclisleri kurduklarını, Muhassıllar (geliri doğrudan doğruya padişaha ait olan hasların denetiminde görevli kimse) Muhassıllık Meclisi üyeleriyle birlikte memleketin durumuna göre verginin tespit, tevzi ve peşin tahsilini yaparak, maaş gibi gerekli masrafların bu meblağdan karşılandıktan sonra, artanının da hazineye gönderildiğini vurgulamaktadır.³⁰

²⁹ İlber Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, (İstanbul: Hil Yayınları, 1998).

³⁰ Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*.

Muhassılların bu görevini yerine getirmesinde kendisine yardımcı olan bu meclisler ülkemiz tarihinde mahalli idare kurullarının sınırlı bir anlamda da olsa ilk örneği sayılmaktadır. Sancak merkezlerinde Liva Muhassıl Meclisi'nin vergi işleri kadar yargıya ve idareye ait işlerde de inceleme ve karar alma yetkisi vardı. Meclislerin yargı hakkı nizami mahkemeler kuruluncaya kadar devam etti. Muhassıllık Meclisi gerçekte, merkezi yönetimin taşradaki organıydı. Yerel yönetim, merkezi yönetimin organları ve fonksiyonları ile içiçeydi. Bu durum, yerel yönetimin noksan doğuşuna ve devlet gelirlerini ve miri araziyi yerel eşrafın ele geçirmesine neden olmuştur. Tanzimat Fermanı ile başlayan modern anlamda yerel yönetimlerin kurulma çabaları yereli güçlendirmeden ziyade; merkezi güçlendirme kaygılarıyla yapıldığı için sağlıklı bir sonuç alınamamıştır. Modernleşme çabaları Islahat Fermanı ile devam etmiştir.³¹

4. Islahat Fermanı

1856 tarihli Islahat Fermanı ile gayr-ı müslim cemaatlere hükümet merkezinde, Meclis-i Ahkam-ı Adliyye'de, yerel yönetimlerde; vilayet ve nahiye idare meclislerinde temsilci üye bulundurma hakkı verilmiştir. Böylece artık Avrupa ekonomisi, Avrupa siyasal sistemi Osmanlı ülkesinin içine girmiştir. Osmanlı, modern dünyanın yönetim biçimini, yönetilenlerin sahip olduğu güvence ve hakları kendi uyruklarına asgari düzeyde de olsa vermek zorunda kalmıştır. Osmanlı'da yerel yönetim geleneği, Avrupa'nın tersine köy ve kasaba belediyeleri, komünlerle başlamadı. Merkezi yönetim ve eyalet yönetimi, kendi memurlarının yanına her din ve

³¹ Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*.

mezhepten halkın temsilcilerini kanunen almak zorunda kaldı. Yerel yönetim geleneği böyle başladı. Bu meclislerin (liva, kaza, vilayet idare meclisleri) birer yerel yönetim organı olması söz konusu değildir. Burada temsil edilen, toplumsal sınıflar değil din ve mezhep temsilcileridir, etnik grupların temsili söz konusudur. Ancak bu meclisler sayesinde yerel istekler ve eleştiriler Bab-ı Ali'ye ulaşıyordu.³²

Lübnan'da 1845'den sonra Batı'nın da zorlamasıyla ademi merkezîyetçiliğin ilk örneğinin verildiğini belirten Ortaylı, Osmanlı'nın hala merkezi güçlendirmeye çalıştığını, Osmanlı yerel yönetim tarihinde 1864 ve 1871 tarihli Vilayet Nizamnameleri'nin önemli bir yer tuttuğunu vurgulamaktadır:

1864 Tarihli Vilayet Nizamnamesi; Fransa taşra yönetim sisteminden yararlanılarak hazırlanmıştır. Ancak Osmanlılarda çeşitli dil ve dinden kavimlerin varlığı, bu nizamnamenin özünü ulusal bir devlet olan Fransa'dan ayırıyordu. Vilayet örgütlerinin yeniden düzenlenmesiyle taşra yönetiminde mahalli kurullara yer veriliyordu.

1866 Tarihli Vilayet Nizamnamesinde;

1. Bürokrasinin her bölümünün merkeze bağlanması,
2. Yargı düzenlemesi,
3. Memleket Meclisleri'nin düzenlenmesi; üyelerin halk tarafından seçilmesi, yönetimin, imara yönelik sorunların her vilayetin umumi meclislerinde çözüme kavuşturulmalarının sağlanması hedeflenmiştir.

Mithat Paşa'nın kurduğu Memleket Sandıkları, vilayetlerin iktisadi hayatını düzenlemekte önemli rol oynamıştır. Niş sancağında

³² Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*.

kurulan bu sandıklar, komün kredi kurumunun ilk örneğidir. Türkiye’de bankacılığın başlangıcı sayılmaktadır. Böylece yerel yönetim ekonomik alanda kendi finansmanı için bir atılım yapmıştır.³³

1864 ve 1871 Tarihli Vilayet Nizamnamelerinin Ana Hatları

Klasik Osmanlı taşra yönetiminin ana birimi sancaktı. Eyaletler daha çok askeri bir koordinasyon ünitesi olarak düşünülmüştür. Tanzimat reformlarıyla eyaletin adı değişerek vilayet oldu. Vilayet sancaklara, sancaklar kazalara, kazalar köylere ayrılıyordu. Köy bir komün olarak kabul ediliyordu. Her birimin bir idare meclisi bulunuyordu. Meclis, memurlar, cemaat önderleri ve iki müslüman, iki gayrimüslim olmak üzere ahali tarafından sevilen 4 üyeden oluşuyordu. Uygulamada bu 4 üyenin de tayin edilmesi söz konusu olmuştur. Merkezîyetçi bir eğilim görülmektedir.³⁴

Yargı Örgütünün Yeniden Düzenlenmesi; Yargı işlerini cemaatlerin dini mahkemelerinden alıp standart hukuk uygulamasına geçiş yolunda bir adım atıldı.

Vilayet Umumi Meclisleri; Sadece yerel temsilcilerden oluşan halkın sorunlarını ve isteklerini vilayetın yöneticilerine bildiren bir organdı. Bugünkü İl Özel İdareleri’nin çekirdeği bu organdır. Karar ve uygulama yetkisi yoktur, sadece danışma organdır. Toplantılar halka açık değildi. Türkiye’de açık meclis toplantıları taşra yönetiminde değil ilk Meclis-i Mebusan’ın oturumlarıyla başlar. 1913’te çıkarılan Vilayet Kanunu ile bu meclislere İl Özel İdaresi statüsü verilmiştir.³⁵

³³ Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*.

³⁴ Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*.

³⁵ Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*.

1877’de Meclis-i Mebusan daha çok Vilayet İdare Meclisleri’ndeki üyelerin katılımıyla oluşmuştur. Meclis siyasal gruplardan değil; vilayetlerden gelen temsilcilerle oluşmuştu.

1826’da yeniçeriliğin kaldırılmasıyla birlikte bazı idari kurumlarda meydana gelen değişimlerin, Osmanlı Kadısı’nın görev bütünlüğünü sarstığını vurgulayan Ortaylı, kadıların asayiş görevlerine Yeniçeri Ocağı zabitleri yardımcı olduğundan bu durumun kadıların mülki görevlerini bitirdiğini, şehirde İhtisab Nezareti’nin teşkili ile kadının beledi görevlerinin, II. Mahmut devrinde (1836’da) Evkaf Nezareti’nin kurulup vakıfların denetim ve idaresinin tek elde toplanması ile de vakıflar üzerindeki denetim ve gözetiminin sona erdiğini vurgulamaktadır.

Osmanlı Kadısı’nın görev ve yetki hacmini asıl azaltan süreç; ticaret, ceza ve idare hukuku; alanında Fransız mevzuatının uyarlanması ve karma nizami mahkemelerin kurulması, ceza, bidayet mahkemelerinin, vilayetlerde ise temyiz divanlarının teşkilidir. Böylece şer’i mahkemeler borç, alacak, talak, tereke taksimi, nikâh vb. davalarla sınırlı bir faaliyet içine itilmiş oldu. Katib-i adillik, savcılık ve avukatlık gibi kurumların asrın sonunda adli sisteme girmesi de şer’i mahkemenin ve kadının yetki ve konumunu zayıflattı. 9 Nisan 1924 tarihinde şer’i mahkemelerin ilgasına dair kanunla beraber Ankara’da Hukuk Mektebi’nin açılması, ardından Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Darülfunun’un ıslahatıyla birlikte kadıların görevi sona ermiştir.³⁶

Görülüyor ki; Batılılaşma serüveninden öncelikle etkilenen kurum Kadılık Kurumu ve dolayısıyla; kent yönetimi ve gündelik

³⁶ Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*.

hayat olmuştur. Batı'nın kendi geleneğinin ürettiği kurumların getirilerek yüzyıllardır kendi özgün koşullarında gelişen Kadılık Kurumu'nun yerine konulması ile kent yönetimi ve gündelik hayatın organizasyonu derinden sarsılmıştır. Doğu'nun kendi özgün koşullarının bulunduğu bir yere bu kendine has koşullarının dikkate alınmayarak Batı'nın kurumlarının konulması şüphesiz büyük bir doku uyumsuzluğunu beraberinde getirmiştir.

SONUÇ

Liberal tarih tezi; Batı merkezli olup, modern devletle yerelin ilişkisini yetki paylaşımını okumaktadır. Modernleşme öncesini tanımlamak onun işi değildir. Dünyanın öteki kesimini de batıya uyup uymadığına göre değerlendirmektedir. Maddi zemini üretim ilişkileridir. Bu yaklaşıma göre İslam kenti de Doğu kenti de yoktur. Burada hem İslam hem de Doğu olan Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme öncesi kent yönetiminin izleri kadılık kurumu ele alınarak bu tezin geçersizliği ortaya konmaya çalışılmıştır. Yerel yönetimlerden kendi sorunlarını kendilerinin çözdüğü bir organizasyon anlaşılacaksa bunun köklerini çok daha derinlerde aramak gerekecektir.

Osmanlı Devleti'nde Kadılık Kurumu'nun, merkez ile yerel arasında çok önemli bir köprü olduğu görülmektedir. Osmanlı Kadı'sı, yereli merkeze, merkezi yerele akıtma konumundadır. Bu yönüyle hem merkezin hem yerelin adamıdır. Osmanlı Kadı'sı, İmparatorluğun yerele yansıması, yereldeki aksi olduğu kadar yerelin de merkezdeki aksi olmaktadır. Osmanlı Kadı'sı'nın merkezden atanması, belirli bir hiyerarşi içinde yükselmesi ve yardımcılarını bizzat kendisinin yerel ulemeden seçmesi merkezle yerel arasında bir

köprü kurulduğunu göstermektedir. Aslında kadı merkezden atanmakla birlikte merkez ile yerel arasında bir ara kademe oluşturarak şehri yönetmektedir. Bir başka deyişle şehrin yönetimi merkez ile yerele asılı bir halde bulunmaktadır. Şehir ne yerele terk edilmiştir ne de merkeze sıkıştırılmıştır, kadı ara kademesi ile dengelenmiştir. Her ne kadar kadı merkezden atansa da çözümler yereldi, her ne kadar çözümler yerel olsa da merkezden atanan kadı aracılığıyla merkeze asılıydı. Gündelik hayat yerelde, yerel imkânlarla çözümleniyor, diğer yandan yerel tek başına da bırakılmıyordu.

Osmanlı Kadılık Kurumu, merkezden yerele monte edilmiş bir yapıdan ziyade gündelik hayatın tanziminde ve uygulamada yereldeki yardımcı unsurlarla birlikte hareket eden, merkez ile yerel arasında geçirimli, organik bir ağ kuran kurum olarak görünmektedir.

Osmanlı'da ordu ile birlikte devletin esasını oluşturan Kadılık Kurumu'nun, kadı sicillerinin incelenmesiyle Osmanlı'da modern öncesi gündelik hayatın bir panoraması çıkarılabilecek, Osmanlı şehrinin kendine has özgün yönetimi, şehrin akışı, şehrin hareketi saptanabilecektir. Batı'nın yerel yönetime, yerel demokrasiye geçişi belki kendi doğal koşullarında dönüşümü olmuştur. Ancak Osmanlı bu fırsatı bulamamıştır. Belki de modernleşme baskısı altında bu kadar kalınmasaydı Osmanlı da kendine özgü yerel demokrasisine kavuşabilecekti.

KAYNAKÇA

Çadırcı, M. *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

- Daşcıoğlu, Yılmaz. “Belediyecilik” içinde, *Osmanlı Ansiklopedisi, Tarih, Medeniyet, Kültür*. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- İnalçık, H. ve Arı, B. “Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalçık’ın Çalışmaları” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3, no:6, (2005):27-56.
- Kazıcı, Z. “Osmanlı Şehirlerinde İhtisab” Şehir ve Medeniyet Uluslararası Sempozyumunda sunulan bildiri, Ankara, Ekim 9-11, 2009.
- Kazıcı, Z. *Osmanlı’da Yerel Yönetim*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Kocaoğlu, B. *İl Genel Meclisi Tutanaklarının Tarih Araştırmaları İçin Önemi*, Tarih Yazımı Üzerine-II, Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.
- Mumford, Levis. *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*. Çevirenler: Koca, G. ve Tosun, T., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Ortaylı, İ. *Hukuk ve Devlet Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, İstanbul: Turhan Yayınları, 1994.
- Ortaylı, İ. *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, İstanbul: Hil Yayınları, 1998.
- Ortaylı, İlber. “Kadı” içinde, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ortaylı, İ. *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.
- Özbilgen, Erol. “Gündelik Hayat” içinde, *Osmanlı Ansiklopedisi, Devlet Yönetimi, Askeri Teşkilat, İktisat, Eğitim Sistemi, Gündelik Hayat*. İstanbul: İz Yayınları, 1996.

- Pirenne, H. *Ortaçağ Kentleri, Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, Çeviren: Karadeniz, Ş., İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Seyidanlıoğlu, M. *Tanzimat Döneminde Modern Belediyeciliğin Doğuşu, Yerel Yönetim Metinleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Uzunçarşılı, İ. H. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965.
- Yörükoğlu, F. "Türk Belediyeciliğinin Gelişim Süreci", *Mevzuat Dergisi*, 2009.
- Weber, Max. *Şehir, Modern Kentin Oluşumu*, Çeviren: Ceylan, M., İstanbul: Bakış Yayınları, 2000.

EXTENDED SUMMARY

KADI IN OTTOMAN URBAN MANAGEMENT

The foundation of local governments and local democracies is demonstrated through the modernization development process of Western Civilization. In western-centered approaches, the relationship between the modern state and citizens is understood through power sharing and production relations; and it has been claimed that local governments and local democracies are the results of the Western Civilization. These approaches are developed according to Western cities, Western civilization modernization development process, and the "other" part of the world, which was not part of the process of modernization, is evaluated based on this approach. In this framework, it is claimed that Islamic Civilization could not create a local democracy culture. In this context, many studies carried out in the East found that the Eastern local administration and the course of local democracy started after the Westernization process. It is clear that these evaluations

are unfinished as they are made without considering the advancements occurred in the rest of the world during the pre-modernization era in the West. It is very crucial to take a close look to the foundation process of local governments and local democracies in East, with the institutions they developed locally, and taking in consideration the unique conditions of each society from the local viewpoint.

In this study, the “Kadilik”, establishment will be studied in order to trace development of local governments and local democracies in the Ottoman Empire. First, Kadilik will be examined as an Islamic establishment and then the position of Kadilik Establishment in the Ottoman Empire, “Kadi”, i.e. judge, appointment procedures and their hierarchy policy in the Kadilik Establishment, Kadi’s duties and their role in the city will be discussed. Finally, the changes that took place in the Kadilik Establishment and in the local administration/ local democracy will be evaluated within the framework of the “Tanzimat” Decrees and “Islahat” Decrees as an example of the modernization process.

The appointment of the Ottoman Kadi comes from the central authority. His social hierarchy development and the selection of his subordinates from the local “ulama”, which was done by himself, established a bridge between the central authority and the local community. Although the central authority appointed the judge, he manages the city by creating an intermediate level between the central authority and the local community. Therefore, the city was neither only managed by the local community nor it was only controlled by the central authority, there was a balanced management created by the introduction of the intermediate level of Kadi. Even though the central

authority appointed the Kadi, solutions to local issues were formed in the local community level; and although those solutions were locally created, the Kadi who was appointed by the central authority could suspend them. Everyday life's issues were solved in the local community level with support from central authority. For this reason, Kadi's registries are unique sources of evidence, which they can help in showing us how the local community's solutions are formed, and they can be used for studies of community's daily life as well as for urban history studies.

The Ottoman Kadi was a very important bridge between the central authority and the local community in the state, who represents the local community to the central authority and vice versa, which was an indication of the importance given by the state to the local community. The appointment of the Kadi, which came from the central authority to the local community, was also the reflection of the Empire's appointment to the local community through the kadi, and vice versa.

Westernization efforts that started to gain power with Tanzimat in the Ottoman Empire caused radical changes in the Kadi establishment and in the understanding of local administration, which was the case in many other institutions of the Ottoman Empire. In this article, the modernization process and the changes occurred in the institution of the judiciary and the local community will to be discussed because of Tanzimat Decree and Islahat Decree.

Kadi establishment was mainly affected by the Westernization adventure and hence affected the city administration and every day's life. The city administration and the organization of the daily life were deeply disturbed with the replacement of the Kadi establishment, which

had been developed for centuries through its own unique conditions, by bringing solutions produced by the Western tradition. By bringing solutions from the West to a place where it has its own unique conditions and by ignoring these unique conditions, undoubtedly a great incompatibility would occur.

A liberal history thesis, which has a western focus, examines the relationship between the modern state and the local community, and the sharing of authority. The thesis does not evaluate the pre-modernization era, and it assesses regions out of the West in the manner of how they fit the Western model or not. It is based on production relationship. According to this approach, there is neither an Islamic city nor an Eastern city. In this article, the invalidity of this thesis will be revealed by examining examples of the city administration before modernization era in the Ottoman Empire, which were both Islamic and the Eastern cities. To understand how local governments solve their own problems, it is necessary to search much deeper of its roots.

A general view of pre-modern daily life during the Ottoman Empire can be established by studying the Kadi Institution, which forms the basis of the state jointly with the army in the Ottoman Empire, and then the unique management of the Ottoman city, the flow of the city, the movement of the city will be defined. The shift of the West to the local government and local democracy may have been a shift due to specific conditions. However, the Ottoman Empire did not experience those conditions. That might be due to the reason that it had not been under the pressure of modernization that much, the Ottoman Empire would had achieved its own model of modernization of local democracy.

MUHAMMED EL-MEDENÎ ET-TRABZONÎ VE RİSÂLE FÎ BEYÂNİ MÂ YÜZEKKER VE YÜENNES VEMÂ YETBEUHÛ MİNE'L-FEVÂİDİ'L-MÜHİMME ADLI ESERİ

Araştırma Makalesi

Ali Bulut*

Makale Geliş: 12.02.2020

Makale Kabul: 12.08.2020

Öz

Muhammed et-Trabzonî'nin tam adı Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzonî el-Medenî el-Hanefî'dir. Hicri 1100 (m. 1688-1699) senesinde Trabzon'da doğdu. Trabzon'dan sonra İstanbul, Mekke, Medine, Şam ve Kudüs'te bulundu. Trabzonî'nin hadis, siyer ve Arap dili başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında 50'den fazla eseri vardır. Bu eserlerin tamamına yakınının Süleymaniye Kütüphanesi'nde el yazma nüshaları mevcuttur. Konumuz olan bu risâlesinde müzekkerlik-müenneslik yönünden ortak olan kelimeleri alfabetik olarak ele alan Trabzonî, tespitimize göre Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî (ö. 770/1368)'nin *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfi'î* adlı eseriyle Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî (ö. 817/1415)'nin *el-Kâmûsü'l-Muhît* adlı sözlüklerinden iki temel kaynak olarak yararlanmıştı. Bu makale üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Muhammed el-Medenî et-Trabzonî'nin (ö. 1200/1786) hayatı ve eserleri

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye, alibulut1@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8368-8282

Atıf için; Ali Bulut, “Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve Risâle fî Beyâni mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme Adlı Eseri”, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6, sy. 2 (2020): 359-420, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.2.04>

hakkında bilgi verilmiş, ikinci kısımda müzekkerlik ve müenneslikle ilgili risâlesinin adı ve muhtevası, yöntemi, müellife aidiyeti, literatürdeki yeri ve kaynakları ele alınmıştır. Ardından da tahkikte takip edilen yöntem zikredilmiştir. Üçüncü kısımda ise metin tahkiki yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed el-Medeni, Müzekkerlik, Müenneslik, Sözlük.

Abstract

Muhammad al-Madani al-Trabzoni and his Risalah fî Beyâni Mâ Yuzekker ve Yuennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Muhimme

The full name of Muhammed et-Trabzon is Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzonî el-Medenî el-Hanefî. He was born in 1100 in Hijri (1688-1699 AD). After Trabzon, he had been in Istanbul, Mecca, Medina, Damascus and Jerusalem. Trabzonî has more than 50 works in various sciences, especially in hadith, seerah and Arabic language. Almost all of these works have manuscripts in the Library of Süleymaniye at the section of Devr-i Hamîdî. In this treatise, as we found out, Trabzonî, studied the words that were considered and used as mudhakkar (masculine) –muannath (feminine), alphabetically and benefited in his work from two main sources. They are Feyyûmî's (d. 770/1368) *el-Misbâhu'l-Münîr* and Fîrûzâbâdî's (d. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-Muhît*. This article consists of two parts. In the first part, the life and works of Muhammed al-Medeni et-Trabzonî (d. 1200/1786) was studied as well as, the content of his treatise, which deals with mudhakkar-muannath words in Arabic, and his method, sources and place in the literature were discussed. In the second part, the edition criterion of the treatise will be made.

Keywords: Muhammed el-Medeni, Mudhakkar, Muannath, Dictionary.

GİRİŞ

Arapça dilinde ilk sözlük çalışmaları, Kur'an'da mânaları bilinmeyen (garîb) kelimeler hakkında sahâbîlerin sorduğu sorulara Hz. Peygamber (sav)'in verdiği cevaplarla başlatılabilir.¹ Ancak Hz. Peygamber (sav)'in, Kur'an'daki garîb lafızların izahıyla ilgili rivâyetleri oldukça azdır. Buna da sebep olarak o devirde Arapların henüz diğer milletlerle karşılaşmış iç içe olmamaları gösterilir. Yani henüz dilde bozulmalar baş göstermemişti ve sahabiler Kur'an'daki garîb lafızların çoğunun anlamlarını biliyorlardı.

Ne zaman ki Arap yarımadasının dışında yeni yerler fethedilip Araplar, farklı kültür ve dile sahip insanlarla beraber yaşamaya başlamışlar, Arap dilinde lahn denilen bozulmalar ortaya çıkmış, işte o zaman garîb kelimelerin izahına daha çok ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaçlara cevap vermek için de dilciler özellikle de h. II. asrın ortalarından itibaren yoğun bir faaliyete girişerek Kur'an'daki garîb kelimelerin izahı ve âyetlerinin i'râbı faaliyetine kendilerini vermişlerdir. Manası kapalı olan kelimelerin anlamlarını açıklamada ilk önce eski Arap şiirine ve Arap kelimelerine yönelmişlerdir. Bunun da kaynağı dilin safiyetini koruduğu yer çöller olduğu için, dilciler buralara yolculuklar yapmışlar ve senelerce kalmışlardır. Tabi bu arada bazı bedevilerin de çöllerden şehirlere gelerek şiir ve lügat rivayetine katkıda bulduklarını ilave etmeliyiz.

Kur'an'la ilgili olarak yapılan bu faaliyetler, sözlük çalışmalarının da başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Nitekim Abdullah b. Abbas (ö. 68/687)'in *Garîbü'l-Kur'an* adlı eseri Arapçada

¹ İsmail Durmuş, "Sözlük", *DİA*, XXXVII, 398.

ilk sözlük olarak daha sonraki sistemli sözlüklerin nüvesini teşkil etmiştir. İbn Abbas'tan yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Halil b. Ahmed (ö.175/791)'in *Kitâbü'l-'Ayn* adlı eseri ise Arapçada ilk sistematik ve geniş kapsamlı sözlük kabul edilmektedir.²

I. Muhammed el-Medenî et-Trabzonî'nin Hayatı ve Eserleri

1. Hayatı: Tam adı Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzonî el-Medenî el-Hanefî'dir.

Muhtemelen h. 1100 (m. 1688-1699) senesinde Trabzon'da doğdu.³ Trabzonî, Abdurrahim b. Huseyn Zeynuddin el-İrâkî'nin *ed-Dürerü's-Seniyye fî Sîreti Hayri'l-Beriyye* isimli eserin istinsahını bitirdiğinde yazdığı notta kendisini şöyle tarif eder:

“Doğum olarak Trabzonlu, eğitim cihetinden İstanbullu, mücâveret bakımından Mekke ve Medineli, ikamet olarak Şamlı ve Kudüslü, Allah'ın arzında dolaşan bir seyyah Muhammed b. Mahmud, *ed-Dürerü's-Seniyye fî Sîreti Hayri'l-Beriyye*'nin yazımını bitirdi.”⁴

İlk tahsiline annesi Emine Hanım ve babası Salih Efendi'den Kur'ân-ı Kerîm'den kısa sûreleri ezberleyerek başlar. Daha sonra mektebe girerek Kur'ân-ı Kerîm'i ezberler. Gençlik yıllarında Trabzon'daki âlimlerden ders aldıktan sonra İstanbul'a gider.⁵ İstanbul'da Süleymaniye Medreseleri'ne girerek ilim tahsiline devam eder. Muhtemelen buradaki tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul'dan

² Cemal Muhtar, “İslam'da Sözlük Çalışmaları” *MÜİF Dergisi*, S 3, (1985): 366-367.

³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-42): I, 167; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts): III, 12.

⁴ Abdurrahim b. Huseyn Zeynuddin el-İrâkî, *ed-Dürerü's-Seniyye fî Sîreti Hayri'l-Beriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye (Camii) Bölümü no. 297.9, demirbaş no: 01071-002, vr. 37^a.

⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 167.

ayrılır ve Halep'e gider.⁶ Buradaki âlimlerden de ilim tahsil eder. Buradan Humus oradan da Şam'a gider ve buralardaki âlimlerden ders alır. Kudüs ve el-Halil'de de bir süre kalır ve buralarda da âlimlerden istifade eder. Daha sonra Mısır'a geçer. Mısır'dayken h. 1154 (m. 1741) yılında Münâvî'nin *el-Ucâletü's-Seniyye alâ Elfiyyeti's-Sîrati'n-Nebeviyye* isimli eserin kendisinde bulunan nüshasını burada satın aldığı başka bir nüshayla karşılaştırmaya başlar. Bu karşılaştırma bitmeden Mısır'dan ayrılarak Mekke-i Mükerreme'ye gider. Burada da yeni bir nüsha satın alır ve Mısır'da başladığı nüsha karşılaştırmasını bu şehirde tamamlar. Kitabın ferağ kaydında, sayfa kenarına yazdığı notta bu nüsha karşılaştırmasını anlatır.⁷

Hediyetü'l-Ârifîn'de verilen bilgiye göre Medine'den İstanbul'a dönmüş ve Süleymaniye Medreselerinde müderris ve Süleymaniye Kütüphanesinde de müdürlük yapmıştır.⁸

Trabzonî, iki hadis âlimi Muhammed b. et-Tayyib el-Fâsî ve Muhammed b. Hasan b. Hemmâd el-Hanefî'den birçok kitap için icâzet almıştır. Yine Mescid-i Haram müderrislerinden Yahya b. Salih el-Hanefî el-Mekkî'den de birçok ilim dalında eğitimini tamamlayarak icâzet almıştır.⁹

⁶ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 167.

⁷ El-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîlarîfîn b. Nûriddîn Ali el-Haddâdî, *el-Ucâletü's-seniyye alâ Elfiyyeti's-sîrati'n-nebeviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, no. 828/1, vr. 169^b; https://www.dr-mahmoud.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1344:-14--1430-----&catid=18&Itemid=33

⁸ İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, (İstanbul: yy 1951): II, 345.

⁹ Mahmud Seyyidoğlu, "Bir Osmanlı Âlimi: Muhammed Trabzonî", çev. Ömer Faruk Tokat, *Rihle*, yıl 2, sayı 5-6, (Nisan-Eylül 2009, Rebiulevvel-Şevval 1430): 177.

Ziriklî'nin aktardığı bilgiye göre Trabzonî, Süleymaniye Camii'nde müderrislik ve kitap kayyumu olarak görev yapmıştır.¹⁰

Medenî Efendi 15 Ramazan Çarşamba günü 1200 senesinde (12 Temmuz 1786) vefat etmiş ve Karaca Ahmet Mezarlığı'na defnedilmiştir.¹¹

2. Eserleri: Trabzonî'nin hadis, siyer ve Arap dili başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında 50'den fazla eseri vardır.¹² Bu eserlerin tamamına yakınının Süleymaniye Kütüphanesi Devr-i Hamîdî bölümünde el yazma nüshaları mevcuttur.

Trabzonî, telif ettiği eserlerin yanında birçok eseri de hem istinsah etmiş, hem de bunları tashih etmiştir.¹³

Arap dili alanında da çoğu risâle tarzında birçok eser telif etmiştir. Onun, bu eserlerinde sözlük çalışmalarına yoğunlaştığı görülür. Bu eserleri şöyledir:¹⁴

1. Risâle fî Beyâni Evhâmi Sıhâhi'l-Cevherî.
2. Risâle fî Beyâni'l-Ezdâd.

¹⁰ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm, Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikin*, (yy: ts): VII, 89.

¹¹ Seyyidoğlu, "Muhammed Trabzonî", 175.

¹² Trabzonî'nin hem eserleri hem de hayatıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Seyyidoğlu, "Muhammed Trabzonî", 177-179; Murat Sula, "Muhammed b. Mahmud b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî ve Ruseyyiletun fî Beyân al-Alfâzi'l-letî Yestevî fiha'l- Mufredu ve'l-Musennâ ve'l-Cem'u ve'l-Muzekkeru ve'l-Muennes İsimli Risalesi", *DEÜİFD*, XXXII (2010): 80-95; Emin Aydın, *Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin (v. 1200/1786) "ed-Dürerü's-Semîne" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011), 5-36; Ali Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fî Beyâni'l-Ezdâd'ı", *Eskiyeni* 31 (Güz 2015): 148-151.

¹³ Bu eserlerle ilgili olarak bkz. Seyyidoğlu, "Muhammed Trabzonî", 179-181; Sula, "Muhammed b. Mahmud b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî", 85-88; Aydın, *Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî*, 25-28; Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî", 149-151.

¹⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 89.

3. Risâle fî Beyânî'l-Müsellesât.
4. Risâle fî Müsellesâti'l-Ayn mine'l-İsmi ve'l-Fi'l.
5. Risâle fî Müsellesâti'l-Lâm.
6. Risâle fî Beyânî'l-Elfâzilletî Yestevî fihâ el-Müfred ve'l-Müsennâ ve'l-Cem' ve'l-Müzekker ve'l-Müennes.
7. Risâle fî Beyânî mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme.
8. Risâle fî Galatâti'l-Avâm.
9. Risâle fimâ Yeteaddâ vemâ lâ Yeteaddâ.
10. Ucâletü'z-Zâd fî Şerhi Zehri'l-Meâd fî Muâradâti Kasîdeti Bânet Suâd.
11. Müfredâtü Meânî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Gayrihi.
12. Risâle fî Beyânî Evzânî'l-Esmâ.¹⁵

II. Risâle fî Beyânî mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme

1. Risâlenin adı ve muhtevası: Risâlenin adı, eserin tek nüshasının girişinde *Risâle fî Beyânî mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme* şeklindedir.

Trabzonî eserine müenneslik alametleriyle başlar. Ardından müzekker ve müennes kelimelerin kısımlarını ele alır. Ardından mastarlardaki müzekkerlik-müenneslik konusuna geçer. Burada ﴿إِنَّ﴾ ﴿رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ “Muhakkak ki Allah’ın rahmeti iyilik edenlere çok yakındır.”¹⁶ âyetini detaylıca ele alır. Burada mastarda müenneslik alameti bulunduğu hâlde haberin niye müzekker geldiğini âlimlerin görüşünü aktararak izah eder. Peşinden bazı kelimeleri müzekkerlik-

¹⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 5333-10.

¹⁶ Ârâf sûresi (7): 56.

müenneslik yönünden inceler. Son olarak da ismi fâilin faîl vezninde gelebileceğini söyler ve bazı mübâlağa vezinlerini müzekkerlik-müenneslik yönünden değerlendirir.

Bunların ardından alfabetik olarak önce müennes olan bazı kelimeleri ele alır. Burada hemen hemen hepsi semai müennes olan 94 kelimeye yer verir. Ardından da yine alfabetik olarak müzekker-müenneslik yönünden ortak olan kelimeleri zikreder. Burada da 245 kelimeyi ele alır.

2. Yöntemi: Trabzonî besmele ve hamdeleden sonra risâlenin ismini zikreder. Risâlenin ismi *Risâle fî Beyâni mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme* şeklindedir. Bu isimden de anlaşıldığı üzere risâlenin yazılış gayesi müzekkerlik ve müenneslik yönünden ortak olan kelimelerin incelenmesidir.

Trabzonî müzekkerlik-müenneslik yönünden ortak olan kelimelere geçmeden önce konuya giriş ve bir ön hazırlık mahiyetinde konuyla ilgili teorik bilgiler verir. Ardından bazı müennes kelimeleri ele alır, peşinden de müzekkerlik-müenneslik yönünden ortak kelimeleri inceler.

Onun kelimeleri ele alış yöntemini şu şekilde açıklayabiliriz:

1. Verdiği bilgilerin ardından genelde istifade ettiği kaynağın adını kısaca zikreder. Bu yerlerde *كذا في المصباح* (*Misbâh'ta* böyledir) ve *كذا في القاموس* (*Kâmûs'ta* böyledir), vb. ifadeler kullanır. *Misbâh'tan* maksadı Feyyûmî'nin *el-Misbâhu'l-Münîr*'i, *Kâmûs'tan* maksadı da Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-Muhîr* adlı eseridir. Zaten eserin genel iskeletini oluşturan iki kaynak da bu iki sözlüktür.

2. Kelimelerin veznini açıklarken meşhur olan bir kelimeyi örnek vererek açıklar. Ardından manasını verir. Meselâ حراء kelimesini açıklarken كِبَابٌ، جَبَلٌ بِمَكَّةَ (Kitâb gibidir, Mekke'de bir dağdır) der.¹⁷
3. Eğer manası bilinen bir kelimeyse izah yapmadan mîm harfini söyler geçer. Mîm'i معروف (Bilinen bir şey) manasına kullanır. Meselâ البئر kelimesini açıklarken şöyle der: البئر: م. (Kuyu: Bilinmektedir).¹⁸ Bu, Trabzonî'nin asıl kaynaklarından olan Feyyûmî'nin de kullandığı bir yöntemdir. Ancak Feyyûmî mîm simgesini kullanmaz, معروف kelimesini açıkça söyler.
4. Bir kelimenin müzekker-müennesliğiyle ilgili olarak âlimler ve kabileler arasındaki ihtilafı beyan eder. Meselâ الرُّفَاقَ وَالطَّرِيقَ وَالصِّرَاطَ وَالسُّوقَ kelimelerini Hicâz halkının müennes, Temim kabilesinin ise müzekker kabul ettiklerini söyler.¹⁹
5. Zaman zaman âlimlerin görüşünü aktaran Trabzonî bir yerde İbn Bâbşâz'ın görüşünü *el-Misbâh*'a dayanarak zayıf şeklinde niteler.²⁰
6. Trabzonî'nin, risâleyi tamamladıktan sonra üzerinde صح kaydıyla bazı düzeltme ve ilâveler yaptığı görülmektedir.
7. Trabzonî zaman zaman bazı kısaltmalar da kullanır. Bu kısaltmalar ve anlamları şöyledir:

¹⁷ Muhammed et-Trabzonî, *Risâle fî Beyâni mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 1068, vr. 231^b.

¹⁸ Trabzonî, *Risâle*, vr. 230^a.

¹⁹ Trabzonî, *Risâle*, vr. 232^a.

²⁰ Trabzonî, *Risâle*, vr. 228^a.

الخ: إلى آخره أ م: عليه السلام تعا: تعالى

الرَضَى: رضي الله عنها فح: فحيثُ م: معروف

3. Müellife Aidiyeti: Eser, Trabzonî'ye ait birçok risâlenin bulunduğu bir mecmua içerisinde (Süleymaniye kütüphanesi, nr. 1068). Ayrıca ferağ kaydındaki ifadede hem eserin yazılış tarihi hem de müellifin adı zikredilmektedir. Trabzonî ferağ kaydında²¹ şöyle demiştir:

“Bu kitap, müellifi Şeyh Muhammed el-Medenî tarafından, Allah'ın yardımı, lütfu ve ihsanıyla, 1282 yılı Rebiülevvel ayının sonunda Perşembe günü ikinci namazından sonra yazılmıştır. Evvelen ve âhıran Allah'a hamd, Nebiyy-i Mustafâ'ya, O'nun âline ve ashâbına salât olsun.”

Bunlar da risâlenin Trabzonî'ye aidiyetini pekiştirmektedir.

4. Literatürdeki Yeri: Daha önce de ifade edildiği gibi müzekker ve müenneslikle ilgili ilk eser Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'ya ait *el-Müzekker ve'l-Müennes*'idir. Ferrâ'dan sonra telif edilen eserlerden Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Müberred (ö. 286/900), Mufaddal b. Seleme (ö. 290/903), Ebû Mûsâ Süleyman b. Muhammed el-Hâmız (ö. 305/918), Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), İbnü't-Tüsterî (ö. 361/971), İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Fâris (ö. 395/1004) ve Kemâleddin el-Enbârî (ö. 577/1181)'ye ait olanlar yayımlanmıştır. Bunların içinde Ferrâ ile Müberred'e ait olanlar dilbilgisi ağırlıklı,

²¹ Ferağ kaydı: Yazmaların son varaklarında çoğunlukla müellif, müstensih isimlerinin yanında bulunan telif ve istinsâh tarihleridir. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Eserler Terminolojisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 110-111.

İbnü't-Tüsterî ile İbn Cinnî'nin eserleri ise alfabetiktir. Bunların en hacimlişi ise Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin eseridir. Yine İbn Sîde (ö. 458/1066) *el-Muhassas* isimli sözlüğünde müzekkerlik-müenneslik konusuna 200 sayfadan fazla yer ayırmıştır.²²

5. Kaynakları: Tespit ettiğimiz kadarıyla Trabzonî bu eserinde şu iki temel kaynaktan yararlanmıştı:

1. Feyyûmî (ö. 770/1368)'nin *el-Misbâhu'l-Münîr*'i.
2. Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)'nin *el-Kâmûsü'l-Muhît*'i.

Bu iki eserin yanında Cevherî (ö. 400/1009)'nin *es-Sihâh*, Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf*, Mutarrizî (ö. 610/1213)'nin *el-Muğrib fî Tertibi'l-Mu'rib*, Râzî (ö. 666/1268)'nin *Muhtâru's-Sihâh*, Beydâvî (ö. 685/1286)'nin *Envâru't-Tenzîl*'i, Neseî (ö. 710/1310)'nin *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, Kirmânî (ö. 786/1384)'nin *el-Kevâkibü'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Eşmûnî (ö. 900/1494)'nin *Şerhu'l-Elfiyye*, Şeyhzâde (ö. 950/1543)'nin *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, Münâvî (ö. 1031/1622)'nin *el-Ucâletü's-Seniyye 'alâ Elfiyyeti's-Sîreti'n-Nebeviyye* ve Ebü'l-Hasen ed-Darîr el-Kuhunduzî (ö. 420/1029?)'nin *ed-Darîri fî'n-Nahv (Risâletü'l-Kuhunduzî fî'n-Nahv)*'i ise zaman zaman yararlandığı eserlerdir.

6. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Eserin tahkikinde genel esaslar açısından *İSAM Tahkikli Neşir Esasları* (İTNES) takip edilmiştir. Takip ettiğimiz yöntem şöyledir:

1. Metnin tahkikinde eserin Süleymaniye Kütüphanesi no. 1068'de 227^b-234^a varakları arasında bulunan tek nüshası esas alınmıştır.

²² Durmuş, "Müzekker ve Müennes", *DİA*, XXXII, 244.

2. Metin günümüz imla kurallarına göre yazılmıştır. Buna göre eserde hem yâ hem de hemzeyle yazılan kelimeler sadece hemzeyle yazılmıştır. الزائدة kelimesi ساير şeklinde, سائر kelimesi سائر şeklinde yazılmıştır. Yine yâ ile yazılan الرَّدِّيّ lafzı الرَّدِّيّ şeklinde hemze ile yazılmıştır.
3. Allah lafzından sonra gelen تعا şeklinde yazılmış olan saygı ifadeleri تعالى şeklinde; peygamber isimlerinden sonra gelen م عليه السلام şeklindeki salat ve selam ifadeleri عليه السلام şeklinde, sahâbî isimlerinden sonra gelen “Allah ondan razı olsun” anlamındaki الرَّضَى ifadeleri de رضي الله عنه şeklinde açık olarak yazılmıştır.
4. Ayrıca müellifin فح harfleriyle kısaltarak yazdığı فحينئذٍ lafzıyla, م şeklinde yazdığı معروف lafzıyla açıkça yazılmıştır.²³
5. Metinde geçen âyetlerin sûre ve numaraları, hadislerin kaynakları dipnotta verilmiştir.
6. Şiirlerde ise şairin divanı varsa önce buraya müracat edilmiş sonra diğer kaynaklarda geçen yerler gösterilmiştir. Ayrıca şiirlerin ikinci satırları eksikse bunlar da köşeli parantezle metin içinde tamamlanmıştır.
7. Şiirlerde geçen yabancı kelimeler dipnotlarda izah edilmiştir.

²³ Yazma eserlerde kullanılan bu tür kısaltmalar hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Turan Arslan, “Eski Yazma Kitap ve Belgelerde Kullanılan Kısaltma ve Rumuzlar”, *XIV. Türk Tarih Kongresi (Ankara 9-13 Eylül 2002): Kongreye Sunulan Bildiriler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005), II/2, 1533-1549.

8. Metinde geçen âlimlerin tam isimleri ve vefat tarihleri dipnotta verilmiş, hayatıyla ilgili kaynaklara atıfta bulunulmuştur.
9. Müellifin isim vererek atıfta bulunduğu kaynaklar taranarak buradaki yerleri mümkün olduğunca gösterilmeye çalışılmıştır.
10. Açıklama gerektiren kelime ya da cümleler dipnotlarda izah edilmiştir.
11. Okuyucuya kolaylık sağlamanın amacıyla âyetlerin tamamı harekelenmiştir.
12. Eserde noktalama işaretlerine dikkat edilmiş, önemli yerler harekelenmiştir.

SONUÇ

Kur'an'da garîb kelimeler hakkında sahâbîlerin sorduğu sorulara Hz. Peygamber (sav)'in verdiği cevaplar Arap dilinde sözlük çalışmalarının ilk hareket noktası sayılabilir.

Arap yarımadasının dışında yeni yerler fethedilip Araplar, farklı kültür ve dile sahip insanlarla beraber yaşamaya başlayınca, Arap dilinde lahn denilen bozulmalar ortaya çıkmış, işte o zaman garîb kelimelerin izahına daha çok ihtiyaç duyulmuştur. Buna binâen Garîbü'l-Kur'ân vb. isimlerle birçok eser telif edilmeye başlanmıştır.

Kur'an'la ilgili olarak yapılan bu faaliyetler, sözlük çalışmalarının da bir başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Nitekim Abdullah b. Abbas'ın *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eseri Arapçada ilk sözlük olarak daha sonraki sistemli sözlüklerin nüvesini teşkil etmiştir. İbn Abbas'tan yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Halil b. Ahmed'in *el-*

Ayn adlı eseri ise Arapçada ilk sistematik ve geniş kapsamlı sözlük olarak kabul edilmektedir.

Özellikle ana dili Arapça olmayan kâtip ve yazarların müzekker-müennes kelimelerin kullanımında yaptıkları hatalar gibi etmenlerin tesiriyle h. III. (m. IX.) yüzyılın başlarından itibaren ve bilhassa IV. (X.) yüzyıl boyunca “el-Müzekker ve'l-Müennes” adı altında çok sayıda sözlük türü eser telif edilmiştir. Bu alanda bilinen ilk çalışma Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) vefatından üç sene önce yazdığı *el-Müzekker ve'l-Müennes* adlı eseridir. Ferrâ'dan sonra bu alanda birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan birisi de Osmanlı âlimlerinden Muhammed et-Trabzonî'nin bu makalenin konusunu teşkil eden *Risâle fî Beyâni mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme* adlı risâlesidir.

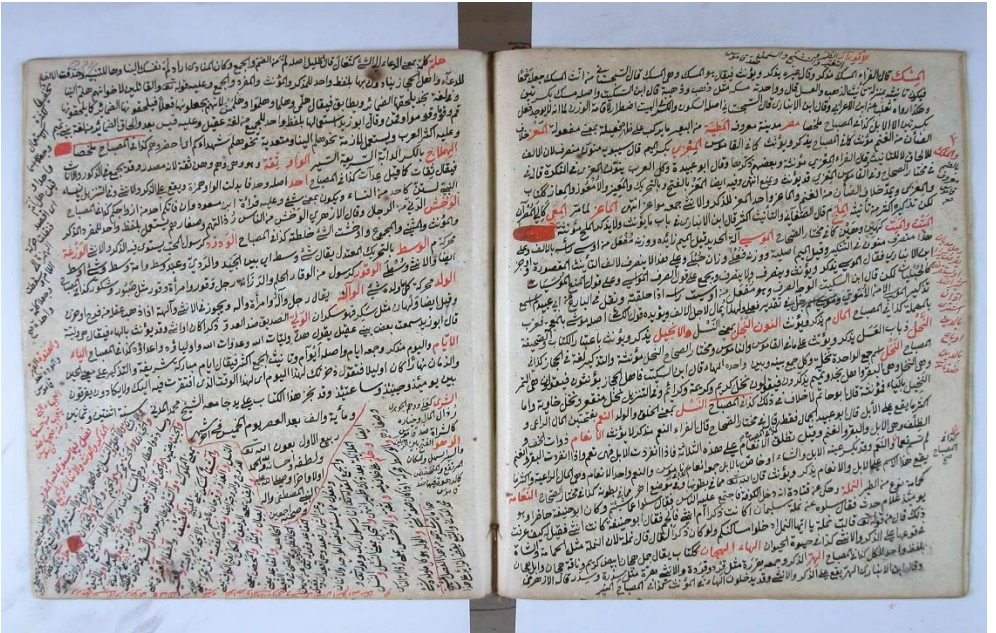
Trabzonî risâlesine müzekkerlik ve müenneslikle ilgili bir girişle başlar. Ardından alfabetik olarak hemen hemen hepsi semai müennes olan 94 kelimeye yer verdiği görülmüştür. Peşinden de yine alfabetik olarak müzekker-müenneslik yönünden ortak olan kelimeleri zikreder. Burada da 245 kelimeyi ele aldığı tespit edilmiştir.

Trabzonî, tespitimize göre bu eserinde Feyyûmî'nin *el-Misbâhu'l-Münîr*'i ile Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-Muhît*'inden iki temel kaynak olarak yararlanmışır.

Tahkik ettiğimiz bu risâlenin dışında Trabzonî'nin tahkik bekleyen daha birçok eseri bulunmakta olup araştırmacıların himmetini beklemektedir.



Şekil 1: Risalenin ilk varığı



Şekil 2 Risalenin son varığı

TAHKİKLİ METİN

Risâle fî Beyâni mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme

رسالة في بيان ما يذكر ويؤنث وما يتبعه من الفوائد المهمة

[227ظ] بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَبِهِ نَسْتَعِیْنُ

الحمدُ لله وكفى، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى، وبَعُدُ، فهذه رسالةٌ في بيان ما يُذكَرُ ويؤنثُ وما يتبعه من الفوائد المهمة.

واعلم أنّ علامة التأنيث في الأسماء المتمكّنة شيان:

1- التاء التي تنقلب هاءاً في الوقف

2- والألف الزائدة:

أ- المقصورة في: حُبلى وبُشرى

ب- والممدودة في: حمراء وصحراء

والمذكّر والمؤنث كلاهما حقيقي، ولفظي.

وَالأَوَّلُ هُوَ الخَلْقِيُّ كَالرَّجُلِ، وَالْمَرْأَةُ، وَالثَّانِي نَحْوُ الثَّوْبِ، وَالْعِمَامَةِ، وَالْحَقِيقِيُّ أَقْوَى، وَلِهَذَا أُنْثِ فِعْلُهُ تَقَدَّمَ أَوْ تَأَخَّرَ، نَحْوُ: حَسَنَتِ الْمَرْأَةُ، وَالْمَرْأَةُ حَسَنَتْ، وَلَمْ يَجُزْ حَسَنَ الْمَرْأَةَ، وَجَازَ حَسَنَ الْعِمَامَةِ. وَلِحَاقِ الْعَلَامَةِ لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْمَذْكَرِ وَالْمُؤنثِ فِي الصِّفَاتِ هُوَ الْأَصْلُ، نَحْوُ صَالِحٍ، وَصَالِحَةٍ، وَكَرِيمٍ، وَكَرِيمَةٍ، وَسَكَرَانَ، وَسَكَرَى، وَعَطُشَانَ، وَعَطُشَى، وَأَحْمَرَ، وَحَمْرَاءَ، وَأَبْيَضَ، وَبَيْضَاءَ. وَأَمَّا حَائِضٌ، وَطَالِقٌ، وَمُرْضِعٌ، وَامْرَأَةٌ عَاشِقٌ، وَنَاقَةٌ بَازِلٌ فَعَلَى تَأْوِيلِ "شَخْصٍ" أَوْ "شَيْءٍ".⁽²⁴⁾

وأما الأسماء المؤنثة بلا علامة فستأتي في الفصول إن شاء الله تعالى.

⁽²⁴⁾ المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي، ص 525.

وَمِمَّا ذَكَرَ لِكَوْنِهِ مَخْصُوصًا بِالرِّجَالِ دُونَ النِّسَاءِ: أَمِيرٌ، وَوَكِيلٌ، وَوَصِيٌّ، شَاهِدٌ،
وَمُؤَدِّنٌ. وَالْأَلْفُ مُذَكَّرٌ فِي عَدَدِ الْمُؤَنَّثِ، وَغَيْرِهِ بِدَلِيلِ "ثَلَاثَةِ آلَافٍ"، وَمَنْ أَنْتَ جَارَ عَلَيَّ
تَأْوِيلِ الدَّرَاهِمِ.

وَكُلُّ جَمْعٍ مُؤَنَّثٌ إِلَّا مَا صَحَّ بِالْوَاوِ، وَالتَّنُونُ فِيْمَنْ يَعْلمُ تَقُولُ: جَاءَ الرِّجَالُ
وَالنِّسَاءُ، وَجَاءَتِ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ، وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ﴾ [الممتحنة،
12/60]

وَأَسْمَاءُ الْجُمُوعِ مُؤَنَّثَةٌ، نَحْوُ الْإِبِلِ وَالذُّودِ وَالْحَيْلِ وَالْعَنَمِ وَالْوَحْشِ وَالْعَرَبِ
وَالعَجَمِ، وَكَذَا كُلُّ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَاحِدِهِ التَّاءُ أَوْ يَاءُ النَّسْبِ كَتَمْرٍ وَنَخْلٍ وَرَمَانٍ فِي تَمْرَةٍ
وَنَخْلَةٍ وَرَمَانَةٍ [228و] وَرُومِيٍّ وَرُومٍ وَبُحْتِيٍّ وَبُحْتٍ.⁽²⁵⁾ وَمَا فِي آخِرِهِ الْوَاوُ وَالتَّنُونُ مِنْ
أَسْمَاءِ الْعَدَدِ مُسْتَوٍ فِيهِ الْمَذَكَّرُ وَالْمُؤَنَّثُ، وَكَذَا الْمِائَةُ وَالْأَلْفُ. كَذَا فِي الْمَغْرِبِ.⁽²⁶⁾

قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ الزَّجَّاجُ كُلُّ جَمْعٍ لِعَغيرِ النَّاسِ سِوَاءِ كَانَ وَاحِدُهُ مُذَكَّرًا أَوْ مُؤَنَّثًا،
كَالْإِبِلِ وَالْأَرْحُلِ وَالْبِغَالِ فَإِنَّهُ مُؤَنَّثٌ. وَكُلُّ جَمْعٍ عَلَيَّ التَّكْسِيرِ لِلنَّاسِ وَسَائِرِ الْحَيَوَانِ
التَّاطِقِ يَجُوزُ تَذْكِيرُهُ وَتَأْنِيثُهُ، مِثْلُ الرِّجَالِ وَالْمُلُوكِ وَالْفُضَاةِ وَالْمَلَائِكَةِ. فَإِنْ جَمَعْتَ بِالْوَاوِ
والتَّنُونِ لَمْ يَجْزُ إِلَّا التَّذْكِيرُ، نَحْوُ: الرِّئِدُونَ قَامُوا. وَكُلُّ جَمْعٍ يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَاحِدِهِ الْهَاءُ
نَحْوُ بَقَرٍ وَبَقْرَةٍ فَإِنَّهُ يَذَكَّرُ وَيُؤَنَّثُ. وَكُلُّ جَمْعٍ فِي آخِرِهِ تَاءٌ فَهُوَ مُؤَنَّثٌ نَحْوُ حَمَامَاتٍ
وَجَرَادَاتٍ وَتَمْرَاتٍ وَدُرَيْهَمَاتٍ وَدُنْبِينَاتٍ هَذَا لَفْظُهُ، أَمَّا تَذْكِيرُ "الرِّئِدُونَ قَامُوا" فَإِنَّ لَفْظَ
الْوَاوِ مَوْجُودٌ فِي الْجَمْعِ بِخِلَافِ التَّكْسِيرِ نَحْوُ: قَامَتِ الرِّئِدُ، حَيْثُ يَجُوزُ التَّأْنِيثُ؛ لِأَنَّ
لَفْظَ الْوَاحِدِ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْجَمْعِ، فَاجْتَرَأَ عَلَيَّ الْجَمْعِ بِالتَّأْنِيثِ بِاعْتِبَارِ الْجَمَاعَةِ.
وَأَجَازَ ابْنُ بَابِشَادٍ "قَامَتِ الرِّئِدُونَ" بِالتَّأْنِيثِ بِاعْتِبَارِ الْجَمَاعَةِ وَقِيَاسًا عَلَيَّ "قَامَتِ الرِّئِدُ"
قَالَ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ [يونس، 90/10] فَأَنْتَ مَعَ
الْجَمْعِ السَّلَامِ وَهُوَ ضَعِيفٌ سَمَاعًا. وَأَمَّا قِيَاسُهُ عَلَيَّ "قَامَتِ بَنُو فُلَانٍ" فَالْوَاوِ غَيْرُ مَوْجُودٍ

⁽²⁵⁾ وكذا تُزَكِّيُّ وتُزَكِّ، وَرَنْجِيٌّ وَرَنْجٌ وَجُنْدِيٌّ وَجُنْدٌ مِثْلُهُ. «منه».

⁽²⁶⁾ المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي، ص 526.

فِي الْجَمْعِ، فَأَشْبَهَ جَمْعَ التَّكْسِيرِ حَتَّى نُقِلَ عَنِ الْجُرْجَانِيِّ أَنَّ الْبَنِينَ جَمْعُ تَكْسِيرٍ وَإِنَّمَا جَمْعُ بِالْوَاوِ وَالنُّونِ جَبْرًا لِمَا نَقَصَ كَالْأَرْضِيِّينَ وَالسِّنِينَ. وفيه نظر. كذا في المصباح. (27)

الإِسْمُ الْمَفْرُودُ الَّذِي يَقَعُ عَلَى الْجَمْعِ فَيُمَيِّزُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَاحِدِهِ بِالتَّاءِ غَالِبٌ فِي الْأَشْيَاءِ الْمَخْلُوقَةِ دُونَ الْمَصْنُوعَةِ، وَذَلِكَ نَحْوُ تَمْرَةٍ، وَتَمْرٍ، وَنَخْلَةٍ، وَنَخْلٍ، وَبَقْرَةٍ، وَبَقْرٍ، وَحَمَامَةٍ، وَحَمَامٍ، وَدَجَاجَةٍ، وَدَجَاجٍ، وَنَحْوُ: سَفِينَةٍ، وَسُفُنٍ، وَلَبَنَةٍ، وَلَبَنِ قَلِيلٌ. (28)

وَأَفْعَلُ التَّفْضِيلِ وَيَسْتَوِي فِيهِ الْمَذَكَّرُ وَالْمَوْثُتُ وَالْإِثْنَانُ وَالْجَمْعُ مَا دَامَ مُتَكْرِرًا مَقْرُونًا بِ "مِنْ"، وَإِذَا عَرِّفَ [228ظ] أَتَتْ، وَثَبِي، وَجَمِعَ تَقُولُ: هُوَ الْأَفْضَلُ، وَهُمَا الْأَفْضَلَانِ، وَهُمُ الْأَفْضَلُونَ، وَالْأَفْضَلُ، وَهِيَ الْفُضْلَى، وَهُمَا الْفُضْلَيَانِ، وَهِنَّ الْفُضْلَيَاتُ، وَإِذَا أُضِيفَ جَارَ الْأَمْرَانِ، وَقَدْ يُحذفُ "مِنْ"، وَهِيَ مُقَدَّرَةٌ. كذا في الْمَغْرِبِ. (29)

وَإِذَا كَانَ الْمَعْدُودُ مَذَكَّرًا وَاللَّفْظُ مُؤَنَّثًا أَوْ بِالْعَكْسِ جَارَ التَّذْكِيرِ وَالتَّأْنِيثِ، نَحْوُ: ثَلَاثَةٌ أَنْفُسٍ وَثَلَاثَ أَنْفُسٍ كذا في المصباح. (30) قُلْتُ: ومثال العكس: ثلاثة أشخاصٍ وثلث أشخاصٍ. انتهى.

إذا كان في المعدود لغتان التذكير والتأنيث ك"الحال" جاز فيه الحذف والإثبات تقول: ثلاث أحوال وثلثة أحوال، كذا في شرح الألفية للأشموني. (31) وفيه قبيل هذا عند قول ابن مالك:

ثَلَاثَةٌ بِالتَّاءِ قُلْ لِلْعَشْرَةِ
فِي الصِّدِّ جَرَّدَ النَخِ
فِي عَدِّ مَا آحَادُهُ مُذَكَّرُهُ

أَيُّ [جَرَّدَ] مِنْ التَّاءِ، نَحْوُ: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ﴾ [الحاقة، 8/69] هذا إذا ذُكِرَ الْمَعْدُودُ، فَإِنْ قُصِدَ وَلَمْ يُذَكَّرْ فِي اللَّفْظِ فَالْفَصِيحُ أَنْ يَكُونَ كَمَا لَوْ

(27) المصباح المنير للفيومي، «توب». ج 2 ص 705.

(28) المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي، ص 524.

(29) المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي ص 531.

(30) المصباح المنير للفيومي، «توب». ج 2 ص 704.

(31) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 1/394.

ذَكَرَ. فتقول: "صُمْتُ خَمْسَةً" تُرِيدُ: أَيَّامًا. و"سِرْتُ خَمْسًا" تُرِيدُ: لِيَالِي. ويجوز أن تحذف التاء في المذكر. ومنه: أَتَبِعُهُ بِسِتِّ مِِنْ شَوَالٍ. أما إذا لم يُقْصَدْ معدودٌ فَإِنَّمَا قُصِدَ العَدْدُ المطلقُ كانت كلها بالتاء، نحو: ثلاثة نصف ستّة. انتهى.⁽³²⁾

[علامات المؤنث]:

اعلم أنّ للمؤنث ثلاث علامات:

1- الألف الممدودة، إذا كانت رابعة أو خامسة، نحو: الحمراء والصفراء.

2- والألف المقصورة، نحو: حُبْلَى وبُشْرَى وذِكْرَى ونحوها.

3- والتاء التي تصيرُ في الوقفِ هاءً، نحو: الرحمة والبركة.

وكل اسم فيه إحدى هذه العلامات فهو مؤنث، كقولك: أعجبتني الحمراء والصفراء. نفعتني الذكرى والبشرى. ونزلت الرحمة والبركة. والأعضاء المزدوجات نحو اليدين والرجلين والعينين والأذنين والحاجبين والمخدين والجموع كلها مؤنثات. وما خلا من هذه العلامات فهو مذكر إلا أسماء معدودة تحفظ ولا تقاس عليها. كذا في رسالة الفهَنْدُزِي فِي النَحْوِ.⁽³³⁾

تنبيه:

وَقِيلَ: التَّوْبَةُ هِيَ التَّوْبُ وَلَكِنَّ الهَاءَ لِتَأْنِيثِ المَضْرَبِ. وَقِيلَ: التَّوْبَةُ وَاحِدَةٌ كَالضَّرْبَةِ. كذا في المصباح.⁽³⁴⁾ المصدر يستوي تذكيره وتأنيثه كما ذكره المناوي في شرح ألفية السيرة العراقية عند قوله أم حبيبة رضي الله عنها. وفي الصحاح: وإنما قال الله تعا: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف، 56/7] ولم يقل: قريبة؛ لأنه أراد بالرحمة الإحسان، ولأن ما لا يكون تأنيثه حقيقياً جاز تذكيره. انتهى.⁽³⁵⁾

⁽³²⁾ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 394/1.

⁽³³⁾ الضريري في النحو (رسالة الفهَنْدُزِي فِي النَحْوِ)، للضريري الفهَنْدُزِي، ص 15.

⁽³⁴⁾ المصباح المنير للفيومي، «توب»، «توب».

⁽³⁵⁾ الصحاح للجوهري، «قرب».

وَمَلْحَفَةٌ خَلَقَ وَثَوَّبَ خَلَقَ: أَي بَالٍ. يَسْتَوِي فِيهِ الْمَذْكَرُ وَالْمُؤَنَّثُ؛ لِأَنَّهُ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ. كَذَا فِي مَخْتَارِ الصَّحَاحِ.⁽³⁶⁾

﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف، 56/7]: فَإِنْ قَلَّتْ: الْقِيَّاسُ "قَرِيبَةٌ"، قَلْتُ: الْفَعِيلُ الَّذِي بِمَعْنَى الْفَاعِلِ قَدْ يُحْمَلُ عَلَى الَّذِي بِمَعْنَى الْمَفْعُولِ، أَوْ الرَّحْمَةُ بِمَعْنَى التَّرْحُمِ، أَوْ صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ مَحْذُوفٍ، أَيْ شَيْءٌ قَرِيبٌ. أَوْ لَمَّا كَانَ وَزْنُهُ وَزَنَ الْمَصْدَرِ نَحْوَ شَهِيْقٍ وَزَفِيرٍ أُعْطِيَ لَهُ حُكْمُهُ فِي اسْتَوَاءِ الْمَذْكَرِ وَالْمُؤَنَّثِ فِيهِ، كَذَا فِي شَرْحِ الْبَخَارِيِّ لِلْكَزَمَانِيِّ.

﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف، 56/7]: ذُكِرَ "قَرِيبٌ" عَلَى تَأْوِيلِ الرَّحْمَةِ بِالرُّحْمِ وَالتَّرْحُمِ، أَوْ لِأَنَّهُ صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ مَحْذُوفٍ، أَيْ شَيْءٌ قَرِيبٌ، أَوْ تَشْبِيهُهُ بِ"فَعِيلٍ" الَّذِي بِمَعْنَى "مَفْعُولٍ"، أَوْ لِلإِضَافَةِ إِلَى الْمَذْكَرِ كَذَا فِي الْمَدَارِكِ.⁽³⁷⁾ أَوْ تَأْنِيثُ الرَّحْمَةِ غَيْرُ حَقِيقِيٍّ كَمَا فِي الْكَشَافِ.⁽³⁸⁾ أَوْ هُوَ مَصْدَرٌ كَالْتَقْيِضِ كَمَا قَالَ الْبِيضَاوِيُّ.⁽³⁹⁾ وَالْمَصْدَرُ يَلْزُمُهُ الْإِفْرَادُ وَالتَّذْكِيرُ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ، فَحُجِّلَ مَا يُوَازَنُ عَلَيْهِ كَمَا قَالَ الشَّيْخُ زَادَهُ.

قَالَ أَبُو عَمْرٍو بْنُ الْعَلَاءِ: لِلْقَرِيبِ فِي اللُّغَةِ مَعْنَيَانِ:

أَحَدُهُمَا قَرِيبٌ قُرْبٍ، فَيَسْتَوِي فِيهِ الْمَذْكَرُ وَالْمُؤَنَّثُ. يُقَالُ: [229] زَيْدٌ قَرِيبٌ مِنْكَ، وَهَذَا قَرِيبٌ مِنْكَ؛ لِأَنَّهُ مِنْ قُرْبِ الْمَكَانِ وَالْمَسَافَةِ، فَكَأَنَّهُ قِيلَ: هَذَا مَوْضِعُهَا قَرِيبٌ. وَمِنْهُ: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف، 56/7].

وَالثَّانِي قَرِيبٌ قَرَابَةٍ، فَيُطَابِقُ فَيُقَالُ: هَذَا قَرِيبَةٌ، وَهُمَا قَرِيبَتَانِ.

وَقَالَ الْحَلِيلُ: الْقَرِيبُ وَالْبَعِيدُ يَسْتَوِي فِيهِمَا الْمَذْكَرُ وَالْمُؤَنَّثُ وَالْجَمْعُ. وَقَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ: قَرِيبٌ: مَذْكَرٌ مُوَحَّدٌ، تَقُولُ: هَذَا قَرِيبٌ، وَالْهِنْدَاتُ قَرِيبٌ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى: الْهِنْدَاتُ

⁽³⁶⁾ مختار الصحاح للرازي، ص 95. «خلق».

⁽³⁷⁾ تفسير النسفي، ج 1، ص 574.

⁽³⁸⁾ الكشاف للزمخشري، ج 2 ص 111.

⁽³⁹⁾ أنوار التنزيل للبيضاوي، ج 3، ص 16.

مَكَانٌ قَرِيبٌ. وَكَذَلِكَ بَعِيدٌ وَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: قَرِيبَةٌ وَبَعِيدَةٌ: لِأَنَّكَ تَبَيَّنْتَهُمَا عَلَى "قَرَبَتْ" وَ"بَعُدَتْ".

وَقَالَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف، 56/7]: لَا يَجُوزُ حَمْلُ التَّذْكِيرِ عَلَى مَعْنَى "إِنَّ فَضَلَ اللَّهُ"؛ لِأَنَّهُ صَرَفَ اللَّفْظَ عَنْ ظَاهِرِهِ؛ بَلْ لِأَنَّ اللَّفْظَ وَضِعَ لِلتَّذْكِيرِ وَالتَّوْحِيدِ، وَحَمَلَهُ الْأَخْفَشُ عَلَى التَّأْوِيلِ فَقَالَ: الْمَعْنَى "إِنَّ نَظَرَ اللَّهُ". كَذَا فِي الْمَصْبَاحِ.⁽⁴⁰⁾

وفيه الذُّكُورَةُ خِلَافُ الْأُنثُوَّةِ وَتَذْكِيرُ الْإِسْمِ فِي اضْطِرَاحِ التَّحَاةِ مَعْنَاهُ لَا يَلْحَقُ الْفِعْلُ وَمَا أَشْبَهَهُ عِلَامَةُ التَّأْنِيثِ [وَالتَّأْنِيثُ] بِخِلَافِهِ فَيُقَالُ قَامَ زَيْدٌ وَقَعَدَتْ هِنْدٌ وَهِنْدٌ قَاعِدَةٌ فَإِنَّ اجْتِمَاعَ الْمُذَكَّرِ وَالْمُؤَنَّثِ فَإِنْ سَبَقَ الْمُذَكَّرُ ذَكَرَتْ وَإِنْ سَبَقَ الْمُؤَنَّثُ أَنْثَتْ فَتَقُولُ: عِنْدِي سِتُّ رِجَالٍ وَنِسَاءٌ وَعِنْدِي سِتُّ نِسَاءٍ وَرِجَالٍ وَشَبَّهُوهُ بِقَوْلِهِمْ قَامَ زَيْدٌ وَهِنْدٌ وَقَامَتْ هِنْدٌ وَزَيْدٌ فَقَدْ أُعْتَبِرَ السَّابِقُ فَبَنِيَ اللَّفْظُ عَلَيْهِ.⁽⁴¹⁾ وتقول منها: ستَّة من شِوَال، إن أريد به المعدود؛ لأنه مذكر، وكأنك قلت: ستَّة أَيَّام، ومنها: ستَّا من شِوَال، إن أريد به العدد؛ لأنه جماعة، والجماعة مؤنثة.

وفيه أيضا: الصَّوْتُ مُذَكَّرٌ، وَأَمَا قَوْلُهُ:

يَا أَيُّهَا الرَّاكِبُ الْمُزْجِي مَطِيئَتُهُ [سَائِلٌ بَنِي أَسَدٍ مَا هَذِهِ الصَّوْتُ؟

فَإِنَّمَا أَنْتَ ذَهَابًا إِلَى الصَّيْحَةِ، وَكَثِيرًا مَا تَفْعَلُ الْعَرَبُ مِثْلَ ذَلِكَ إِذَا تَرَادَفَ الْمُذَكَّرُ وَالْمُؤَنَّثُ عَلَى مُسَمًّى وَاحِدٍ فَتَقُولُ: "أَقْبَلَتِ الْعِشَاءَ" عَلَى مَعْنَى الْعِشِيَّةِ وَ"هَذَا الْعِشِيَّةُ" عَلَى مَعْنَى الْعِشَاءِ.⁽⁴²⁾

⁽⁴⁰⁾ المصباح المنير للفيومي، «قرب». نقله من المصباح بداية من قول أبي عمرو بن العلاء.

⁽⁴¹⁾ المصباح المنير للفيومي، «ذكر».

⁽⁴²⁾ المصباح المنير للفيومي، «صوت».

وفيه أيضا: إِذَا اخْتَلَطَ ذُكُورُ الْأُنَاسِيِّ بِإِنَائِهِمْ غَلَبَ التَّذْكِيرُ، وَقِيلَ: «بُنُو فُلَانٍ حَتَّى قَالُوا: «امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ»، وَلَمْ يَقُولُوا: «مِنْ بَنَاتِ تَمِيمٍ» بِخِلَافِ غَيْرِ الْأُنَاسِيِّ حَيْثُ قَالُوا: بَنَاتُ لُبُونٍ. كَذَا فِي الْبَارِعِ. (43)

وفيه أيضا: والمرأة مسكينة، والقياس حذف الهاء؛ لأن بناء مفعيل ومفعال في المؤنث لا تلحقه الهاء، نحو: امرأة معطر ومكسال، لكنها حملت على فقيرة فدخلت الهاء. (44)

وفيه أيضا: النَّخْلُ اسْمُ جَمْعٍ، الْوَاحِدَةُ نَخْلَةٌ، وَكُلُّ جَمْعٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَاحِدِهِ الْهَاءُ. قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: فَأَهْلُ الْحِجَازِ يُؤَنَّثُونَ أَكْثَرَهُ فَيَقُولُونَ: هِيَ التَّمْرُ وَهِيَ الْبُرُّ وَهِيَ النَّخْلُ وَهِيَ الْبَقْرُ؛ وَأَهْلُ نَجْدٍ وَتَمِيمٍ يُذَكِّرُونَ فَيَقُولُونَ: نَخْلٌ كَرِيمٌ وَكَرِيمَةٌ وَكَرَائِمٌ. وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿نَخْلٍ مُنْفَعِرٍ﴾ [القمر، 20/54] ﴿نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة، 7/69]، وَأَمَّا النَّخِيلُ بِالْيَاءِ فَمُؤَنَّثَةٌ. قَالَ أَبُو حَاتِمٍ لَا اخْتِلَافَ فِي ذَلِكَ. (45)

وفيه أيضا: فِي مُخْتَصَرِ الْعَيْنِ: يَقَعُ الْعَدُوُّ بِلَفْظِ الْوَاحِدِ عَلَى الْوَاحِدِ الْمَذَكَّرِ وَالْمُؤَنَّثِ وَالْمَجْمُوعِ. قَالَ أَبُو زَيْدٍ: سَمِعْتُ بَعْضَ بَنِي عُقَيْلٍ يَقُولُونَ: هُنَّ وَلِيَّاتُ اللَّهِ [وَعَدَوَاتُ اللَّهِ] وَأَوْلِيَاؤُهُ وَأَعْدَاؤُهُ. وَقَالَ فِي الْبَارِعِ: إِذَا كَانَ فِعْلٌ بِمَعْنَى فَاعِلٍ اسْتَوَى فِيهِ الْمَذَكَّرُ وَالْمُؤَنَّثُ، فَلَا يُؤَنَّثُ بِالْهَاءِ سِوَى عَدُوٍّ فَيُقَالُ فِيهِ عَدُوَّةٌ. قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: إِذَا أُرِيدَ الصِّفَةُ قِيلَ: عَدُوَّةٌ. (46)

(43) المصباح المنير للفيومي، «بني»، | ابن اللبون: ولدت الناقة إذا كان في العام الثاني واستكملته، أو إذا دخل في الثالث، وهي ابنة لبون. القاموس المحيط للفيروزآبادي، «البن».

(44) المصباح المنير للفيومي، «سكن»، | رجل معطر، كثير التعطر، وكذلك امرأة معطر ومعطار. الصحاح للجوهري، «عطر».

(45) المصباح المنير للفيومي، «نخل».

(46) المصباح المنير للفيومي، «عدو». هنا: «بلفظ واحد» مكان «بلفظ الواحد».

وفيه أيضًا: قَتَلْتُهُ أَقْتَلُهُ قَتَلًا أَزْهَمْتُ رُوحَهُ فَهُوَ قَتِيلٌ وَالْمَرْأَةُ قَتِيلٌ أَيْضًا إِذَا كَانَتْ وَضْمًا، فَإِذَا حُذِفَ الْمُضَوِّفُ جُعِلَ اسْمًا وَدَخَلَتْ الْهَاءُ، [229ظ] نَحْوُ: رَأَيْتُ قَتِيلَةَ بَنِي فُلَانٍ وَالْجَمْعُ فِيهِمَا: قَتَلَى. (47)

وفيه أيضًا: قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: كُلُّهُمْ يَقُولُونَ: طَالِقٌ، بَغَيْرِ هَاءٍ. قَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ: إِذَا كَانَ التَّعْتُ مُفْرَدًا بِهِ الْأُنْثَى دُونَ الذَّكَرِ، لَمْ تَدْخُلِ الْهَاءُ، نَحْوُ: طَالِقٍ وَطَامِثٍ وَحَائِضٍ؛ لِأَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى فَارِقٍ لِاخْتِصَاصِ الْأُنْثَى بِهِ. وَقَالَ الْجَوْهَرِيُّ يُقَالُ: طَالِقٌ وَطَالِقَةٌ، وَأَجِيبَ بِأَنَّ الْهَاءَ لِضُرُورَةِ التَّصْرِيعِ. وَتَمَامُهُ فِي الْمَصْبَاحِ. (48)

وفيه أيضًا: الضَّرْسُ مُذَكَّرٌ مَا دَامَ لَهُ هَذَا الْإِسْمُ. فَإِنْ قِيلَ فِيهِ سِنَّ فَهُوَ مُؤَنَّثٌ فَالتَّذْكِيرُ وَالتَّنْثِيثُ بِاعْتِبَارِ لَفْظَيْنِ، وَتَذْكِيرُ الْأَسْمَاءِ وَتَأْنِيثُهَا سَمَاعِيٌّ. قَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ عَنْ سَلَمَةَ عَنِ الْفَرَّاءِ أَنَّهُ قَالَ: الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَضْرَاسُ كُلُّهَا ذُكْرَانٌ. وَقَالَ الرَّجَّاجُ: الضَّرْسُ بَعَيْنُهُ مُذَكَّرٌ لَا يَجُوزُ تَأْنِيثُهُ، فَإِنْ رَأَيْتُهُ فِي شَعْرٍ مُؤَنَّثًا فَإِنَّمَا يُعْنَى بِهِ السِّنُّ. وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: الضَّرْسُ مُذَكَّرٌ وَرُبَّمَا أَنْثُوهُ عَلَى مَعْنَى السِّنِّ، وَأَنْكَرَ الْأَضْمَعِيُّ التَّنْثِيثَ. (49)

وفيه أيضًا: الْقَوْمُ جَمَاعَةُ الرِّجَالِ لَيْسَ فِيهِمْ امْرَأَةٌ. الْوَاحِدُ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ مِنْ غَيْرِ لَفْظِهِ، وَالْجَمْعُ أَقْوَامٌ، سُمُّوا بِذَلِكَ لِقِيَامِهِمْ بِالْعَطَائِمِ وَالْمُهَمَّاتِ. قَالَ الصَّعْنَانِيُّ: وَرُبَّمَا دَخَلَ النِّسَاءُ تَبَعًا؛ لِأَنَّ قَوْمَ كُلِّ نَبِيٍّ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ، وَيُذَكَّرُ الْقَوْمُ وَيؤَنَّثُ، فَيُقَالُ: قَامَ الْقَوْمُ وَقَامَتِ الْقَوْمُ، وَكَذَلِكَ كُلُّ اسْمٍ جَمْعٍ لَا وَاحِدَ لَهُ مِنْ لَفْظِهِ نَحْوُ رَهْطٍ وَنَفَرٍ. (50)

وفيه أيضًا: وَمِنَى اسْمٌ مَوْضِعٌ عَنِ مَكَّةَ فَرَسَخَ، وَالْغَالِبُ عَلَيْهِ التَّذْكِيرُ فَيُضْرَفُ. وَقَالَ ابْنُ السَّرَّاجِ: وَمِنَى ذَكَرٌ وَالشَّامُ ذَكَرٌ وَهَجَرَ ذَكَرٌ وَالْعِرَاقُ ذَكَرٌ وَإِذَا أَنْتَ مُنِعَ. (51)

(47) المصباح المنير للفيومي، «قتل». | وفي المصباح "كان" مكان "كانت".

(48) المصباح المنير للفيومي، «طلق». | وفي المصباح "مُفْرَدًا" مكان "مفردا".

(49) المصباح المنير للفيومي، «ضرس».

(50) المصباح المنير للفيومي، «قوم».

(51) المصباح المنير للفيومي، «مني». | وفي المصباح "بِمَكَّةَ" مكان "عن مكة".

وفيه أيضا: وَهُوَ وَهْيٌ وَهُمْ وَهْنٌ ثِقَةٌ؛ لِأَنَّهُ مَصْدَرٌ وَقَدْ يُجْمَعُ فِي الذُّكُورِ وَالْإِنَاثِ
فَيُقَالُ ثِقَاتٌ كَمَا قِيلَ عِدَاتٌ. (52)

وفيه أيضا: في مادة "أُنْثَى": قَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ وَإِنْ كَانَ الْاسْمُ مُؤَنَّثًا وَلَمْ يَكُنْ فِيهِ
هَاءٌ تَأْنِيثٍ جَارَ تَذْكِيرُ فِعْلِهِ، قَالَ الشَّاعِرُ:
وَلَا أَرْضٌ أَبْقَلَ إِبْقَالَهَا (53)

فَذَكَرَ "أَبْقَلَ" وَهُوَ فِعْلٌ الْأَرْضِ، لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِيهَا لَفْظُ تَأْنِيثٍ وَيَلْزَمُهُ عَلَى هَذَا أَنْ
يُقَالُ: الشَّمْسُ طَلَعَتْ، وَهُوَ غَيْرُ مَشْهُورٍ وَالْبَيْتُ مُؤَوَّلٌ مَحْمُولٌ عَلَى حَذْفِ الْعَلَامَةِ
لِلضَّرُورَةِ. انتهى (54)

وفي مختار الصحاح: "وَإِسْط" بَلَدٌ سُومِيٌّ بِالْقَصْرِ الَّذِي بَنَاهُ الْحَجَّاجُ بَيْنَ الْكُوفَةِ
وَالْبَصْرَةِ وَهُوَ مُذَكَّرٌ مَضْرُوفٌ؛ لِأَنَّ أَسْمَاءَ الْبُلْدَانِ الْعَالِبُ عَلَيْهَا التَّأْنِيثُ وَتَرَكَ الصَّرْفَ إِلَّا
مِنَى وَالشَّامَ وَالْعِرَاقَ وَوَأَسْطًا وَدَابِقًا وَفَلَجًا وَهَجْرًا فَإِنَّهَا تُذَكَّرُ وَتُصْرَفُ وَيَجُوزُ أَنْ تُرِيدَ
بِهَا الْبُقْعَةَ أَوْ الْبَلَدَةَ فَلَا تُصْرَفُهَا. انتهى. (55)

وفي القاموس: ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء، 16/26] لم يقل "رُسُل"؛
لأنَّ "فَعُولًا" و"فَعِيلًا" يستوي فيهما المذكر والمؤنث، والواحد والجمع. انتهى. (56)

(52) المصباح المنير للفيومي، (وثق).
(53) قائل البيت هو عامر بن جُوزين الطائي، وصدر البيت: فلا مُزَنَّةٌ وَدَقَّتْ وَدَقَّهَا- وهو من شواهد سيبويه
واعلم أن سيبويه يجيز حذف الناء في مثل هذا في الشعر فقط- وهو ما عليه الجمهور، قال سيبويه:
وقد يجوز في الشعر: مَوْعِظَةٌ جَاءَنَا، ثم ذكر الشواهد الشعرية ومنها هذا البيت قال الأعلام- عن
البيت- ويروى أَبْقَلَتْ أَبْقَالَهَا بتخفيف الهمزة- لا ضرورة فيه على هذا. وقال الزمخشري: وقوله: -
ولا أرض أبقل إبقالها - متأولٌ بالمكان. انظر: الكتاب لسيبويه، ج 2 ص 45-46؛ المفصل في
صناعة الإعراب للزمخشري، ص 248.

(54) المصباح المنير للفيومي، (أنث). | وفي المصباح "إذا" مكان "وإن".

(55) مختار الصحاح للرازي، «وسط».

(56) القاموس المحيط للفيروزآبادي، «رسل».

وفي المصباح: وَأَرْسَلْتُ رَسُولًا بَعَثْتُهُ بِرِسَالَةٍ يُؤَدِّيهَا فَهُوَ فَعُولٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ،
يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ بِلَفْظِ وَاحِدٍ لِلْمَذْكَرِ وَالْمَوْثَثِ وَالْمُثَنَّى وَالْمَجْمُوعِ وَيَجُوزُ التَّثْنِيَةُ وَالْجَمْعُ
فَيَجْمَعُ عَلَى رُسُلٍ بِضَمِّتَيْنِ وَإِسْكَانِ السِّينِ لَعَةً. انتهى.⁽⁵⁷⁾

وفي المدارك: ﴿فَأَيُّهَا فِرْعَوْنُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء، 16/26]
لَمْ يُشْرَ الرَّسُولُ كَمَا تُثْنَى فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ﴾؛ [طه، 47/20] لَأَنَّ الرَّسُولَ يَكُونُ
بِمَعْنَى الْمُرْسَلِ وَبِمَعْنَى الرَّسَالَةِ، فَجُعِلَ ثَمَّةً بِمَعْنَى الْمُرْسَلِ فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ تَثْنِيَّتِهِ وَجُعِلَ
هنا بِمَعْنَى الرَّسَالَةِ فَيَسْتَوِي فِي الْوَصْفِ بِهِ الْوَاحِدُ وَالتَّثْنِيَةُ وَالْجَمْعُ أَوْ لِأَنَّهُمَا لَا تَحَادَهُمَا
وَأَتَّفَقَهُمَا عَلَى شَرِيْعَةٍ وَاحِدَةٍ كَأَنَّهُمَا رَسُولٌ وَاحِدٌ، أَوْ أُرِيدَ: إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مَثَلًا. انتهى.⁽⁵⁸⁾

اسم الفاعل على "فعليل"

ويجيء اسم الفاعل على "فعليل"، نحو: نَصِيرٌ بِمَعْنَى نَاصِرٍ. ويستوي فيه المذْكَرُ
[230و] والمَوْثَثُ إِذَا كَانَ "فعليل" بِمَعْنَى "مفعول" وَذَكَرَ الْمَوْصُوفُ، نَحْوُ: رَجُلٌ قَتِيلٌ،
وَأَمْرَأَةٌ جَرِيحٌ، وَرَجُلٌ جَرِيحٌ، وَأَمْرَأَةٌ جَرِيحٌ. وَأَمَّا إِذَا لَمْ يُذْكَرِ الْمَوْصُوفُ فَإِنَّهُمَا يَسْتَوِيَانِ
بَلْ يَفْرَقَانِ بِالتَّاءِ خَوْفَ اللَّبْسِ، نَحْوُ: مَرَرْتُ بِقَتِيلٍ فَلَانٍ وَقَتِيلَتِهِ. وَإِنَّمَا اسْتَوِيَا فَرَقًا بَيْنَ
الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ إِلَّا إِذَا جُعِلَ "فعليل" مِنْ عَدَدِ الْأَسْمَاءِ وَقَبِيلِهَا دُونَ الصِّفَاتِ فَحِينَئِذٍ لَا
يَسْتَوِي فِي "فعليل" الَّذِي بِمَعْنَى "المفعول" الْمَذْكَرُ وَالْمَوْثَثُ، نَحْوُ: كَتَبْتُ ذَبِيحًا، وَنَعَجَةٌ
ذَبِيحَةٌ، وَصَبِيٌّ لَقِيْطٌ وَصَبِيَّةٌ لَقِيْطَةٌ. فَ"ذَبِيحٌ" اسْمٌ لِحَيَوَانَ مَذْبُوحٍ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ "فعليل" بِمَعْنَى "فاعل" لَا يَسْتَوِي فِيهِ الْمَذْكَرُ وَالْمَوْثَثُ سِوَاءَ أَجْرَيْنَا
عَلَى الْمَوْصُوفِ أَوْ لَا. تَقُولُ: رَجُلٌ نَصِيرٌ وَأَمْرَأَةٌ نَصِيرَةٌ. وَمَرَرْتُ بِنَصِيرٍ زَيْدٍ وَنَصِيرَتِهِ.
هَذَا هُوَ الْأَكْثَرُ، وَالْأَقْلُّ أَنَّهُ لَا يَلْزِمُهَا الْهَاءُ وَلَمْ يَعْكَسْ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمَ الْاسْتِوَاءِ فَأَعْطِيَ
لِلْفَاعِلِ هُوَ الْأَصْلُ.

⁽⁵⁷⁾ المصباح المنير للفيومي، (رسل).

⁽⁵⁸⁾ تفسير النسفي، 557/2.

وقد يشبّه بالفعيل الذي بمعنى مفعولما هو بمعنى الفاعل، فيستوي فيه المذكر والمؤنث لموافقته له في اللفظ، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف، 56/7] بمعنى "قارب". والقياس أن يقال: "قريبة"؛ لأنه مسند إلى ضمير "الرحمة". وقد قيل: إن "قريبا" هنا إنما ذكر؛ لأن "رحمة" مصدر، والمصدر المؤنث يجوز تذكيره حملا على لفظ آخر. فالرحمة بمعنى "الرَّحْم" أو لأن في الكلام حَذْفًا. أي: إن رحمة الله شيء قريب، أو أثر رحمة الله قريب. هذا على الأكثر وعلى الأقل فلا حاجة إلى التأويل.

يجيء "فَعُولٌ" للمبالغة

ويجيء "فَعُولٌ" للمبالغة، نحو: مُنَوِّعٌ، ويستوي فيه المذكر والمؤنث إذا كان بمعنى "فاعل" وذكر الموصوف، نحو: امرأة صَبُورٌ ورجلٌ صَبُورٌ. وأما إذا لم يذكر الموصوف فلا يستويان فيه. ويقال في "فَعُولٌ" بمعنى المفعول: ناقة حَلُوبَةٌ، وأعطى الاستواء في "فَعِيلٌ" للمفعول، وفي "فَعُولٌ" للفاعل طلبًا للعدل بينهما.

ويجيء للمبالغة "صَبَّارٌ" و"مِحْرَمٌ"⁽⁵⁹⁾ وهو مشترك بين الآلة وبين المبالغة للفاعل. و"فَيْسِقٌ" و"كُبَّارٌ" و"طُؤَالٌ" وهو مشترك بين الجمع المذكر المكسر لاسم الفاعل وبين مبالغة الفاعل. و"عَلَامَةٌ" و"نَسَابَةٌ" و"زَاوِيَةٌ" و"فَرْوَقَةٌ" و"ضُحْكَةٌ" و"ضُحْكَةٌ" و"مِجْدَامَةٌ"⁽⁶⁰⁾ و"مِسْقَامٌ"⁽⁶¹⁾ و"مِعْطِيرٌ" ويستوي المذكر والمؤنث في التسعة الأخيرة. أي: من "عَلَامَةٌ" إلى "مِعْطِيرٌ" لِقَلَّتِهِنَّ. وأما قولهم "مِسْكِينَةٌ" فمحمولة على "فقيرة" كما هي عدوة الله حملا على "صديقة"؛ لأنه نقيضه، كذا في المراح من جامع شرحه.⁽⁶²⁾

⁽⁵⁹⁾ المِحْرَمٌ والمِحْرَمَةُ: ما حُزِمَ به. القاموس المحيط للفيروزآبادي، «حزم».

⁽⁶⁰⁾ المِجْدَامَةُ: رجلٌ مِجْدَامٌ ومِجْدَامَةٌ: قاطعٌ للأُمُورِ فَيُضَلُّ. القاموس المحيط للفيروزآبادي، «جذم».

⁽⁶¹⁾ المسقام: السقيم، وقيل: هو الكثير السقم. والأثني: مسقام أيضا. المحكم لابن سيده، «سقم».

⁽⁶²⁾ شرح مراح الأرواح لديگقوز (ديئقوز)، ص 71-73؛ الفلاح في شرح المراح لابن كمال باشا، ص 71-73.

فصل فيما يؤت فقط

الهمزة:

الإِبِلُ: مَعْرُوفَةٌ.⁶³

الإِبْهَامُ: مَعْرُوفَةٌ عَلَى الْمَشْهُورِ.

وَالأُذُنُ: مَعْرُوفَةٌ.

مَأْرِبُ: ك"مسجد"، مدينة باليمن،

وَالأَرْضُ: مَعْرُوفَةٌ، وَرَبَّمَا ذَكَرَتْ فِي الشَّعْرِ بِمَعْنَى "البساط".

وَأَلْمَلَمُ: ك"سَفْرَجَل"، وَيُقَالُ: يَلْمَلِمُ وَيَرْمَرُمُ: مِيقَاتُ أَهْلِ الْيَمَنِ. قاموس.⁽⁶⁴⁾

الباء

الْبَارِيَاءُ وَالْبَارِيَّةُ: الْحَصِيرُ الْحَسَنُ، وَأَمَّا مَعَ حَذْفِ عِلْمَةِ التَّأْنِيثِ فَمَذْكَرٌ.

الْبَيْرُ: مَعْرُوفَةٌ.

الْبَطْنُ: إِنْ أُرِيدَ بِهِ الْقَبِيلَةُ وَإِلَّا فَمَذْكَرٌ.

الْبِنَصِيرُ: إِضْبَعٌ بَيْنَ الوُسْطَى وَالْحَنْصِيرِ.

الجيم

الْجُمَادَى الْأُولَى: ك"حُبَارَى"،⁽⁶⁵⁾ وَكَذَا الْجُمَادَى الْآخِرَةُ: اسْمَا شَهْرَيْنِ.

الحاء

⁶³ في الهامش: الميم رمز للمعروف.

⁽⁶⁴⁾ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «لمم».

⁽⁶⁵⁾ الحُبَارَى: طائر، يقع على الذكر والانثى، واحدها وجمعها سواء، وإن شئت قلت في الجمع: حباريات. الصحاح للجوهري، «حبر».

الحِجْرُ: بالكسر الرَّمَكَةُ. (66)

الحُرُور: كـ"رسول"، الرِّيح الحارَّة مطلقاً، قاله الفراء، وقال أبو عبيدة عن زُؤْبَةَ أَنْ الحُرور بالنهار والسَّمُوم بالليل. وقال أبو عمرو بن العلاء: الحُرور والسَّمُوم بالليل والنهار.

الحُمَّى: داءٌ معروفٌ.

الخاء

الخِنَصِر: كـ"زبرج"، (67) إضْبَعٌ معروفٌ. [230ظ]

خَيْبَر: حصن بينه وبين المدينة ثلاثُ مراحلٍ تقريباً.

الخَيْل: لا واحد لها من لفظها، قال بعضهم: وَيُطَلَّقُ الخَيْلُ على العَرَابِ (68) والبَرَادِينِ (69) وعلى الفُرْسَانِ، سُمِّيَتْ خَيْلاً لِاخْتِيَالِهَا وهو إعجابها بنفسها مَرَحًا.

الدال

الدُّبُور: كـ"رسول"، رِيحٌ تُقَابِلُ الصَّبَا.

دِرْعُ الحَدِيدِ: كـ"حمل"، مؤنثٌ على الأكثرٍ وعند البعض مذكراً.

الدار: مَعْرُوفَةٌ.

الذال

(66) الحِجْرُ بِالْكَسْرِ: الْفَرْسُ الْأُنْثَى وَجَمْعُهَا حُجُورٌ وَأَحْجَارٌ. وَالرَّمَكَةُ: الْأُنْثَى مِنَ الْبَرَادِينِ وَالْجَمْعُ رَمَاكٌ. المصباح المنير للفيومي، «حجر»، «رمك».

(67) الزَّبْرَجُ بِالْكَسْرِ: الرِّيحُ مِنَ وَشْيٍ أَوْ جَوْهَرٍ، وَالذَّهَبُ. القاموس المحيط للفيروزآبادي، «زبرج».

(68) العَرَابُ: خَيْلٌ عَرَابٌ خِلَافَ الْبَرَادِينِ الْوَاحِدُ عَرَبِيٌّ. المصباح المنير للفيومي، «عرب».

(69) الْبِرْدُونُ (الْبِرْدُونُ) الدَّابَّةُ، قَالَ الْكِسَائِيُّ: الْأُنْثَى مِنَ (الْبَرَادِينِ) بِرْدُونَةٌ. مختار الصحاح للرازي، «بردن».

ذِرَاعُ الْقِيَاسِ: مؤنث في الأكثر، وَلَفْظُ ابْنِ السِّكِّيتِ: الذِّرَاعُ أُنتَى وَبَعْضُ الْعَرَبِ يُذَكِّرُهُ، وعن الفراء: الذِّرَاعُ أُنتَى وَبَعْضُ عُكْلٍ يُذَكِّرُ. قال ابن الأَنْبَارِيِّ: وَلَمْ يَعْرِفِ الْأَصْمَعِيُّ التَّذْكِيرَ، وَقَالَ الرَّجَّاجُ: التَّذْكِيرُ شَادُّ عَيْرٍ مُحْتَارٍ.

الذَّهَبُ: مؤنث في لغة الحجاز، وَقَالَ الْأَزْهَرِيُّ: الذَّهَبُ مُذَكَّرٌ وَلَا يَجُوزُ تَأْنِيثُهُ إِلَّا أَنْ يُجْعَلَ جَمْعًا لِـ"ذَهَبَةٍ".⁽⁷⁰⁾

الدَّوْدُ: كـ"قَوْل"، من الإبل ما بين الثلاث والعشر، قاله الأَنْبَارِيُّ، مؤنث كما قاله الفارابي.

الراء

الرِّجْلُ: كـ"حِمْل"، من أصل الفخذ إلى إلى القدم،

الرَّحِمُ: كـ"كَيْف"، مؤنث في موضع تكوين الولد والقراية، وقيل: مذكَّر وهو الأكثر في القراية.

الرِّخْلُ: كـ"حِمْل" وبِهَاءٍ وكـ"كَيْف"، من أولاد الضَّان.

الرِّيحُ: معروفة مؤنث على الأكثر، مذكَّر على الأقلِّ بمعنى الإِعْصَارِ فَإِنَّهُ مذكَّر والريح بمعنى الرائحة مؤنث، يقال: ريحٌ ذَكِيَّةٌ.

الزاي

الرُّنْبُورُ: الدُّبُرُ، وَهِيَ تُؤنَّثُ، والرُّنْبَارُ لغةٌ حَكَاهَا ابنُ السِّكِّيتِ وَالْجَمْعُ الرُّنَابِيرُ، وَأَرْضٌ مَزْبَرَةٌ كَثِيرَةُ الزَّنَابِيرِ.

رَمَزَمَ: كـ"جَعْفَرَ" اسم بئر عند الكعبة، وَلَا يُنْصَرَفُ لِلْعَلَمِيَّةِ وَالتَّأْنِيثِ كَذَا فِي المصباح.⁽⁷¹⁾

⁽⁷⁰⁾ تهذيب اللغة للأزهري، «ذهب»؛ المصباح المنير للفيومي، «ذهب».

⁽⁷¹⁾ المصباح المنير للفيومي، «زمم».

السين

السَّهْ: الْعَجْزُ وَيُرَادُ بِهِ حَلَقَةُ الدُّبْرِ وَيَقَالُ لَهُ: إِسْتٌ وَسِئٌ.

السَّمُوم: ك"رسول"، الرِّيحُ الحَارَّةُ وَقَدْ مَرَّ.

السِّنُّ: مِنَ القَمِّ وبمعنى العُثْر.

السَّاقُ: مَعْرُوفَةٌ.

الشين

الشَّعِير: مَعْرُوفَةٌ مؤنَّثٌ عند أهل نجد وعند غيرهم مذكَّرٌ قاله الزجاج.

الشَّمْسُ: كَوَكَبٌ نَهَارِي.

الشَّمَال: ك"سحاب" الرِّيحُ التي تَهْبُ مِنْ جِهَةِ القُطْبِ.

الشَّمَال: بكسر الشين خلاف اليمين.

الصاد

الإصْبَع: مَعْرُوفَةٌ، وسيأتي، وكذلك سائر أسماء الأصابع.

الصَّبَا: ك"العصا" رِيحٌ تُقَابِلُ الدَّبُورَ، أي تَهْبُ مِنْ مَطْلَعِ الشَّمْسِ.

الضاد

الضَّلَع: ك"عنب" مَعْرُوفَةٌ.

الضَّأَن: مَعْرُوفَةٌ مؤنَّثٌ على ما قاله الأنباري.

الطاء

الطُّهْر: بالضمّ مضمومًا إلى الصلاة، تقول: دخلتُ صلاةَ الظهر.

العين

العَجْز: مِنَ الرجل والمرأة عَضُومٌ مؤنَّثٌ وبنو تميم يذكرونه.

العَرَبُ: خلاف العَجَم.

العَرُوض: ك"رَسُول" بمعنى ما يُعْرَف به ميزان الشَّعْر.

العصر: مع الإضافة إلى الصلاة.

العَصَا: مَعْرُوفَةٌ.

العَصْدُ: ك"رَجُل" مؤنَّث عند أهل تِهَامَةَ، مذكَّر عند بني تَمِيم.

العَقِبُ: ك"كَيْف" مؤخَّر القَدَم، وك"كَيْف" و"فَلَس" بمعنى الولد وولَدِ الولد، مؤنَّث

أيضا قاله الأَخْفَش.

العُقَابُ: ك"عُرَاب" من الجوارح.⁽⁷²⁾

عُكَاطُ: ك"عُرَاب" مؤنَّث عند أهل الحجاز، مذكَّر عند بني تميم.

العِلْبَاءُ: بِكسْرِ العَيْنِ والمَدِّ، عَصَبَةٌ في العُنُق مؤنَّث على المختار.

العُنُقُ: الرُّقَبَةُ مؤنَّث عند أهل الحجاز وعند غيره مذكَّر.

العِنَاقُ:⁽⁷³⁾ ك"سَحَاب" من أولاد المَعْز.

العَيْرُ: بالكسْرِ القافلة.

العَيْنُ: الباصرة.

الغين

الغَدَاة: الضَّحْوَةُ، قَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ وَلَمْ يُسْمَعْ تَذْكِيرُهَا وَلَوْ حَمَلَهَا حَامِلٌ عَلَى

مَعْنَى أَوَّلِ النَّهَارِ جَازَ لَهُ التَّذْكِيرُ.

الفاء

الفَخْدُ: من الأعضاء مؤنَّث وبمعنى النَّفَر مذكَّر.

⁽⁷²⁾ الجَوَارِحُ من السِّبَاعِ والطَّيْرِ: ذَوَاتُ الصَّيْدِ. الصحاح للجوهري، «جرح».

⁽⁷³⁾ في النسخة: العَنَاب، وهو الخطأ.

الْفَرَسُنُ: كـ "زَبْرَج" للبعير كالحافر للدابة.

الْأَفْعَى: كـ "الأضحى" من الحية خبيثة كما في المغرب.⁽⁷⁴⁾

الْقُلْكُ: كـ "قُفْل" بمعنى السفينة، مؤنث إذا كان جمعا، مذكر إذا كان مفردا.
الْفَأْسُ: مَعْرُوفَةٌ.

القاف

الْقَدْرُ: بكسر أوله آنية يُطبخ فيها.

الْقَدَمُ: من الإنسان معروفة. [231 و]

قُدَامُ: خلاف وراء.

الْقَدُومُ: كـ "رَسُول" آلة للتجر.

الْقَرِيبُ: بمعنى التَّسَبُّ قاله الفراء.

الْقَنْوعُ: كـ "صَبُور"، الهبوط والصُّعُودُ ضِدُّ، قاموس.⁽⁷⁵⁾

الكاف

الْكَبْدُ: بالفتح وبالكسر وكـ "كَيْف" من الأثماء، معروفة مؤنث، وقال الفراء: يذكر ويؤنث.

الْكِتَابُ: بمعنى الصَّحِيفَةِ مؤنث، نَقَلَهُ أَبُو عَمْرٍو عَنْ أُعْرَابِيٍّ يَمَانٍ، وَالظَّاهِرُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ أَنَّهُ مُذَكَّرٌ.

الْكَيْفُ: مَعْرُوفَةٌ.

الْكِرْشُ: مِثْلُ "حِمْلٍ" لِذِي الْحُفِّ وَالظِّلْفِ كَالْمَعْدَةِ لِلْإِنْسَانِ.

⁽⁷⁴⁾ لم أعث عليه في المغرب.

⁽⁷⁵⁾ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «قنع».

الْكُرَاعُ: ك"عَرَاب"، وهي مُسْتَدَقُّ السَّاعِدِ مِنَ الْعَنَمِ وَالْبَقَرِ كَذَا فِي الْمَصْبَاحِ. (76)

الْكُرَاعُ: بِالضَّمِّ فِي الْعَنَمِ وَالْبَقَرِ كَالْوُظَيْفِ فِي الْفَرَسِ وَالْبَعِيرِ وَهُوَ مُسْتَدَقُّ السَّاقِ
يُذَكَّرُ وَيؤنَّثُ، كَذَا فِي مَخْتَارِ الصَّحَاحِ. (77)

الْكَفُّ: مَعْرُوفَةٌ.

الميم

الْمُنْجُنُونُ: الدُّوَلَابُ.

الْمَعَزُ: خِلاف الضَّانِّ مِنَ الْعَنَمِ مؤنَّثٌ كَذَا فِي الْمَصْبَاحِ، (78) وَيذَكَّرُ وَيؤنَّثُ كَمَا فِي

الْقَامُوسِ. (79)

الْمُنُونُ: بِمَعْنَى الْمُنِيَّةِ.

النون

النَّبَلُ: ك"فَلْس"، السِّهَامُ الْعَرَبِيَّةُ.

النَّحْلُ: ذَبَابُ الْعَسَلِ وَالتَّذْكِيرُ لُغَةٌ فِي الْحِجَازِ.

النَّخِيلُ: ك"أَمِيرٍ" بِمَعْنَى النَّخْلِ.

النَّعْلُ: الْحِذَاءُ الَّذِي يَلْبَسُ فِي الرَّجْلِ لِتَقْيِهَا وَنَعْلُ السِّيفِ الْحَدِيدَةُ الَّتِي فِي أَسْفَلِ

جَفْنِهِ مؤنَّثٌ أَيْضًا.

النَّفْسُ: مؤنَّثٌ إِنْ أُريدَ بِهَا الرُّوحُ، وَمذَكَّرٌ إِنْ أُريدَ بِهِ الشَّخْصُ.

النارُ: مَعْرُوفَةٌ.

(76) المصباح المنير للفيومي، «كرع».

(77) مختار الصحاح للرازي، «كرع».

(78) المصباح المنير للفيومي، «معز».

(79) القاموس المحيط للفيروزآبادي، «معز».

النَّابُ: الْمُسْتَهَّ مِنْ التُّوقِ.

الواو

الْوَرِكُ: ك"كَتِف" عُضْوٌ مَعْرُوفٌ.

وَرَاءُ: مِنْ الظُّرُوفِ.

الياء

الْيَدُ: مِنَ الْمَنْكِبِ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ.

الْيَسَارُ: بِمَعْنَى الْجَارِحَةِ مَوْثٌ وَبِمَعْنَى الْعِنَى وَالثَّرْوَةِ.

يَلْمَلِمُ: تَقَدَّمَ فِي "الْمَلَمِ"

وَيَرْمَرُمُ: كَذَلِكَ.

الْيَمِينُ: الْجَارِحَةُ مَوْثٌ، و[الْيَمِينُ]: الْحَلِيفُ مَوْثٌ أَيْضًا.

فصل فيما يذكر ويؤنث

الهمزة

الْإِبْطُ.

أُحُدُ: بِضَمِّتَيْنِ جَبَلٌ مَعْرُوفٌ فِي شَمَالِ الْمَدِينَةِ عَلَى خِلَافِ فِي تَأْنِيثِهِ.

الْإِزَارُ: ك"كِتَاب" مَعْرُوفٌ.

الْأَسَدُ: مَعْرُوفٌ.

الْإِشْفَا: الْمِثْقَبُ وَالسَّرَادُ، يُخْرَزُ بِهِ وَيُؤنَّثُ، قَامُوسٌ.⁽⁸⁰⁾

⁽⁸⁰⁾ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «شفي».

الإصْبَعُ: مُثَلَّثَةُ الهمزة مع تثلِيثِ الباءِ تَسْعُ لُغَاتٍ وَالْعَاشِرُ أُصْبُوعٌ كَعُضْفُورٍ،
والمشهورُ مِنْ لُغَاتِهَا كَسْرُ الهمزة مع فَتْحِ الباءِ وهي التي اِزْتَصَّاهَا الفُصْحَاءُ كَذَا فِي
المصباح. (81)

أَصَاخُ: كـ"غراب": مَوْضِعٌ يَذْكُرُ وَيُؤَنَّثُ، قاموس. (82)

الأفوكُ: كرسول مَنْ اتَّصَفَ بالإفكِ والكذب.

الألْفُ: فِي العددِ كما فِي المغربِ، الألفُ: مذكَّرٌ لا يجوزُ تأنيثه، قال الفراءُ
والزجاج قولهم: هذه ألف درهم، التأنيثُ لمعنى الدراهم لا لمعنى الألف. (83)

الإمام: كـ"كتاب"، مَنْ يُؤْتَمُّ فِي الصَّلَاةِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: وَرَبَّمَا أَنْتَ إِمَامٌ الصَّلَاةِ
بِالْهَاءِ، نحو: امرأَةٌ إِمَامَةٌ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: الْهَاءُ فِيهَا خَطَأٌ وَالصَّوَابُ حَذْفُهَا.

وَأَمَامُ الشَّيْءِ: بالفتح: مُسْتَقْبَلُهُ، وهو ظَرْفٌ، ولهذا يُذَكَّرُ وَيُؤَنَّثُ على مَعْنَى الجِهَةِ.
وقال الزجاجُ: واختلفوا فِي تذكيرِ "الأمام" وتأنيثه، وتَمَامُهُ فِي المصباح. (84)

الإنسان: مَعْرُوفٌ.

الأنامُ: كـ"سحاب" الحَلْقُ أو الإنسُ والجِنُّ أو جميع ما على وجه الأرض.

الإوزُ: بكسر الهمزة وفتح الواو وتشديد الزاي: من طير الماء.

الأَيْمُ: كـ"السَّيِّدُ": العَرْبُ.

الآلُ: أهلُ الشخصِ وهُمْ ذُوو قَرَابَتِهِ، وقد أُطْلِقَ على أهلِ بيته وعلى الأتباعِ.

الآلُ: الذي يُشْبِهُ السَّرَابَ.

الأهلُ: كالألِ.

(81) المصباح المنير للفيومي، «صبع».

(82) القاموس المحيط للفيروزآبادي، «أصخ».

(83) لم أعثر عليه في المغرب.

(84) المصباح المنير للفيومي، «أمم».

الباء

البالغ: من أدرك البلوغ، وَقَالَ ابْنُ الْقُطَاعِ بَلَغَ بَلَغًا فَهُوَ بَالِغٌ وَالْجَارِيَةُ بَالِغٌ أَيْضًا بِغَيْرِ هَاءٍ. قَالَ ابْنُ الْأَثَرِيِّ: قَالُوا جَارِيَةٌ بَالِغٌ فَاسْتَعْتَمُوا بِذِكْرِ الْمُوصُوفِ وَبِتَأْنِيثِهِ عَنْ تَأْنِيثِ صِفَتِهِ كَمَا يُقَالُ: امْرَأَةٌ حَائِضٌ. قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: وَكَانَ الشَّافِعِيُّ يَقُولُ: جَارِيَةٌ بَالِغٌ وَسَمِعْتُ الْعَرَبَ تَقُولُهُ، وَقَالُوا: امْرَأَةٌ عَاشِقٌ. وَهَذَا التَّغْلِيلُ وَالتَّمْثِيلُ يُفْهَمُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَذْكُرِ الْمُوصُوفُ وَجَبَ التَّأْنِيثُ دَفْعًا لِلنِّسِّ نَحْوُ: مَرَرْتُ بِبَالِغَةٍ وَرَبَّمَا أَنْتَ مَعَ ذِكْرِ الْمُوصُوفِ. قَالَ ابْنُ الْقُوطَيْتِيِّ: بَلَغَ بَلَغًا فَهُوَ بَالِغٌ وَالْجَارِيَةُ بَالِغَةٌ. كذا في المصباح. (85) [231ظ]

الببغاء: ك"صَحْرَاءَ": الطائر المسمى بالطائر الطوطي.

البدنة: من الإبل والبقر عندنا، وعند الشافعي من الإبل خاصة.

البادن: من عظم بدنه.

البزدون: ك"جَرْدَحْلٍ"، خِلَافُ الْعَرَابِ مِنَ الْخَيْلِ.

البازل: من البعير ما طلع نأبه بدخوله في السنة التاسعة.

البشر: الإنسان.

البضغ: في العدد وبعض العرب يفتح واستعماله من الثلاثة إلى التسعة.

البط: من طير الماء معروف.

بُعَاث: ك"عُرَابٍ"، مَوْضِعٌ بِالْمَدِينَةِ، وَتَأْنِيثُهُ أَكْثَرُ.

البعير: مغرُوفٌ مِثْلُ الْإِنْسَانِ.

البُعَاثَةُ: مِنَ الطَّيْرِ مَا لَا يُضَادُّ وَلَا يُرْعَبُ فِي صَبِيحِهِ. قَالَ بَعْضُهُمْ: يَذْكُرُ وَيؤْتُّ

كَالْحَمَامَةِ. قَالَ فِي الْمَصْبَاحِ: (86) وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ: الْبُعَاثَةُ تَقَعُ عَلَى الذَّكْرِ وَالْأُنْثَى

كَالْحَمَامَةِ وَالنَّعَامَةِ وَالْجَمْعُ الْبُعَاثُ كَالْحَمَامِ وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ: الْبُعَاثُ وَاحِدٌ وَيُجْمَعُ عَلَى

بُعَاثَانٍ كَعِزْلَانٍ.

بَعْدَاد: بلد معروف.

البقرة: مغرُوفٌ.

(85) المصباح المنير للفيومي، «بالغ».

(86) المصباح المنير للفيومي، «بعث».

الْبَكْرُ: ك"حَمَل"، خلاف التَّيْب.

الْبَلَد: مَعْرُوفٌ.

الْبَهْمَةُ: ك"رَكْعَةٌ"، وَلَدُ الضَّائِنِ.

الْبَهِيمَةُ: ك"فَيْبَلَةٌ"، كُلُّ ذَاتِ أَرْبَعٍ مِنَ الْحَيَّوَانِ.

التاء

التُّبَانُ: ك"رُمَّانٍ"، شَبُهُ السَّرَاوِيلِ قَالَهُ فِي التَّهْدِيدِ.

التَّبَعُ: محرّكة.

التسعون: من عقود العدد.

التمر: مَعْرُوفٌ. فِي لُغَةٍ يُقَالُ: هُوَ التَّمْرُ وَهِيَ التَّمْرُ.

التاء:

التَّيْبُ: مَعْرُوفٌ.

التَّغْلَبُ: مَعْرُوفٌ.

التُّغْبَانُ: مَعْرُوفٌ.

الثلاثون: من عقود العدد.

الثمانون: منه أيضا.

التَّيْبُ: ك"سَيْدٍ"، الَّذِي تَزَوَّجَ.

الجيم

الجُبُّ: بِئْرٌ لَمْ تُطَوَّ، قَالَ الْفَرَّاءُ يُذَكَّرُ وَيُؤنَّثُ. وَقَالَ غَيْرُهُ: يَذَكَّرُ فَقَطْ.

الجَبَانُ: ك"سَحَابٍ"، ضَعِيفُ الْقَلْبِ.

الجَرَادُ: مَعْرُوفٌ.

الجَزُورُ: ك"رَسُولٍ"، مِنَ الْإِبِلِ خَاصَّةً. قَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ: لُفْظُ الْجَزُورِ أُنْثَى. يُقَالُ:

رَعَتِ الْجَزُورُ. وَزَادَ الصَّغَانِيُّ: وَقِيلَ: الْجَزُورُ النَّاقَةُ الَّتِي تُنَحَّرُ.

جَسُورُ: ك"رَسُولٍ".

الجَمُوحُ: ك"رَسُولٍ".

والجامح: مِنَ الدَّابَّةِ مَا اسْتَعْصَى عَلَى رَاكِبِهَا حَتَّى غَلَبَهُ.

الجُبُّ: ك"عُنُقٍ"، مِنَ قَامَ بِهِ الْجَنَابَةُ.

الجرن: مَعْرُوفٌ.

الجَوَاد: ك"سَحَاب"، من الخيل.

الجار: من الزوجين.

الجارحة: من الجوارح السباع يذكر ويؤنث كالراحلة والراوية.

الحاء

حُبَارَى: طَائِرٌ مَعْرُوفٌ.

الْحَزْبُ: مَعْرُوفٌ.

حِزَاء: ك"كِتَاب"، جِبَلٌ بِمَكَّةَ، وَاقْتَصَرَ فِي الْجُمُهرَةِ عَلَى التَّأْنِيثِ.

الحُرُوف: جمع حرف المعجم، وَحَرْفُ الْمُعْجَمِ، قَالَ الْفَرَاءُ وَأَبْنُ السِّكِّيتِ مُؤَنَّثٌ وَلَمْ يُسْمَعْ التَّذْكِيرُ مِنْهَا فِي شَيْءٍ مِنَ الْكَلَامِ، وَيَجُوزُ تَذْكِيرُهَا فِي الشَّعْرِ، وَقَالَ ابْنُ الْأَثْبَارِيِّ: التَّأْنِيثُ فِي حُرُوفِ الْمُعْجَمِ عِنْدِي عَلَى مَعْنَى الْكَلِمَةِ، وَالتَّذْكِيرُ عَلَى مَعْنَى الْحَرْفِ. وَقَالَ فِي الْبَارِعِ: الْحُرُوفُ مُؤَنَّثَةٌ إِلَّا أَنْ تَجْعَلَهَا أَسْمَاءً، فَعَلَى هَذَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: هَذَا حَيْمٌ وَهَذِهِ حَيْمٌ وَمَا أَشْبَهَهُ.

الْحِزْرَةُ: ك"سَجْدَةَ"، حَيْزَارُ الْمَالِ.

الْحَشْمُ: مَحْرَكَةٌ لِلْعِيَالِ وَالْقَرَابَةِ.

الْحَفْدَةُ: مَحْرَكَةٌ أَوْلَادِ الْأَوْلَادِ.

الحِفْص: بِالْكَسْرِ بَلَدٌ مَعْرُوفٌ كَذَا فِي مَخْتَارِ الصَّحَاحِ. (87)

الْحِمَامَةُ: مَعْرُوفَةٌ.

الْحِمَام: ك"سَدَاد"، مَعْرُوفٌ؛ لَكِنَّ التَّأْنِيثَ أَغْلَبَ.

حُنَيْن: ك"رُبَيْر"، وَادٌّ بَيْنَ مَكَّةَ وَالطَّائِفِ فِيهِ الْوُقُوعَةُ.

حَانُوت: هُوَ الدُّكَّانُ.

الحال: بِمَعْنَى صِفَةِ الشَّيْءِ.

الْحَيَّة: مَعْرُوفٌ.

الْحَيَوَان: مَحْرَكَةٌ، اسْمٌ لِكُلِّ ذِي رُوحٍ.

الخاء

(87) مختار الصحاح للرازي، «حمص».

الْحَادِمُ: مَعْرُوفٌ.

الْحِشْفُ: ك"حِمْلٌ"، وَلَدُ الْعَزَالِ.

الْحِصْمُ: ك"فَلْسٌ"، مَعْرُوفٌ.

الْحُنْفُسَاءُ: حَيَوَانٌ مَعْرُوفٌ مِنَ الْحَشَرَاتِ. وَيَعْصُ الْعَرَبُ يَقُولُ فِي الذِّكْرِ
حُنْفُسٌ/حُنْفُسٌ كَجُنْدَبٍ/جُنْدَبٍ. وَبَنُو أَسَدٍ يَقُولُونَ حُنْفُسَةً فِي الْحُنْفُسَاءِ كَأَنَّهُمْ يَجْعَلُونَ
الْهَاءَ عَوَضًا مِنَ الْأَلْفِ الْمُدَوْدَةِ.

الْحَلْقُ: الْمَخْلُوقُ.

الْخَلِيقَةُ: بِمَعْنَى الْحَلْقِ وَتَذْكِيرُهُ أَغْلَبُ وَأَوْجَهُ. يُقَالُ: هَذَا خَلِيقَةٌ آخَرُ وَخَلِيقَةٌ
أُخْرَى.

الْخَمْسُونَ: مِنَ عَشُودِ الْعَدَدِ.

الْحَمْرُ: مَعْرُوفٌ. قَالَ غَيْرُ الْأَصْمَعِيِّ: يَذْكَرُ وَيؤْنُثُ. وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ: مؤنثٌ وَأُنْكَرُ
تَذْكِيرُهُ. وَيَجُوزُ دَخُولُ الْهَاءِ عَلَى أَنَّهَا قِطْعَةٌ مِنْهَا.

الدال

الدَّابَّةُ: كُلُّ حَيَوَانٍ فِي الْأَرْضِ.

الدَّجَاجُ: مُثَلَّثُ الدَّالِ مَعْرُوفٌ.

الدُّكَّانُ: ك"رَمَّانٍ"، بِمَعْنَى الْحَانُوتِ.

الدَّلْوُ: مَعْرُوفَةٌ، وَتَأْنِيثُهَا أَكْثَرُ.

الذال

مَذْحِجٌ: ك"مَسْجِدٍ"، اسْمُ قَبِيلَةٍ أَوْ أَبٍ، وَيؤْنُثُ وَيَذْكَرُ عَلَى أَنَّهَا اسْمُ قَبِيلَةٍ أَوْ أَبٍ.

[232و]

الدُّنُوبُ: ك"رَسُولٍ" الدَّلْوُ الْعَظِيمَةُ الْمَمْلُوءَةُ مَاءً، يَذْكَرُ وَيؤْنُثُ. وَقَالَ الرَّجَّاجُ هُوَ
مُذَكَّرٌ لَا غَيْرُ.

الدِّبُّ: يُهْمَزُ وَلَا يُهْمَزُ.

الراء

الرَّبْعَةُ: ك"رَكْعَةٍ"، بِمَعْنَى مُعْتَدِلِ الْقَامَةِ.

الرَّابِعُونَ: مِنَ عَشُودِ الْعَدَدِ.

الْيُزْبُوعُ: ك"يَعْتُوب"، دَابَّةٌ مَعْرُوفَةٌ.
الرَّاحِلَةُ: الْمَرْكَبُ مِنَ الْإِبِلِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: هِيَ النَّاقَةُ الَّتِي تَصْلُحُ أَنْ تُزْحَلَ.
الرسول: مَعْرُوفٌ.
الرقيق: بِمَعْنَى الْمَمْلُوكِ.
الرَّمِيَّةُ: ك"عَطِيَّة"، مَا يُزْمَى مِنَ الْحَيَوَانِ.
الْأَرْبَبُ: مَعْرُوفٌ، وَفِي لُغَةٍ يُؤْنَتُ بِالْهَاءِ فَيُقَالُ أَرْبَبَةٌ لِلذَّكْرِ وَالْأُنْثَى أَيْضًا. وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ يُقَالُ لِلْأُنْثَى أَرْبَبٌ وَلِلذَّكْرِ حُرْزٌ كَصِرْدٍ.
الرُّوحُ: بِالضَّمِّ لِلْحَيَوَانِ وَكَانَ التَّأْنِيثُ عَلَى مَعْنَى النَّفْسِ. قَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ وَابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: الرُّوحُ وَالتَّنْفُسُ وَاحِدٌ غَيْرُ أَنَّ الْعَرَبَ تُذَكِّرُ الرُّوحَ وَتُؤْنَتُ النَّفْسَ. وَقَالَ الْأَزْهَرِيُّ أَيْضًا: الرُّوحُ مُذَكَّرٌ. وَقَالَ صَاحِبُ الْمُحْكَمِ وَالْجَوْهَرِيُّ: الرُّوحُ يُذَكَّرُ وَيُؤْنَتُ.
الْأَرْوِيَّةُ: ك"الْأَصْحِيَّة"، فِي تَقْدِيرِ "أَفْعُولَةٌ" مَوْثٌ مِنَ الْوُعُولِ، قَالَ أَبُو زَيْدٍ: يَذَكَّرُ وَيُؤْنَتُ.

الزاي

الزَّيْبُ: مَعْرُوفٌ.
وَالزَّرْقَمُ: بِالضَّمِّ الشَّدِيدِ الزَّرْقُ، لِلْمُدَّكَّرِ وَالْمُؤْنَتِ. قَامُوسٌ. (88)
وَالزَّرْقَاقُ: ك"غُرَابٍ"، السَّكَّةُ يُذَكَّرُ وَيُؤْنَتُ، قَالَ فِي الْمَصْبَاحِ: الزَّرْقَاقُ السَّكَّةُ نَافِذَةٌ كَانَتْ أَوْ غَيْرَ نَافِذَةٍ. قَالَ الْأَخْفَشُ وَالْفَرَّاءُ: أَهْلُ الْحِجَازِ يُؤْنَتُونَ الزَّرْقَاقَ وَالطَّرِيقَ وَالصِّرَاطَ وَالسُّوقَ، وَتَمِيمٌ تُذَكِّرُهَا. (89)
الزُّودُ: ك"صَحْبٍ"، جَمْعُ زَائِدٍ.

السين

السبيل: يَذَكَّرُ وَيُؤْنَتُ كَمَا تَقَدَّمَ فِي الزَّرْقَاقِ.
سَبَأً: ك"جَبَلٍ"، بَلَدٌ بِالْيَمَنِ.
السبعون: مِنْ عَقُودِ الْعَدَدِ.
الستون: كَذَلِكَ.

(88) القاموس المحيط للفيروزآبادي، «زرق».

(89) المصباح المنير للفيومي، «زرق». ولكن يقال في المصباح: الزقاق دُونَ السَّكَّةِ.

السَّحْلَةُ: مِنْ أَوْلَادِ الضَّانِ وَالْمَعَزِ سَاعَةَ تَوْلَدُ.
السَّرَاوِيل: مَعْرُوفٌ.

السُّرَى: كَالهَدَى سَيْرٌ عَامَّةٌ اللَّيْلِ.
السَّقَطُ: مَثَلُ الْأَوَّلِ، الْوَلَدُ يَسْقُطُ قَبْلَ تَمَامِهِ وَهُوَ مُسْتَبِينُ الْخَلْقِ.
سَقَطُ النَّارِ: مَثَلُ الْأَوَّلِ، مَا يَسْقُطُ مِنَ الرَّنْدِ يُوْتُّ وَيَذْكَرُ كَمَا قَالَ الْفَرَّاءُ كَذَا فِي
مختار الصحاح.⁽⁹⁰⁾

السِّكِّين: مَعْرُوفٌ. يَذْكَرُ وَيُوْتُّ كَمَا حَكَاهُ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ، وَأَنْكَرَ أَبُو زَيْدٍ وَالْأَصْمَعِيُّ
وغيرُهُمَا تَأْنِيَهُ.⁽⁹¹⁾

السِّلَاح: لَكِنَّ التَّذْكَيرَ فِيهِ أَغْلَبُ مِنَ التَّأْنِيثِ.
السُّلْحَفَاةُ: دَابَّةٌ مَعْرُوفَةٌ.
السُّلْطَانُ: بِمَعْنَى الْحُجَّةِ.
السُّلْمُ: بِمَعْنَى الصُّلْحِ.
سَامٌ أَبْرَصُ: دَابَّةٌ مَعْرُوفَةٌ.
السَّمَاءُ: الْمُظَلَّةُ لِلْأَرْضِ. قَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ تَذْكَرُ وَتُوْتُّ، وَقَالَ الْفَرَّاءُ التَّذْكَيرُ قَلِيلٌ،
وَالسَّمَاءُ الْمَطَرُ مُؤَنَّثَةٌ؛ لِأَنَّهَا فِي مَعْنَى السَّحَابَةِ.⁽⁹²⁾
السُّوقُ ك"الْعُول"، مَعْرُوفٌ.

الشين

الشُّجَاعُ: الَّذِي قَوِيَ الْقَلْبُ.
الشَّاةُ مِنَ الْعَنَمِ.

الصاد

الصَّدِيقُ: الْمُصَادِقُ وَهُوَ بَيْنَ الصَّدَاقَةِ فِي الْوُدِّ وَالنُّصْحِ وَيُقَالُ أَيْضًا: امْرَأَةٌ صَدِيقَةٌ.
وَالصَّرُورَةُ وَزَانُ الصَّرُورَةِ: مَنْ لَمْ يَحْجَّ.
الصَّفَا: مَوْضِعٌ بِمَكَّةَ.

⁽⁹⁰⁾ مختار الصحاح للرازي، «سقط».

⁽⁹¹⁾ المصباح المنير للفيومي، «سكن».

⁽⁹²⁾ المصباح المنير للفيومي، «سمو».

الصَالِغُ: كُلُّ ذَاتٍ ظَلَفٍ دَخَلَ فِي السَّادِسَةِ، وَقِيلَ فِي الْخَامِسَةِ.
الصَّاعُ كَيْلٌ مَعْرُوفٌ عِنْدَ أَيْمَةِ الْفَقْهِ، يُذَكَّرُ وَيُؤنَّثُ، قَالَ الْفَرَّاءُ: أَهْلُ الْحِجَازِ يُؤنَّثُونَهُ
 وَبَنُو أَسَدٍ وَأَهْلُ نَجْدٍ يُذَكِّرُونَهُ، وَقَالَ الرَّجَّاجُ: التَّذْكِيرُ أَفْصَحُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ.⁽⁹³⁾

الضاد

الضَّبْعُ بِضَمِّ الْبَاءِ وَسُكُونِهَا، مِنَ السَّبَاعِ، قِيلَ: يَذَكِّرُ وَيؤنَّثُ.
الأَضْحَى: وَتَذَكِيرُهُ أَقْلٌ مِنْ تَأْنِيثِهِ.
المُضِرُّ: اسْمٌ فَاعِلٍ مِنْ أَضَرَ إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى ضَرَّةٍ. وَرَجُلٌ مُضِرٌّ ذُو ضَرَائِرٍ وَامْرَأَةٌ
 مُضِرٌّ أَيْضًا لَهَا ضَرَائِرٌ.

الضَّرْسُ عَلَى خِلافٍ فِيهِ. قَالَ فِي الْمِصْبَاحِ: الضَّرْسُ مُذَكَّرٌ مَا دَامَ لَهُ هَذَا الْاسْمُ،
 فَإِنْ قِيلَ فِيهِ سِنَّ فَهُوَ مُؤنَّثٌ فَالتَّأْنِيثُ وَالتَّذْكِيرُ بِاعْتِبَارِ لَفْظَيْنِ، وَتَذْكِيرُ الْأَسْمَاءِ وَتَأْنِيثُهَا
 سَمَاعِيٌّ. قَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ أَحْبَبْنَا أَبُو الْعَبَّاسِ عَنِ سَلَمَةَ عَنِ الْفَرَّاءِ أَنَّهُ قَالَ: الْأَنْبِيَابُ
 وَالْأَضْرَاسُ كُلُّهَا ذُكْرَانٌ. قَالَ الرَّجَّاجُ [232ظ] الضَّرْسُ بِعَيْنِهِ مُذَكَّرٌ، لَا يَجُوزُ تَأْنِيثُهُ، فَإِنْ
 رَأَيْتَهُ فِي شَعْرٍ مُؤنَّثًا فَإِنَّمَا يُعْنَى بِهِ السِّنُّ. قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: الضَّرْسُ مُذَكَّرٌ وَرُبَّمَا أَنْثُوهُ عَلَى
 مَعْنَى السِّنِّ، وَأَنْكَرَ الْأَصْمَعِيُّ التَّأْنِيثَ. انْتَهَى.⁽⁹⁴⁾
الضَّالَّةُ: بِالْهَاءِ لِلْحَيَوَانَ الضَّالَّةِ.

الطاء

الطَّرِيقُ: مَعْرُوفٌ. وَقَدْ مَرَّ فِي الرُّفَاقِ.
الطَّنْطُ: يَذَكِّرُ وَيؤنَّثُ عَلَى خِلافٍ فِيهِ، فَالتَّأْنِيثُ أَكْثَرُ كَلَامِ الْعَرَبِ قَالَه الرَّجَّاجُ.⁽⁹⁵⁾
الطَّاغُوتُ: الشَّيْطَانُ وَهُوَ فِي تَقْدِيرِ فَعْلُوتٍ، وَالْأَصْلُ: طَعَوْتُ بِفَتْحِ الْعَيْنِ، لَكِنْ
 قَدِّمَتْ اللَّامُ مَوْضِعَ الْعَيْنِ، وَاللَّامُ وَاوُّ مَحْرَكَةٌ مَفْتُوحَةٌ مَا قَبْلَهَا، فَفُكِّبَتْ أَلْفًا فَبَقِيَ فِي تَقْدِيرِ
 فَعْلُوتٍ وَهُوَ مِنَ الطُّغْيَانِ قَالَه الرَّمَحْشَرِيُّ. وَفِي التَّهْذِيبِ مَا يُوَافِقُهُ، قَالَ: الطَّاغُوتُ تَأْوَهَا
 زَائِدَةٌ مِنْ "طَغَى" فَالطَّاغُوتُ يَذَكِّرُ وَيؤنَّثُ كَذَا فِي الْمِصْبَاحِ.⁽⁹⁶⁾

⁽⁹³⁾ المصباح المنير للفيومي، (صوع).

⁽⁹⁴⁾ المصباح المنير للفيومي، (ضرس).

⁽⁹⁵⁾ المصباح المنير للفيومي، (طست).

⁽⁹⁶⁾ المصباح المنير للفيومي، (طغي)؛ الكشف للزمخشري، ج 4 ص 120.

والطاغوت: اللاتُّ والعزى والكاهن والشيطان وكلُّ رأسٍ ضلالٍ، والأضنامُ،
وكلُّ ما عُبدَ من دُونِ الله، ومَرَدَّةُ أَهْلِ الكِتَابِ، للوَاحِدِ والجمعِ، فَلَعُوتٌ من طَعَّوْتُ جَمْعُهُ
طَوَاعِيْتُ وطَوَاغٍ، والظاهر أَنَّهُ جمعُ "طاغية" أو الجِبْتِ: حَيِّيُّ بنُ أَخْطَبِ، والطَّاعُوتُ:
كَعْبُ بنُ الأَشْرَفِ، أي المراد به في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ [النساء،
51/4] لا أَنَّهُ المراد في كلِّ ما وَرَدَ، كذا في القاموس⁽⁹⁷⁾.

الطُّفَلُ: المَوْلُودُ من حِينِ الوِلَادَةِ إِلَى أَوَانِ التَّمْيِيزِ أو إِلَى الاحتلام.
الطُّيْرُ: مَعْرُوفٌ. وَتَأْنِيثُهَا أَكْثَرُ مِنْ تَذْكِيرِهَا، قَالَ ابنُ الأَبْرَارِيِّ⁽⁹⁸⁾.

الظاء

الظُّهُرُ: بَضَمِ الظاءِ، إِذَا لَمْ تُضَفْ إِلَى الصَّلَاةِ، فَالتَّأْنِيثُ عَلَى مَعْنَى سَاعَةِ الزَّوَالِ
والتَّذْكِيرُ عَلَى مَعْنَى الوَقْتِ وَالْجِينِ، فيُقَالُ حَانَ الظُّهُرُ وَحَانَتِ الظُّهُرُ، وَيُقَاسُ عَلَى هَذَا
بَاقِي الصَّلَوَاتِ.

الظُّئْرُ: بالكسْرِ الحَاضِنُ والعَاطِفُ عَلَى وَلَدٍ غَيْرِهِ، وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ الحَاضِنِ ظُئْرًا
أَيْضًا.

العين

العَبِيرُ: طَيْبٌ مَعْرُوفٌ.

العَاتِقُ: مَا بَيْنَ المَنْكِبِ والعُنُقِ.

والعَجْزُ: كَرَجُلٌ: بِمَعْنَى مُؤَخَّرِ كُلِّ شَيْءٍ.

العَجْمُ: كَفَلْسٍ صِغَارُ الإِبِلِ نَحْوُ بَنَاتِ لَبُونٍ إِلَى الجَدْعِ.

العَدْلُ: مَعْرُوفٌ.

العَرُوسُ: كَرَسُولٍ: مَا دَامَ الزَّوْجَانِ فِي إِعْرَاسِهِمَا.

العُرْسُ: بِالضَّمِّ بِمَعْنَى الرِّفَافِ، أَمَّا بِمَعْنَى طَعَامِ الرِّفَافِ فمُذَكَّرٌ.

عِرَاقٌ: إِقْلِيمٌ مَعْرُوفٌ.

عُشْقَانُ: كَعُثْمَانٍ عَلَى مَرَحَلَتَيْنِ مِنْ مَكَّةَ عَلَى جَادَةِ طَرِيقِ المَدِينَةِ.

العَسَلُ: مَعْرُوفٌ.

⁽⁹⁷⁾ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «طغو».

⁽⁹⁸⁾ المصباح المنير للفيومي، «طير».

- العَشِيرُ**: لِكُلِّ مِنَ الزَّوْجَيْنِ.
العِشْرُونَ مِنْ عَدَدِ العُقُودِ.
عَاشِقٌ: مَعْرُوفٌ.
والعِشْمَةُ، مُحَرَّكَةٌ: الشَّيْخُ الفَانِي.
العِشْيَةُ: مَعْرُوفٌ، والتذكير قليل.
العَصْبَةُ: مَحَرَّكَةٌ مَعْرُوفَةٌ.
العَصْرُ: بَدُونِ إِضَافَةٍ إِلَى الصَّلَاةِ.
العَقْرَبُ: وَالغَالِبُ عَلَيْهَا التَّأْنِيثُ.
العَاقِرُ: مَنْ لَا يُوَلِّدُ لَهُ.
العَاقِلُ: مَنْ لَهُ العَقْلُ.
العَقِيمُ: مَنْ لَا يُوَلِّدُ لَهُ.
العَنْكَبُوتُ: مَعْرُوفٌ؛ لَكِنَّ الغَالِبَ عَلَيْهَا التَّأْنِيثُ.
العُلُكُومُ: بِالضَّمِّ الشَّدِيدَةُ مِنَ الإِبِلِ وَغَيْرِهَا.
العَائِسُ: مَنْ أَسَنَّ وَلَمْ يَتَزَوَّجْ.
العَنْدَلُ: البَعِيرُ الضَّخْمُ الرَّأْسِ، كَذَا قَالَه الدَّمِيرِيُّ.⁽⁹⁹⁾
العَوْهَقُ الطَّوِيلُ كَذَا فِي القَامُوسِ.⁽¹⁰⁰⁾
العَيْثُومُ: الضَّبُعُ وَالفِيلُ. القَامُوسِ.⁽¹⁰¹⁾

الغين

- الغُرَّةُ**: بِضَمِّ الغَيْنِ وَتَشْدِيدِ الرَّاءِ، ضَرَبٌ مِنَ طَيْرِ المَاءِ أَسْوَدٌ، قَالَه ابن سِيْدِهِ، ذَكَرَهُ الدَّمِيرِيُّ وَالدَّمَامِينِيُّ.⁽¹⁰²⁾
الغَرَاءُ: طَائِرٌ أبيضٌ.

⁽⁹⁹⁾ حياة الحيوان الكبرى للدّميري، ج 2 ص 21.

⁽¹⁰⁰⁾ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «عوهق».

⁽¹⁰¹⁾ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «عشم».

⁽¹⁰²⁾ حياة الحيوان الكبرى للدّميري، ج 2 ص 41؛ المخصص لابن سِيْدِهِ، ج 2 ص 339.

الغَمَمُ: قال الجَوْهَرِيُّ اسم مؤنَّث يقع على الذُّكُورِ وعلى الإناثِ وعليهما جميعًا. (103)

الغَوغَاءُ: الجَرَادُ إذا أَحْمَرَّتْ وِبدَتْ أَجْنِحَتُهُ.
الغَيُورُ: كَرَسُولُ: مِنَ الغَيْرَةِ لِكُلِّ مِنَ الزَّوْجَيْنِ.

الفاء

الفَأْرَةُ: مَعْرُوفَةٌ.

الفِرْدَوْسُ: البُسْتَانُ.

الفَرَسُ: مَعْرُوفٌ.

الفَارِسُ: جَيْلٌ مِنَ (أَي صِنْفٌ مِنَ) النَّاسِ، وَالتَّائِبُ أَغْلَبُ.

الْفِرَاشُ: لِكُلِّ مِنَ [233و] الزَّوْجَيْنِ لِقَوْلِهِ أَم «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ» (104) أَي لِلزَّوْجِ،
فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الزَّوْجَيْنِ يُسَمَّى فِرَاشًا لِلآخَرِ كَمَا يُسَمَّى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِبَاسًا لِلآخَرِ،
وَأَفْرَشْتُ الرَّجُلَ امْرَأَةً زَوْجَتَهُ إِيَّاهَا، فَافْتَرَشَهَا أَي تَزَوَّجَهَا. كذا في المصباح. (105)
الْفَوْقُ: بِالضَّمِّ مَوْضِعُ الوَتْرِ مِنَ القَوْسِ قاله ابنُ الأَنْبَارِيِّ. (106)

القاف

القَنْبِجُ: كَفَلِيسِ الحِجْلِ. (107)

القَبِيلُ: كَالكَفِيلِ وَزَنًا وَمَعْنَى.

قُبَاءٌ: بِضَمِّ القَافِ يُفَصِّرُ مَوْضِعَ فِي قِبْلَةِ المَدِينَةِ. قال التَّوَوِيُّ فِي شَرْحِ مُسْلِمٍ: فِي
لِغَةِ مُدَكِّرٍ وَفِي أُخْرَى مُؤنَّثٌ. انتهى. (108)

القَرِيبُ: بِمَعْنَى المَسَافَةِ قاله الفراء. (109)

قَطُّ وَقَطَطُّ: يُقال: رَجُلٌ قَطُّ الشَّعْرِ وَقَطَطَهُ بِفَتْحَتَيْنِ وَامْرَأَةٌ قَطُّ الشَّعْرِ وَقَطَطَهُ.

(103) الصحاح للجوهري، «غنم».

(104) صحيح البخاري، 54/3، رقم الحديث 2053.

(105) المصباح المنير للفيومي، «فرش».

(106) المصباح المنير للفيومي، «فوق».

(107) وذكر في تاج العروس للزبيدي، «قبيح»: القَنْبِجُ: الحِجْلُ وَزَنًا وَمَعْنَى.

(108) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي، 36/4.

(109) الصحاح للجوهري، «قرب».

الْقُنْفُذُ: مَعْرُوفٌ.

الْقَفَا كَالْحَصَى مُؤَخَّرُ الْعُنُقِ، وَالتَّذْكِيرُ أَغْلَبُ قَالَهُ الزَّجَّاجُ. (110)

الْقَلْبُ الْبِئْرُ أَوْ الْعَادِيَّةُ الْقَدِيمَةُ مِنْهَا. الْقَامُوسُ. (111)

الْقَمَطَرُ بِكَسْرِ الْقَافِ وَفَتْحِ الْمِيمِ مَحْفَقَةٌ، مَا يُصَانُ فِيهِ الْكُتُبُ.

قَمَنَّ: مَحْرَكَةٌ بِمَعْنَى جَدِيرٍ. هُوَ قَمَنَّ أَنْ يَفْعَلَ كَذَا بِفَتْحَيْنِ أَيْ جَدِيرٌ وَحَقِيقٌ.

وَيُسْتَعْمَلُ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مُطْلَقًا فَيُقَالُ: هُوَ وَهُمَا وَهِنَّ قَمَنَّ. وَيَجُوزُ قَمَنَّ بِكَسْرِ الْمِيمِ، فَيَطَابِقُ

فِي التَّذْكِيرِ وَالتَّائِيثِ وَالْإِفْرَادِ وَالْجَمْعِ. كَذَا فِي الْمَصْبَاحِ. (112)

الْقَنَّ بِكَسْرِ الْقَافِ الرَّقِيقُ.

الْإِفْرَارُ الضُّمُّرُ وَالتَّغْيِيرُ وَالتَّشْنُجُ وَهُوَ السِّمْنُ ضِدُّ. قَامُوسُ. (113)

الْقَوْسُ: مَعْرُوفٌ.

الْقَوْمُ: مَعْرُوفٌ. عَلَى خِلَافٍ فِيهِ وَقَدْ مَرَّ.

الكاف

الْكَبْدُ مِنَ الْأَمْعَاءِ، قَالَهُ الْفَرَّاءُ، وَقَالَ غَيْرُهُ: هِيَ مَوْتَةٌ. (114)

الْكَفِيلُ: مَعْرُوفٌ.

الْكَلُّ: بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى الْعِيَالِ.

الْكَمَيْثُ: عَلَى صِبْغَةِ التَّصْغِيرِ، مِنَ الْإِبِلِ وَالْفَرَسِ مَا لَوْنُهُ أَحْمَرٌ فِيهِ قِنَوَةٌ. كَذَا فِي

الْمَزْهَرِ. (115)

اللام

(110) المصباح المنير للفيومي، «قفو».

(111) القاموس المحيط للفيروزآبادي، «قلب».

(112) المصباح المنير للفيومي، «قمن».

(113) القاموس المحيط للفيروزآبادي، «قور».

(114) المصباح المنير للفيومي، «كبد».

(115) المزهر للسيوطي، 222/2.

اللباس: يُقَالُ لِكُلِّ مِنَ الزَّوْجَيْنِ.

اللسان: عُضْوٌ مَعْرُوفٌ. وَالتَّذْكِيرُ أَكْثَرُ، قَالَه الزَّجَّاجُ. (116)

اللسان: أَيْضًا بِمَعْنَى اللُّغَةِ يُذَكَّرُ وَيؤنثُ بِإِعْتِبَارِ اللَّفْظِ وَاللُّغَةِ.

اللطيم: الْفَرَسُ الَّذِي سَأَلَتْ غُرَّتُهُ فِي أَحَدِ شَقَيْهِ وَجْهَهُ.

اللعين: بِمَعْنَى الْمَلْعُونِ.

الميم

مائة: مِنْ عُقُودِ الْعَدَدِ.

متنا الظهر: مُكْتَنَفَا الصُّلْبِ، وَالْمَتْنُ الظَّهْرُ. قَالَ ابْنُ فَارِسٍ: الْمَتْنَانِ مُكْتَنَفَا الصُّلْبِ مِنْ الْعَصَبِ وَاللَّحْمِ، وَزَادَ الْجَوْهَرِيُّ عَنْ يَمِينِ وَشِمَالِ وَيُذَكَّرُ وَيؤنثُ. كَذَا فِي الْمَصْبَاحِ. (117)

المثل: بِإِعْتِبَارِ الْوَصْفِ الْمَثَلُ يُسْتَعْمَلُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: بِمَعْنَى الشَّبِيهِ وَبِمَعْنَى نَفْسِ الشَّيْءِ وَذَاتِهِ، وَرَأْدَةٍ. وَالْجَمْعُ أَمْثَالٌ، وَيُوصَفُ بِهِ الْمُدَكَّرُ وَالْمؤنثُ وَالْجَمْعُ، فَيُقَالُ: هُوَ وَهِيَ وَهُمُ وَهَمَّا وَهُنَّ وَمِثْلُهُ. وَفِي التَّنْزِيلِ ﴿أَنْتُمْ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ [المؤمنون، 47/23] وَخَرَجَ بَعْضُهُمْ عَلَى هَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، 11/42] أَيْ لَيْسَ كَوْضُفِهِ شَيْءٌ. وَقَالَ: هُوَ أَوْلَى مِنَ الْقَوْلِ بِالزِّيَادَةِ؛ لِأَنَّهَا عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ. وَقِيلَ فِي الْمَعْنَى: لَيْسَ كذَاتِهِ شَيْءٌ. كَذَا فِي الْمَصْبَاحِ مَلْحَصًا. (118)

المنجنيق: آلَةٌ يُزْمَى بِهَا الْحِجَارَةُ، وَالتَّأْنِيثُ أَكْثَرُ مِنَ التَّذْكِيرِ.

(116) وفي المصباح «السن»: قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: وَالتَّذْكِيرُ أَكْثَرُ.

(117) المصباح المنير للفيتومي، «متن».

(118) المصباح المنير للفيتومي، «مثل».

المَحْضُ: بمعنى الخالص، رَجُلٌ مَحْضٌ وامْرَأَةٌ مَحْضٌ والقَوْمُ مَحْضٌ وَهُوَ أَجْوَدُ مِنَ الْمُطَابَقَةِ. (119)

امْرُؤٌ: وَالْمَرْءُ الرَّجُلُ بفتح الميم وَضُمُّهَا لُغَةٌ، فَإِنْ لَمْ تَأْتِ بِاللَّامِ قُلْتَ: امْرُؤٌ وامْرَأَانِ وَالْجَمْعُ رِجَالٌ مِنْ غَيْرِ لَفْظِهِ، وَالْأُنْثَى امْرَأَةٌ، وَفِيهَا لُغَةٌ أُخْرَى: مَرَأَةٌ وَرَأَانٌ تَمْرَةٌ، وَيَجُوزُ نَقْلُ حَرَكَةِ هَذِهِ الْهَمْزَةِ إِلَى الرَّاءِ فَتُحْدَفُ وَتَبْقَى مَرَةٌ وَرَأَانٌ سَنَةٍ، وَرُبَّمَا قِيلَ فِيهَا: امْرَأٌ بِغَيْرِ هَاءٍ اعْتِمَادًا عَلَى قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَى الْمُسَمَى، قَالَ الْكِسَائِيُّ: سَمِعْتُ امْرَأَةً مِنْ فُصْحَاءِ الْعَرَبِ تَقُولُ: أَنَا امْرَأٌ أُرِيدُ الْخَيْرَ بِغَيْرِ هَاءٍ وَجَمَعُهَا نِسَاءً وَنِسْوَةٌ مِنْ غَيْرِ لَفْظِهَا. كذا في المصباح. (120)

والمَرْءُ مُثَلَّثَةُ الميم : الا نسانُ أو الرَّجُلُ وهي بهاءٍ ويقالُ : مَرَةٌ وامْرَأَةٌ . وفي امرئٍ مع ألف الوضلِ ثلاثُ لغاتٍ : فتحُ الراءِ دائماً وضمُّها دائماً وإعرابُها دائماً، وتقولُ : هذا امرؤٌ ومَرءٌ، ورأيتُ امْرَأً ومَرءًا، ومَرزْتُ بامرئٍ وبِمَرءٍ مُعْرَبًا مِنْ مَكَائِنٍ . كذا في الناموس مختصر القاموس لعلي القارئ. (121) [233ظ]

المِسْكُ: قَالَ الْفَرَّاءُ الْمِسْكُ مُذَكَّرٌ، وَقَالَ غَيْرُهُ يُذَكَّرُ وَيؤنَّثُ، فَيُقَالُ هُوَ الْمِسْكُ وَهِيَ الْمِسْكُ. قَالَ السَّجِسْتَانِيُّ : مَنْ أَنْتَ الْمِسْكُ جَعَلَهُ جَمْعًا فَيَكُونُ تَأْنِيثُهُ بِمَنْزِلَةِ تَأْنِيثِ الذَّهَبِ وَالْعَسَلِ، قَالَ: وَوَأَحَدُهُ مَسَكَةٌ مِثْلُ ذَهَبٍ وَذَهَبَةٍ، قَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ: وَأَصْلُهُ مِسْكٌ بِكَسْرَتَيْنِ، وَهَكَذَا رَوَاهُ ثَعْلَبٌ عَنْ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ. وَقَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ : قَالَ السَّجِسْتَانِيُّ: أَصْلُهُ السُّكُونُ وَالْكَسْرُ فِي الْبَيْتِ اضْطِرَارًا لِإِقَامَةِ الْوِزْنِ لِمَا أَنَّهُ لَا يُوجَدُ فِعْلٌ بِكَسْرَتَيْنِ إِلَّا الْإِبْلُ. كذا في المصباح ملخصًا. (122)

(119) في الهامش: رجلٌ مديانٌ: يُفْرَضُ كَثِيرًا أَوْ يَسْتَفْرَضُ كَثِيرًا ضِدًّا. إِذْأَنْ: اشْتَرَى بِالذَّيْنِ أَوْ بَاعَ بِالذَّيْنِ، ضِدًّا. ناموس. انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، «دين».

(120) المصباح المنير للفيومي، «مرء».

(121) القاموس المحيط للفيروزآبادي، «مرء».

(122) المصباح المنير للفيومي، «مسك». البيت المذكور الذي ذكره السَّجِسْتَانِيُّ هو قول شاعرٍ أَنشده أَبُو عُبَيْدَةَ عَلَى تَأْنِيثِ الْمِسْكِ:

مِضْرُ: مدينة معروفة.

المَطِيَّةُ: من البعير ما يُركب على ظهره، فَعِيْلَةٌ بِمَعْنَى مَفْعُولَةٍ.

المَعْرُ: خِلَافُ الضَّانِ مِنَ العَنَمِ مَوْتٌ كَمَا فِي المِصْبَاحِ،⁽¹²³⁾ يَدَكُرُّ وَيُوْنْتُ كَمَا

فِي القَامُوسِ.⁽¹²⁴⁾

المِعْرَى بكسر الميم، قال سيبويه: مَنْوُنٌ مُنْصَرِفٌ؛ لِأَنَّ الأَلِفَ لِلإِلْحَاقِ لَا لِلتَّأْنِيثِ.

وَقَالَ الفَرَّاءُ: المِعْرَى مَوْتَةٌ وَبَعْضُهُمْ ذَكَرَهَا. وَقَالَ أَبُو عبيدة: وَكُلُّ العَرَبِ يُنَوِّنُ المِعْرَى

فِي التَّكْرَةِ. قَالَ فِي مِخْتَارِ الصَّحَاحِ.⁽¹²⁵⁾ وَفِي القَامُوسِ: المِعْرَى قَدْ يُوْنْتُ وَيُمْنَعُ. انْتَهَى.

وَفِيهِ أَيْضًا: المَعْرُ بِالْفَتْحِ وَبِالتَّحْرِيكِ وَالمَعِيرُ وَالأُمْعُورُ وَالمِعَارُ كِتَابٌ وَالمِعْرَى وَيُمْدُ:

خِلَافُ الضَّانِ مِنَ العَنَمِ. وَالمَاعِزُ: وَاحِدُ المَعَزِ لِلذَّكْرِ وَالأُنْثَى جَمْعُهُ: مَوَاعِزُ. انْتَهَى.⁽¹²⁶⁾

المَاعِزُ: لِمَا مَرَّ.

المِعَى كـ"إِلَى" المِضْرَانُ، لَكِنْ تَذَكِيرُهُ أَكْثَرُ مِنْ تَأْنِيثِهِ.

المَلْحُ: مَعْرُوفٌ. قَالَ الصَّعْنَانِيُّ: وَالتَّأْنِيثُ أَكْثَرُ. قَالَ ابْنُ الأَنْبَارِيِّ فِي بَابِ مَا يُوْنْتُ

وَلَا يَدَكُرُّ: المَلْحُ مَوْتَةٌ.

والمُلْكُ: بِالضَّمِّ مَعْرُوفٌ. قَامُوسٌ.⁽¹²⁷⁾

المَيْتُ وَالمَيِّتُ: كَهَيِّئِ وَهَيِّئِ، كَمَا فِي مِخْتَارِ الصَّحَاحِ.⁽¹²⁸⁾

وَالْمِسْكُ وَالْعَبْتِيُّ خَيْرٌ طِيبٍ ... أُحْدِثْنَا بِالثَّمَنِ الرَّغِيبِ

⁽¹²³⁾ المصباح المنير للفيومي، «معز».

⁽¹²⁴⁾ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «معز».

⁽¹²⁵⁾ مختار الصحاح للرازي، «معز». ص 295. هنا "أبو عبيد" مكان "أبو عبيدة".

⁽¹²⁶⁾ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «معز».

⁽¹²⁷⁾ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «ملك».

⁽¹²⁸⁾ مختار الصحاح للرازي، «موت».

الموسى: آله الحديدي، قيل الميم زائدة ووزنه مُفْعَلٌ، مِنْ أَوْسَى رَأْسُهُ بِالْأَلِفِ وَعَلَى هَذَا هُوَ مُنْصَرَفٌ مُؤَوَّنٌ فِي التَّنْكِيرِ. وَقِيلَ: الْمِيمُ أَضْلِيَّةٌ وَوَزْنُهُ فُعْلَى وَرَأْسُ حُبْلَى وَعَلَى هَذَا لَا يَنْصَرِفُ لِأَلِفِ التَّائِيثِ الْمُقْصُورَةِ، وَأَوْجَزَ ابْنُ الْأَثْبَارِيِّ فَقَالَ: الْمَوْسَى يُذَكَّرُ وَيُؤنَّثُ وَيَنْصَرِفُ وَلَا يَنْصَرِفُ وَيُجْمَعُ عَلَى قَوْلِ الصَّرْفِ: الْمَوْاسِي، وَعَلَى قَوْلِ الْمَنْعِ: الْمَوْسِيَّاتِ كَالْحُبْلِيَّاتِ. لَكِنْ قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: الْوَجْهُ الصَّرْفُ وَهُوَ مُفْعَلٌ مِنْ أَوْسَيْتِ رَأْسُهُ إِذَا حَلَقْتَهُ، وَنُقِلَ فِي الْبَارِعِ عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ لَمْ أَسْمَعْ تَذْكِيرَ الْمَوْسَى إِلَّا مِنَ الْأَمْوِيِّ. وَمَوْسَى اسْمٌ رَجُلٍ فِي تَقْدِيرِ فُعْلَى وَلِهَذَا يُمَالُ لِأَجْلِ الْأَلِفِ وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُ الْكِسَائِيِّ: أَضْلُهُ مَوْسَى بِالْمُعْجَمَةِ فَعَرَبَ بِالْمُهْمَلَةِ. كَذَا فِي الْمَصْبَاحِ. (129)

المال: مَعْرُوفٌ، يذَكَرُ وَيؤنَّثُ.

النون

النَّجَل: بِمَعْنَى النَّسْلِ.

الإنجيل: يذَكَرُ وَيؤنَّثُ بِاعْتِبَارِ الْكِتَابِ وَالصَّحِيفَةِ.

النَّحْل: ذُبَابُ الْعَسَلِ، يذَكَرُ وَيؤنَّثُ عَلَى مَا فِي الْقَامُوسِ وَالنَّامُوسِ وَمَخْتَارِ الصَّحَاحِ. (130) النَّحْلُ مَوْثِقَةٌ وَالتَّذْكِيرُ لُغَةٌ فِي الْحِجَازِ. كَذَا فِي الْمَصْبَاحِ. (131)

النَّحْلُ: اسْمٌ جَمْعٌ، الْوَاحِدَةُ نَحْلَةٌ وَكُلُّ جَمْعٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَاحِدِهِ الْهَاءُ، قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: فَأَهْلُ الْحِجَازِ يُؤنَّثُونَ فَيَقُولُونَ: هِيَ التَّمْرُ وَهِيَ النَّحْلُ وَهِيَ الْبَقْرُ، وَأَهْلُ نَجْدٍ وَتَمِيمٍ يذَكِّرُونَ فَيَقُولُونَ: نَحْلٌ كَرِيمٌ وَكَرِيمَةٌ وَكَرَائِمٌ. وَفِي التَّنْزِيلِ ﴿نَحْلٍ مُنْفَعِرٍ﴾ [القمر، 20/54] ﴿نَحْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة، 7/69] وَأَمَّا النَّحِيلُ بِالْيَاءِ فَمَوْثِقَةٌ، قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: لَا خِلَافَ فِي ذَلِكَ. كَذَا فِي الْمَصْبَاحِ. (132)

النَّسْلُ: بِمَعْنَى الْخَلْقِ وَالْوَالِدِ.

(129) المصباح المنير للفيومي، «موس».

(130) مختار الصحاح للرازي، «نحل»؛ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «نحل».

(131) المصباح المنير للفيومي، «نحل».

(132) المصباح المنير للفيومي، «نحل».

النَّعْمُ: بفتحَتَيْنِ: المَالُ الرَّاعِي. وأكثر ما يَقَعُ على الإِبِلِ. قَالَ أَبُو عُبَيْدِ النَّعْمِ الْجِمَالُ فَقَطُ. قال في مختار الصحاح: قال الفراء: النَّعْمُ مذكَرٌ لا يُوْنُثُ. (133)

الأنعام: ذَوَاتُ الْحُفِّ وَالظِّلْفِ وَهِيَ الإِبِلُ وَالْبَقَرُ وَالغَنَمُ، وَقِيلَ تُطْلَقُ الأَنْعَامُ عَلَى هَذِهِ الثَّلَاثَةِ فَإِذَا انْفَرَدَتِ الإِبِلُ فَهِيَ نَعْمٌ وَإِنْ انْفَرَدَتِ الْبَقَرُ وَالغَنَمُ لَمْ تُسَمَّ نَعْمًا. كذا في المصباح. (134) والنَّعْمُ وقد يُكْسَرُ عَيْنُهُ الإِبِلِ والشَّاءِ أو خَاصُّ بِالإِبِلِ، جَمْعُهُ أَنْعَامٌ. كذا في ناموس. (135) والنَّعْمُ واحد الأَنْعَامِ وهي المال الراعية، وأكثر ما يقع هذا الاسم على الإِبِلِ، والأَنْعَامُ يذكر ويؤنث قال الله تعالى: ﴿مِمَّا فِي بُطُونِهَا﴾ [المؤمنون، 21/23] وفي موضع آخر: ﴿مِمَّا فِي بُطُونِهِ﴾ [النحل، 66/16] في مختار الصحاح. (136)

النَّعَامَةُ: كحَمَامَةِ نَوْعٍ مِنَ الطَّيْرِ.

النَّمْلَةُ: وَحُكِّيَ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّهُ دَخَلَ الْكُوفَةَ، فَاجْتَمَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ، فَقَالَ: سَلُّوا عَمَّا سِئْتُمْ، وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ حَاضِرًا، وَهُوَ يَوْمئِذٍ غَلامٌ حَدَثٌ، فَقَالَ: سَلُّوهُ عَنْ نَمْلَةِ سَلِيمَانَ أَكَانَتْ ذَكَرًا أَمْ أُنْثَى؟ فَسَأَلُوهُ فَأَفْحَمَ، فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: كَانَتْ أُنْثَى. فَقِيلَ لَهُ: كَيْفَ عَرَفْتَ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: "قَالَتْ" وَلَوْ كَانَتْ ذَكَرًا لَقَالَ: "قَالَ نَمْلَةٌ"؛ لِأَنَّ النَّمْلَةَ مِثْلُ الْحَمَامَةِ وَالشَّاءِ، فِي وُقُوعِهَا عَلَى الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى. كذا في حياة الحيوان. (137)

الهَاء

الهِجَانُ: ك"كِتَاب"، يُقَالُ: جَمَلٌ هِجَانٌ: أبيضٌ كَرِيمٌ، وَنَاقَةٌ هِجَانٌ وَإِبِلٌ هِجَانٌ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ لِلْكَلِّ. كذا في المصباح. (138)

(133) مختار الصحاح للرازي، «نعم».

(134) المصباح المنير للفيومي، «نعم».

(135) القاموس المحيط للفيروزآبادي، «نعم». وفي القاموس: «والنَّعْمُ وقد تُسَكَّنُ عَيْنُهُ "بدلا من" والنَّعْمُ وقد يُكْسَرُ عَيْنُهُ».

(136) مختار الصحاح للرازي، «نعم».

(137) حياة الحيوان الكبرى للدميري، 218/2.

(138) المصباح المنير للفيومي، «هجنان».

الهُرُّ: الذَّكْرُ وَجَمْعُهُ هِرْرَةٌ مِثْلُ قِرْدٍ وَقِرْدَةٍ وَالْأُنْثَى هِرْرَةٌ مِثْلُ سِدْرَةٍ وَسِدْرٍ، قَالَه الْأَزْهَرِيُّ. وَقَالَ ابْنُ الْأَنْبَرِيِّ: الْهُرُّ يَقَعُ عَلَى الذَّكْرِ وَالْأُنْثَى وَقَدْ يُدْخَلُونَ الْهَاءَ فِي الْمُؤَنَّثِ. كذا في المصباح المنير. ⁽¹³⁹⁾ [234و]

هَلَمَّ: كَلِمَةٌ بِمَعْنَى الدُّعَاءِ إِلَى الشَّيْءِ كـ"تَعَالَ". قَالَ الْخَلِيلُ: أَضْلُهُ "لَمْ" مِنْ الضَّمِّ وَالْجَمْعُ، وَكَأَنَّ الْمُتَنَادِيَ أَرَادَ: لَمْ نَفْسَكَ إِلَيْنَا، وَ"هَا" لِلتَّنْبِيهِ وَحُذِفَتِ الْأَلْفُ تَخْفِيفًا لِكَثْرَةِ الْإِسْتِعْمَالِ وَجُعِلَا اسْمًا وَاحِدًا وَقِيلَ أَضْلُهَا هَلْ أَمْ أَيُّ قُصِدَ فَتَقَلَّتْ حَرَكَةُ الْهَمْزَةِ إِلَى اللَّامِ وَسَقَطَتْ ثُمَّ جُعِلَا كَلِمَةً وَاحِدَةً لِلدُّعَاءِ. وَأَهْلُ الْحِجَازِ يُنَادُونَ بِهَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ لِلْمُذَكَّرِ وَالْمُؤَنَّثِ وَالْمُفْرَدِ وَالْجَمْعِ، وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا﴾ [الأحزاب، 18/33] وَفِي لُغَةِ نَجْدٍ تَلَحُّقُهَا الضَّمَائِرُ وَتُطَابِقُ فَيَقَالُ: هَلْمِي وَهَلْمَا وَهَلْمُوا وَهَلْمُومَنَ؛ لِأَنَّهُمْ يَجْعَلُونَهَا فِعْلًا فَيُلْحَقُونَهَا الضَّمَائِرَ كَمَا يُلْحَقُونَهَا فَمَ وَفُومًا وَفُومُوا وَفُومَنَ. وَقَالَ أَبُو زَيْدٍ: اسْتِعْمَالُهَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ لِلْجَمْعِ مِنْ لُغَةِ عَقِيلٍ وَعَلَيْهِ قَيْسٌ بَعْدُ وَإِلْحَاقُ الضَّمَائِرِ مِنْ لُغَةِ بَنِي تَمِيمٍ وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ الْعَرَبِ وَتَسْتَعْمَلُ ⁽¹⁴⁰⁾ لَازِمَةً نَحْوُ: هَلُمَّ إِلَيْنَا، وَمُتَعَدِّيَةً نَحْوُ: هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمْ أَيُّ أَحْضِرُوهُمْ. كذا في المصباح ملخصا. ⁽¹⁴¹⁾

الهَمْلَاجُ: بِالْكَسْرِ: الدَّابَّةُ السَّرِيعَةُ السَّيْرِ.

الواو

ثِقَّةٌ: وَهُوَ وَهْيٌ وَهْمٌ وَهَنْ ثِقَةٌ؛ لِأَنَّهُ مُصَدَّرٌ وَقَدْ يُجْمَعُ فِي الذُّكُورِ وَالْإِنَاثِ فَيُقَالُ: ثِقَاتٌ كَمَا قِيلَ: عِدَاتٌ. كذا في المصباح. ⁽¹⁴²⁾

أَحَدٌ: أَضْلُهُ وَحْدٌ فَأُبْدِلَتْ الْوَاوُ هَمْزَةً وَيَقَعُ عَلَى الذَّكْرِ وَالْأُنْثَى. وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب، 32/33] وَيَكُونُ بِمَعْنَى شَيْءٍ وَعَلَيْهِ قِرَاءَةُ ابْنِ مَسْعُودٍ: ﴿وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ﴾ [المتحنة، 11/60] كذا في المصباح. ⁽¹⁴³⁾

⁽¹³⁹⁾ المصباح المنير للفيومي، «هرر».

⁽¹⁴⁰⁾ في النسخة: يُسْتَعْمَلُ.

⁽¹⁴¹⁾ المصباح المنير للفيومي، «هلم».

⁽¹⁴²⁾ المصباح المنير للفيومي، «وثق».

⁽¹⁴³⁾ المصباح المنير للفيومي، «وحد».

الْوَحْشُ: الدَّيْنِيُّ مِنَ الرَّجَالِ، قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: الْوَحْشُ مِنَ النَّاسِ زِدَالْتُهُمْ وَصِعَارُهُمْ يُسْتَعْمَلُ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ لِلْمُفْرَدِ الْمَذْكَرِ وَالْمُؤَنَّثِ وَالْمُشْتَى وَالْمَجْمُوعِ وَأَوْحَشْتُ الشَّيْءَ خَلَطْتُهُ. كذا في المصباح. (144)

الْوُدُودُ: ك"رَسُول"، الْمُحِبُّ يَسْتَوِي فِيهِ الذَّكْرُ وَالْأُنْثَى.

الْوَزَعَةُ: مَحْرَكَةٌ مَعْرُوفَةٌ.

الْوَسْطُ: بِالتَّحْرِيكِ الْمُعْتَدِلِ، يُقَالُ: شَيْءٌ وَسْطٌ أَيْ بَيْنَ الْجَيْدِ وَالرَّدِيِّ وَعَبْدٌ وَسْطٌ وَأَمَةٌ وَسْطٌ وَشَيْءٌ أَوْسَطٌ أَيْضًا وَالْأُنْثَى وَسْطَى.

الْوَقُورُ: ك"رَسُول"، مِنَ الْوَقَارِ: الْحِلْمُ وَالرَّزَانَةُ، رَجُلٌ وَقُورٌ وَامْرَأَةٌ وَقُورٌ مِثْلُ صَبُورٍ وَشَكُورٍ. كذا في المصباح. (145)

الْوَلْدُ: مَحْرَكَةٌ كُلُّ مَا وَلَدَهُ شَيْءٌ.

الْوَالِيَّةُ: يُقَالُ: رَجُلٌ وَالِيَةٌ وَامْرَأَةٌ وَالِيَةٌ، وَيَجُوزُ فِي الْأُنْثَى وَالْهَاءُ إِذَا ذَهَبَ عَقْلُهُ مِنْ فَرَحٍ أَوْ حُزْنٍ. وَقِيلَ أَيْضًا وَلِهَانَ مِثْلُ سَكْرٍ فَهُوَ سَكْرَانٌ.

الْوَلِيُّ: الصَّدِيقُ ضِدُّ الْعَدُوِّ ذَكَرًا كَانَ أَوْ أُنْثَى، وَقَدْ يُؤَنَّثُ بِالْهَاءِ فَيُقَالُ: هِيَ وَوَلِيَّةٌ. قَالَ أَبُو زَيْدٍ: سَمِعْتُ بَعْضَ بَنِي عَقِيلٍ يَقُولُ: هُنَّ وَلِيَّاتُ اللَّهِ وَعَدَوَاتُ اللَّهِ وَأَوْلِيَاؤُهُ وَأَعْدَاؤُهُ. كذا في المصباح. (146)

الباء

الْأَيَّامُ: وَالْيَوْمُ مُذَكَّرٌ وَجَمْعُهُ أَيَّامٌ وَأَضْلُهُ أَيَّامٌ وَتَأْنِيثُ الْجَمْعِ أَكْثَرُ فَيُقَالُ: أَيَّامٌ مُبَارَكَةٌ شَرِيفَةٌ. وَالتَّذْكِيرُ عَلَى مَعْنَى الْحِينِ وَالرَّمَانِ نَهَارًا كَانَ أَوْ لَيْلًا، فَتَقُولُ: ذَخَرْتُكَ لِهَذَا الْيَوْمِ أَيْ لِهَذَا الْوَقْتِ الَّذِي افْتَقَرْتُ فِيهِ إِلَيْكَ. وَلَا يَكَادُونَ يَفْرُقُونَ بَيْنَ يَوْمَيْدٍ وَحَيْئِدٍ وَسَاعَتَيْدٍ.

وقد نَجَزَ هَذَا الْكِتَابَ عَلَى يَدِ جَامِعِهِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ الْمَدَنِيِّ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَتَمَانِينَ وَمِائَةٍ وَأَلْفٍ بَعْدَ الْعَصْرِ يَوْمَ الْحَمِيسِ فِي آخِرِ شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَلُطْفِهِ وَإِحْسَانِهِ وَلِلَّهِ الْحَمْدُ أَوْلًا وَآخِرًا وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

(144) المصباح المنير للفيومي، «وخش».

(145) المصباح المنير للفيومي، «وفر».

(146) المصباح المنير للفيومي، «ولي».

المصادر

تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.م. د.ت.

تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م.

تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، 2001 م

حياة الحيوان الكبرى، كمال الدين الدميري، تهذيب وتصنيف: أسعد الفارس، دمشق 1992.

شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، أبو الحسن علي بن محمد بن عيسى نور الدين الأشموني الشافعي، د.م. ود.ت.

شرح مراح الأرواح، شمس الدين أحمد المعروف بديگقوز (ديگقوز)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1379هـ/1959م.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، 1407هـ/1987م.

الضريري في النحو (رسالة الفهندزي في النحو)، أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم الضرير الفهندزي، طبعه در مطبع حسيني فياض 1916.

الفلاح في شرح المراح، ابن كمال باشا بهامش شرح مراح الأرواح لشمس الدين
أحمد المعروف بديگقوز (ديئقوز)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي
الحلبي وأولاده بمصر 1379هـ/1959م.

القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مكتب
تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي،
مؤسسة الرسالة، بيروت، 1426هـ/2005م.

الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، سيبويه المحقق: عبد السلام
محمد هارون، 1408هـ/1988م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم
محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، دار الكتاب العربي،
بيروت 1407هـ.

المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق:
عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت 1421هـ/2000م.

مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي
الرازي، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار
النموذجية، بيروت - صيدا، 1420هـ/1999م.

المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن
سيده، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت -
1417هـ/1996م.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي،
المحقق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت،
1418هـ/1998م.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقري
الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت، د.ت.

المغرب في ترتيب المعرب، ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، أبو الفتح،
برهان الدين الخوارزمي المَطْرَزِيّ، دار الكتاب العربي د.ت. ود.م.

المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري
جار الله، تحقيق: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت 1993.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف
النوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1392

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan. "Eski Yazma Kitap ve Belgelerde Kullanılan
Kısaltma ve Rumuzlar", *XIV. Türk Tarih Kongresi (Ankara 9-
13 Eylül 2002): Kongreye Sunulan Bildiriler*. Ankara: Türk
Tarih Kurumu Yayınları, 2005, II/2, ss. 1533-1549.

Aydın, Emin. *Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin (v.
1200/1786) "ed-Dürerü's-Semîne" Adlı Eserinin Tahkik ve
Tahlili*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011.

Benli, Ali. "Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fî Beyâni'l-
Ezdâd'ı". *Eskiyeni* (31/Güz 2015): 147-172.

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. I-III, İstanbul: Matbaa-i
Âmire, 1333-42.

Dinkoz, Şemsüddin Ahmed. *Şerhu Merâhi'l-Ervâh*. Şeriketü Mektebeti
ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh bi-Mısr,
1379/1959.

Durmuş, İsmail. “Müzekker ve Müennes”. *DİA*, XXXII, 243-245.

Durmuş, İsmail. “Sözlük”, *DİA*. XXXVII, 398-401.

Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-
A'zam*. nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,
Beyrut 1421/2000.

ed-Demîrî, Kemâlüddin *Hayâtü'l-Hayevâni'l-Kübrâ*, nşr. Es'af el-
Fâris, Dimaşk 1992.

el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve
Âsârü'l-Musannifîn*. İstanbul 1951.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Suhâh Tâcü'l-
Arûs ve Sihâhu'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr,
Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987.

el-Eşmûnî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. İsa Nuruddin eş-Şâfiî. *Şerhu'l-
Eşmûnî alâ Elfıyyeti'bni Mâlik*. yy ts.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbü'l-
Lüga*. nşr. Muhammed Ivaz Mur'ib, yy 2001.

el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Ziyad. el-Müzekker ve'l-Müennes.
nşr. Ramazan Abdüttevâb, Dâru't-Türâs Kahire ts.

el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed Ali el-Mukrî. *el-Misbâhu'l-Münîr
fî Gâribi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfiî*. el-Mektebetü'l-İlmiyye,
Beyrut ts.

el-Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsü'l-Muhît*.
Ed. Muhammed Naîm el-Irksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut
1426/2005.

- el-İrâkî, Abdurrahim b. Huseyn Zeynuddîn. *ed-Dürerü's-Seniyye fî Sîreti Hayri'l-Berîyye*. Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye (Camii) Bölümü no. 297.9, demirbaş no: 01071-002, vr. 5^b-37^a.
- el-Kuhunduzî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. İbrahim ed-Darîr. *ed-Darîrî fî'n-Nahv (Risâletü'l-Kuhunduzî fin-Nahv)*. Matbaa Hüseyinî Feyyâz, yy 1916ç
- el-Mutarrizî, Ebü'l-Feth Nâsır b. Abdüsseyyid Ebi'l-Mekârim b. Ali Burhanüddin el-Havârizmî. *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yy ts.
- el-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîlârifîn b. Nûriddîn Ali el-Haddâdî. *el-Ucâletü's-Seniyye alâ Elfiyyeti's-Sîrati'n-Nebeviyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, no. 828/1, vr. 1^b-169^b.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Hâfizu'd-Dîn. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevîl)*. nşr. Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998.
- en-Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1392.
- er-Râzî, Ebü Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir el-Hanefî. *Muhtâru's-Sihâh*. nşr. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye – ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, Sayda 1420/1999.
- es-Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*. nşr. Fuad Ali Mansûr, Beyrut 1418/1998.

- et-Trabzonî, Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan el-Medenî el-Hanefî. *Risâle fî Beyânî mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme*. Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 1068, vr. 227^b-234^a.
- ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. nşr. Heyet, Dâru'l-Hidâye, yy ts.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufasssal fî San'ati'l-Î'râb*. nşr. Ali Bû Mülhım, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1993.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm, Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikin*. I-X, yy., ts.
- İbn Kemal Paşa. *el-Felâh fî Şerhi'l-Merâh*. (Dinkoz'a ait *Şerhu Merâhi'l-Ervâh*'ın hâmişinde), Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh bi-Mısır, 1379/1959.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimü Musannifi'l-Mütübi'l-Arabiyye*. I-XV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Muhtar, Cemal. “İslam'da Sözlük Çalışmaları”. *MÜİF Dergisi*, S. 3, İstanbul 1985, ss. 363-370.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Eserler Terminolojisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Seyyidoğlu, Mahmud. “Bir Osmanlı Âlimi: Muhammed Trabzonî”.
 çev. Ömer Faruk Tokat, *Rihle*, yıl 2, sayı 5-6, Nisan-Eylül 2009,
 Rebiulevvel-Şevval 1430.

Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. nşr.
 Abdüsselam Muhammed Harun, yy 1408/1988.

Sula, Murat. “Muhammed b. Mahmud b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-
 Medenî ve Ruseyyiletun fi Beyân al-Alfâzı'l-letî Yestevî fiha'l-
 Mufredu ve'l-Musennâ ve'l-Cem'u ve'l Muzekkeru ve'l-
 Muennes İsimli Risalesi”. *DEÜİFD*, XXXII (2010): 77-110.

EXTENDED SUMMARY

MUHAMMAD AL-MADANI AL-TRABZONI AND HIS RISALAH FI BEYANI MA YUZEKKER VE YUENNES VEMA YETBEUHU MİNE'L-FEVAIDI'L-MUHIMME

The first activities related to the dictionary in Arabic started with the answers given by the Prophet (saw) to the questions of the companions about the unknown words (Gharib) in the Qur'an. However, the narrations of the Prophet (saw) about the explanation of the gharib words in the Qur'an is very low. The reason for this is that Arabs did not meet with other nations yet in that period. In other words, language distortions had not started yet and the Companions knew the meanings of most of the gharib words in the Qur'an.

When new places were conquered outside the Arabian Peninsula, the Arabs started to live with people of different cultures, and languages, the distortions in the Arabian language and a greater need for explanation of gharib words emerged. To meet these needs, the

linguists rolled up their sleeves engaging in an intense activity since the middle of the second century of the Hijrah, they focused on the explanation of the gharib words in the Qur'an and the i'râb of the verses. Scholars both went to the deserts, which are the center of the classical Arabic, gathered language materials by staying there for years, and benefited from the Bedouin Arabs who came to the cities from the desert.

These activities related to the Qur'an are accepted as the beginning of the dictionary studies. Indeed, the work of Abdullah b. Abbas (d. 68/687) named Garîbü'l-Kur'ân which constituted the core of the later systematic dictionaries as the first dictionary in Arabic. The work of Halil b. Ahmed who lived about a century after Ibn Abbas (d.175 / 791), named al-Ayn, is accepted as the first systematic and comprehensive dictionary in Arabic.

Especially with the influence of factors such as the scripts and authors, whose mother tongue is not Arabic make mistakes in the use of the words mudhakkâr-muannath h. III. From the beginning of the third century after the Hijrah (9th century AD) and especially throughout the fourth century (10th century AD), many dictionary types of works under the name of "el-mudhakkâr wa'l-muannath" have been copyrighted. Most of them are proses, some of them are poetic and their number approaches fifty. The first known work in this field is the work of Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (d. 207/822) Ititled al-Mûzekker ve'l-Müennes written three years before his death. (Pbl. Mustafa ez-Zerkâ, Beirut-Aleppo 1345; pbl. Ramazan Abdüttevâb, Cairo 1975). After Ferra, many studies have been done in this field. One of these is the treatise of Muhammed et-Trabzonî named *Risâle fî Beyânî mâ Yûzekker*

ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme, which is the subject of this article.

The full name of Muhammed et-Trabzon is Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzonî el-Medenî el-Hanefî. He was born in 1100 in Hijri (1688-1699 AD). After Trabzon, he was in Istanbul, Mecca, Medina, Damascus and Jerusalem.

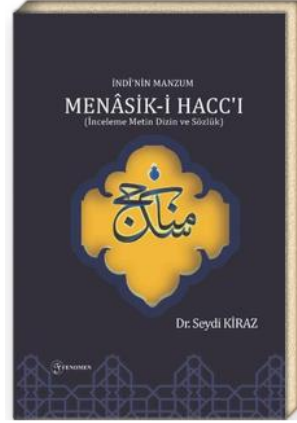
Trabzonî has more than 50 works in various sciences, especially hadith, seerah and Arabic language. Almost all of these works have manuscripts in the Library of Süleymaniye.

In this treatise, according to what we found, Trabzonî, who alphabetically dealt with the words that are common in terms of mudhakkâr-muannath, benefited two main sources which are Feyyûmî's (d. 770/1368) *el-Misbâhu'l-Münîr* and Fîrûzâbâdî's (d. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-Muhît*.

Apart from a treatise we have edited, Trabzonî has many more works pending edition and awaits the mettle of the researchers.

İNDÎ'NİN MANZUM MENÂSİK-İ HACC'I (İNCELEME METİN DİZİN VE SÖZLÜK)

Yazar: Seydi Kiraz, (Erzurum: Fenomen Yayıncılık,
Nisan 2020, 248 sayfa.)



idrissoylemez@gmail.com

Kitap Değerlendirmesi

İdris Söylemez*

X. asırdan itibaren oluşmaya başlayan Türk-İslam Edebiyatının en belirgin vasfı dinî hususiyetleri bünyesinde barındırmasıdır. Türk-İslam edebiyatının ilk döneminden itibaren edebiyatın dış kaynakların tesiri ile tekâmülünü nihayete erdirdiği ve zirveye çıktığı dönemlere kadar şairler ve diğer müellifler, “tevhid, münacat, na’t, mevlid, manzum hadis, hicret-name tarzında eserler ortaya koydukları

* Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ABD, Nevşehir, Türkiye, idrissoylemez@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9798-4453.

Atf için; İdris Söylemez, “İndî'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme Metin Dizini ve Sözlük)”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 421-427.

Copyright © 2020. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

görülmektedir. Şairlerin öteden bu yana hemen hemen bütün türlerde kaleme aldıkları bu kabil eserlerle hem halkı muayyen konular hakkında bilgilendirmek istemişler hem de hayır dua olarak dünya ve ahirette mutluluğun kapılarını aralama düşüncesinde olmuşlardır. Zaman ve mekân üstü olarak düşündükleri bilgi ve değerın meydana getirdiği bu ruh halini hayatın merkezine konumlandırın şairlerden biri de hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan “Çorumlu İndî”dir. Eserin zahriyye kaydında var olan şu bilgiden hareketle, “Bu kitabın nazımını ‘indî’nin kim olduğuna dair bir malumat elde edilemedi. Kitabın hattatı bizim mualimimiz Hamidiye mektebi İbtidâisi şimdi Albayrak denilen okuldadır...” yine söz konusu eserin muhtelif yerlerinde, var olan dört ayrı bilgiden hareketle şairin mahlasının “İndî” olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Burada var olan bilgiler ışığında şairin XIX. yüzyılda yaşadığı ve Çorumlu olduğu tespit edilmiştir. Eserin, dil kullanımını göz önüne aldığımızda şairin eserini Arapça ve Farsçaya boğmayıp sade ve anlaşılır bir Türkçe kullanmakla beraber, aynı zamanda Arapça ve Farsçaya vukufiyeti dikkatten kaçmamaktadır. Eserde kullanılmış olan kaynaklar ve dilin kullanımı gibi kimi saiklerden hareketle İndî’nin âlim bir kişiliğe sahip olduğu ve ulema sınıfından olduğunu söylemek mümkündür. Eserinde ilmi mirasın değerlerine yer veren şair, kendisinden önceki dönemde yaşamış olup halk arasında saygın bir yere sahip olan Süleyman Çelebi’nin mevlidini gerek vezin gerekse vasıta beyti yönüyle iktibas sanatı çerçevesinde eserine taşıma yoluna gitmiştir. Bu durum, şairin edebi mahfilleri iyi tanıdığı ve şiire hâkim olduğuna dair bize kimi ipuçları sunmaktadır.

Elimizdeki eser, klasik gelenek içerisinde fazlasıyla karşılık bulmuş olan nasihatname türünü andırmaktadır. Şair, eserini hikemi üslubun değerleri çerçevesinde olgunlaştırma yoluna gitmiştir. Eserin kuru bir nasihatname olmasından kaçınan şair, kimi yerlerde manzum hikâye ve kıssalarla eserini zenginleştirmiştir. Şairin eserini incelediğimizde edebi bilginin bütün değerleriyle eserin içerisinde konu edildiği eserin söz sanatları ile coşkun bir ruh haliyle söylenmiş beyitlere havi olduğu görülmektedir. Anlamlı ve rahat söyleyiş şairin şiire vukufiyeti konusunda da bize kimi ipuçları sunmaktadır. Birinci derecede amacı edebî bir eser yazmak olmadığı görülen şairin, İslam dini açısından fazlasıyla önemli bir konu olan “Hac” ve “Haccın Değeri” halkı aydınlatmak, onlara yol göstermek maksadıyla bir eser yazdığı görülmektedir. İslam medeniyeti sahasında şiirin nesirden daha etkili olması ve rahat bir şekilde ezberlenmesi nedeniyle âlimler ve düşünürler dinî, tarihî, ahlakî gibi kimi konularda duygu ve düşüncelerini şiirle dile getirmekten kaçınmamışlardır. Bu durum, sanatın amaç olmasından çıkarılıp araç olması ve temel amacının duygu ve düşüncelerin aktarılması hususunda etkili bir araç olarak kullanılıyor olmasını sağlamıştır. Bu esas etrafında eserini ortaya koyan şairin, sanat kaygısı güdülmeden yazdığı bu eserin kimi yerinde kafiye bulmak ve vezin kullanımı konusunda sıkıntılar yaşadığı dikkatten kaçmamaktadır. XIX. yüzyıl gibi Osmanlı Devleti açısından sorunlu bir dönemde yaşadığını tahmin ettiğimiz şairin dönemin edebî mahfillerinde yaşanan gelişmelerden uzak bir halde klasik edebiyatın verileri ve değerleri çerçevesinde yazdığı bu önemli eser, kendisinden önce yazılmış olan eserlerin bir devamı niteliğinde olduğu gibi kendisinden sonraki âlimler ve şairler için örnek konumda yer

almaktadır. Özellikle İslam dininin kutsal kabul ettiği beldelere “Mekke, Medine”ye yapılan yolculukların ve burada yaşanan o etkili ruh halinin insan psikolojisi üzerinde meydana getirdiği etkilerin edebî bir dil ile anlatılmasının geride kalanlar için ehemmiyetli olduğunu farkında olan şair, bu kutsal beldeleri tanıtmak ve bu önemli yolculuğu ve bu yolculuk esnasında yapılanları kayıt altına alarak bir sonraki nesil için dudumu fotoğraflaştırmayı uygun görmüş ve bu sebeptendir ki buradaki durumu dile getirmiştir.

Yazma eser kütüphanelerinin tozlu raflarında kalmış mensur veya manzum eserlerin gün ışığına çıkarılarak okuyucuların ve ilim erbaplarının faydasına sunulması babında önemli bir çalışma olan bu eseri, Seydi Kiraz hoca dikkatli bir çalışma ile ilim sahasına armağan ederek ilim erbaplarının faydasına sunmuştur.

“İndî’nin Manzum Menâsik-i Hacc’ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)” isimli çalışma, giriş ve iki ana bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde Türk edebiyatında dinin etkisi ve rolü, İslam dininin kabulü ile beraber sosyal ve kültürel sahada yaşanan değişimlerin edebiyata etkisi ve bu etki ile yazılan Menâsik-i Hacc tarzı eserlerden bahsedilmiştir. Genel bir girişten sonra yazar, “hac ibadeti” ve hac ibadeti esnasında yaşananlarla alakalı olarak kimi bilgilere yer vermiştir. Akabinde yazar, Osmanlı Devleti dönemindeki hac yolları, menziller ve surre alayları ve hac etrafında meydana getirilen geniş edebî muhtevadan örneklerle bahsetmiştir. Akabinde manzum olarak yazılmış olan “Menâsik-i Hacc” konulu eserlerle “Gubârî’nin Menâsik-i Hacc(XVI.yy), Şemseddîn Sivâsî’nin Menâsik-i Hacc(XVI. yy), Muhyî-i Gülşenî’nin Menâsik-i Hacc(XVI. yy), Amîkî’nin Menâsik-i Hacc(XVI. yy), Seyyidî’nin Menâsik-i Hacc(XVII. yy), Bahtî’nin

Menâsik-i Hacc(XVII. yy), Kâmil'in Menâsik-i Hacc(XIX. yy), Bekir Sıdkî'nin Menâsik-i Hacc(XIX. yy) ilgili geniş bilgiler vermektedir. Bölümün sonunda ise “Menâsik-i Hacc” konusunda yazılmış eserleri muhtasar bir şekilde mukayese etme yoluna gitmiştir.

Birinci bölüm iki ana başlıktan meydana gelmektedir. Birinci bölümün “ İndî'nin Hayatı İlmî ve Edebî Cephesi” isimli ilk ana başlığında yazar, “İndî'nin Hayatı, mahlası, ilmî ve edebî cephesi ile alakalı olarak tezkirelerde ve diğer edebî kaynaklarda bilgi bulunamadığından dolayı, eserden hareketle ortaya konulmuş bilgileri okuyucu ile paylaşmaktadır. Birinci bölümün ikinci alt başlığı “Menâsik-i Hacc'ın İncelenmesi” başlıklı olup, iki alt bölümden meydana gelmektedir. İlk alt bölümde “ Menâsik-i Hacc'ın İncelenmesi” “menâsik-i hacc'ın şekil özellikleri alt başlığında, Menâsik-i Hacc'ın Şekil özelliklerini konu edinmiştir. Söz konusu bu bölüm şu başlıklardan meydana gelmektedir: Nazım şekli, tertibi (eser, klasik mesnevî dizilimine bağlı olarak meydana getirilmiş olan eser şu başlıklarla tertip edilmiştir: giriş, ana konunun işlendiği bölüm ve dua bölümü(hatime) , vezni, kafiye türleri ve redif, dili ve üslûbu, arkaik kelimeler, arkaik ekler, hakkında metnin okuyucu nezdinde kolayca anlaşılması için okuyucuya konu ile alakalı olarak detaylı örnekler sunmaktadır. İkinci alt başlık olan “Menâsik-i Hacc'ın Muhteva özellikleri” başlığını yazar, iki başlık altında ele alıp incelemiştir: ilk alt başlık “Tanıtım” alt başlığıdır. Yazar, eserin tanıtımı bölümünde: eserin adı, türü, sebab-i telifi, yazılış tarihi hakkında eserden hareketle bilgiler vermektedir. İkinci alt başlık ise “Bölüm Özetleri”, alt başlığıdır. Bu alt başlıkta yazar, tevhid, naat, sebab-i telif, müellifin yararlandığı fıkıh kitapları, hac nedir, şartları nelerdir, haccın sevabı, hacc-ı mebrûr, hac

yolculuğunda ya da hac sırasında vefat edenlerin durumu, bir hikâye, bir hikâye, hac yolculuğu, Kâbe'nin yaratılışı, inanının yaratılışı iblisin isyanı, Hz. Âdem ve Havva, kâbenin yeri ve inşası, üç çeşit hacı, ihram ve nehiyeler, meleklerin hacıları karşılaşması ve beytin görülmesi, beytin fazileti, bir hak aşığı İbrahim Havas ve kıssası, Kâbedeki mucizeler, kâbedeki fiziki özellikler, kâbede duanın red edilmediği yerler, kâbenin davet edilmesi ve şefaet etmesi, Mekke'de ziyaret edilecek yerler, arafatta ihram ve vakfe, say, Safa Merve tepeleri ve zemzem, cemrenin hikmeti, birkaç hikâye, haccü'l-ekber ve umre ibadetinin başlangıcı, elveda tavafı, Mekke ile Medine'nin dereceleri, gök ve yerin atışmaları, Ravza-i Muttahara'nın ziyaret edilmesi, bedel hacı konuları ele alınmıştır. Bir sonraki bölümde yazar, eserde yer alan ayet dua, fikhî kaynakları, Şir'a Şerhi, Menâsik Şerhi, Terğîbâtü'l-ebrâr, el-Hidâye, Kâdîhânın Sözlere, edebî kaynakları, Vesiletü'n-necât, sıralama yoluna gitmiştir. Akabinde eserin tespit edilen nüshası "Çorum Hasan Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi, No: 19 Hk 1421" yer alan bu tek nüshanın tavsifi yapılarak eserin biçim özellikleri hakkında önemli bilgiler verilmiştir. Akabinde metin kurulumunda izlenen yollar ortaya konmuştur.

İkinci bölümün ana başlığı "Metindir" metin, "Hâzâ Kitâb-ı Hac Da'vetiyyesi" ser levhasıyla başlar, yazar akabinde "Fâilâtün fâilâtün Fâilün" vezniyle kurulmuş bulunan metnin çeviri yazısını ortaya koymuştur. Mesnevî tarzında kaleme alınmış bulunan bu eseri yazar, beyit esasları çerçevesinde her beş beyitten birisini numaralandırarak ortaya koymuştur. Söz konusu eser, 57 varak ve 1346 beyitten meydana gelmektedir. Klasik Türk Edebiyatında "Menâsik-i Hacc" olarak bilinen türde bir eser ortaya konulmuştur. Klasik edebiyat açısından

önemli olan bir türün ortaya konulmuş olması modern edebiyat araştırmacıları açısından da oldukça önemlidir. Yazar eserin sonunda “sonuç”, “kaynakça”, “dizin” ve “Hac Sözlüğü” ortaya koymuştur. Eserin en sonunda ise “ekler” bölümünde yazma eserlerin resimlerine yer verilmiştir. İndî ile alakalı olarak yapılmış bu kapsamlı çalışma “Seydi Kiraz’a” aittir. Söz konusu bu çalışma “Fenomen” yayınlarından 240 sayfa olarak yayınlanmıştır. Eserin birinci ve ikinci bölümünde, “İndî'nin” hayatıyla alakalı bilgileri ve eseri hakkında yazdıkları titiz bir çalışmanın neticesinde ortaya konulmuş bilgiler olduğu görülmektedir. Kanaatimizce eser bu yönüyle de başarılı bir çalışmadır.

Bu çalışma ile yazar klasik edebiyat sahasının önemli türlerinden olan “Menâsik-i Hacc” tarzında yazılmış bir eseri kütüphanenin tozlu raflarından çıkartıp ilim dünyasının faydasına sunmayı murat etmiştir. Dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan Türkçe yazma eserlerin ve müelliflerinin buna benzer gizli hazinelerin gün yüzüne çıkarılması ümit edilen durumlardandır. “Menâsik-i Hacc” değerli bir eseri ilim dünyasına kazandıran ve alanla ilgili herkesi bu konuda bilgilendiren yazara teşekkür eder, bundan sonra ortaya koyacağı çalışmalarında muvaffakiyetler dileriz.

MAKALE KABULÜ ve SAYFA DÜZENİ

Dergimiz makaleleri DergiPark sistemindeki adresimiz <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ydoguilaf> üzerinden online olarak kabul etmektedir.

Makale yayınlanması için yazarların taahhütname ve telif devir formunu ıslak imzalı olarak sisteme yüklemesi gerekmektedir.

Makaleler sisteme iki dosya halinde gönderilmelidir:

1. dosyada makalenin tam metni yer almalıdır.
2. dosyada makale bilgileri (makalenin başlığı, yayın ve sunum bilgisi, teşekkür ve katkı bilgisi) ile yazar bilgileri (Adı-Soyadı, Mail adresi, Açık Adresi, Çalıştığı Kurum, ORCID numarası, Cep telefonu numarası ve Sorumlu yazar bilgisi) yer almalıdır.

Makale bir kongre, konferans ya da toplantıda sunulmuşsa, finansal desteğe sahipse veya teşekkür edilmesi istenen kişi/kurumlar varsa makale içinde belirtilmelidir.

Özet 150-250 kelime arası olmalıdır.

Anahtar kelimeler 3-6 arası olmalıdır.

Makale dili İngilizce değilse özetin hemen ardından İngilizce "başlık, özet ve anahtar kelimeler" yer almalıdır.

Ayrıca makalenin sonunda 500-1000 kelime aralığında makalenin literatür, yöntem, bulgular ve sonuç kısımlarını ihtiva edecek şekilde bir EXTENDED SUMMARY bulunmalıdır. Extended Summary bölümünde referans göstermeye gerek yoktur.

Makale Arapça ya da Farsça yazılmışsa "Kaynakça" latin harfleriyle (Türkçe ya da İngilizce) verilmelidir.

YAZIM KURALLARI

1. Metinler için yazım kuralları

İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.

Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.

Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.

Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.

Makale başlığı 14 punto, Times New Roman yazı tipi, bold ve ana metinden ayrı olmalıdır.

Metin 12 punto ile yazılmalıdır. Alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve metinden ayrı olmalıdır. İkincil alt başlıkların altındaki alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve italik olmalı ve paragrafın ilk cümlesinin başında yer almalı ve bir nokta ile sonlanmalıdır.

Bütün çizelge, grafik ve diyagramlara "şekil" denilmeli ve birbirini izleyen numaralar verilmelidir. Tablolar olanaklar elverdiği ölçüde az sayıda olmalı ve sadece çok gerekli bilgiler içermelidir. Her şekil ve tabloya Arap rakamları ile bir numara verilmeli ve numaradan sonra başlığı yazılmalıdır ve metin içinde atıf yapılmalıdır.

Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.

Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.

Chicago atıf sistemi kullanılmalıdır.

Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

2. Dipnotlar için yazım kuralları

Dipnotlar 10 punto olmalıdır.

Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.

Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir.

Detaylar için Chicago stilindeki bkz..a.g.e. kısaltması yerine, kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.

Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir.

Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçeye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

3. Kaynakçalar için yazım kuralları

Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir.

Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir. (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri vb.)

Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.

Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

Eserin doi numarası varsa belirtilmelidir.

KAYNAKÇADAKİ KÜNYE BİLGİ SIRALAMASI AŞAĞIDA BELİRTİLEN ŞEKİLDE OLMALIDIR:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair”, Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174. Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) ayrıca gönderilmelidir.

Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeyle (Arap alfabesi) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi kuruma iletilmelidir.

Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir.

Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.